

Un monstruo llamado Yo

Contracultura reaccionaria
y política de la virtud

Jaron Rowan

Un monstruo llamado Yo

**Contracultura reaccionaria y
la política de la virtud**

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

© 2026, del texto, Jaron Rowan.
© 2026, de la edición, Traficantes de Sueños.



Licencia Creative Commons
Reconocimiento-Compartir/Igual 3.0 Unported (CC BY-SA 3.0)

Usted es libre de:

- * **Compartir** — copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra
- * **Remezclar** — transformar la obra
- * **Comercial** — hacer un uso comercial de esta obra

Bajo las condiciones siguientes:

- * **Reconocimiento** — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciadador (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o apoyan el uso que hace de su obra).
- * **Compartir bajo la misma licencia** — Si altera o transforma esta obra, o genera una obra derivada, solo puede distribuir la obra generada bajo una licencia idéntica a esta.

Entendiendo que:

- * **Renuncia** — Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor
- * **Dominio Público** — Cuando la obra o alguno de sus elementos se halle en el dominio público según la ley vigente aplicable, esta situación no quedará afectada por la licencia.
- * **Otros derechos** — Los derechos siguientes no quedan afectados por la licencia de ninguna manera:
 - Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior.
 - Los derechos morales del autor;
 - Derechos que pueden ostentar otras personas sobre la propia obra o su uso, como por ejemplo derechos de imagen o de privacidad.
- * **Aviso** — Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar muy en claro los términos de la licencia de esta obra.

Primera edición: Abril de 2026

Título:

Un monstruo llamado Yo. Contracultura reaccionaria y la política de la virtud

Autor:

Jaron Rowan

Corrección y edición previa:

María Serrano

Edición:

Traficantes de Sueños

Maquetación y diseño de cubierta:

Traficantes de Sueños.

C/ Duque de Alba, 13
28012 Madrid. Tlf: 915320928
e-mail: editorial@traficantes.net

ISBN: 978-84-19833-59-4
Depósito legal: M-10731-2026

Un monstruo llamado Yo

**Contracultura reaccionaria y
la política de la virtud**

Jaron Rowan



Índice

Introducción. Una política rara	11
1. Aquella cosa tan vieja llamada reproducción social	17
El trabajo de organizar la sociedad	19
Negociación, asimilación, resistencia	22
Saturados de nosotros mismos	25
2. De cuando necesitábamos una ventana y nos vendieron un espejo	27
Neoliberalismo y subjetividad	31
Un monstruo llamado Yo	34
3. Declive, colapso, pifostio	41
Las tres ecologías en peligro	42
Economía mundo: vidas baratas, precariedad y no tendrás casa en tu puta vida	45
La captura del malestar	51
4. Contracultura de derechas	55
De las subculturas a la contracultura	60
Contracultura local	66
El imperio contraataca	71
Contracultura de derechas	75
La moralización de la izquierda	78
Conclusión: no eran tan solo guerras culturales	84

5. No podemos o por qué una revolución no parece factible ni deseable	87
La herencia	89
TINA (no es Turner)	91
La gran reclusión	94
Las políticas baratas	100
Política más allá de la virtud. ¿Otras formas de vida?	105
Todo podría ser diferente	111
Coda	113
Bibliografía	121

Para Balder y Greta

Introducción.

Una política rara

*Come mothers and fathers throughout the land.
And don't criticize what you can't understand.*

Bob Dylan, *The Times They Are a-Changin'*

Para muchas personas adultas, uno de los riesgos de trabajar con gente joven es que la distancia generacional se transforme en extrañamiento, juicio o crítica hacia sus intereses, valores y formas de comportamiento. A menudo resulta más fácil burlarse, señalar o escandalizarse ante aquello que identificamos como «propio de otra generación», que detenerse a escuchar y comprender lo que esas prácticas ponen en juego: sus miedos, sus anhelos, sus deseos, sus necesidades.

Yo mismo llevo más de veinte años trabajando en el ámbito universitario y, en los primeros días del curso, siempre son frecuentes los comentarios, con cierto *retintín*, entre colegas acerca de los gestos, hábitos y formas de hablar o de vestir de las nuevas generaciones: «mira cómo visten este año», «están siempre enganchados al teléfono», «parece que estén atontados», «aquí ya nadie tiene comprensión lectora», «ya es imposible saber si es un hombre o una mujer», «la colleja que me habría caído a mí si hubiera dicho o hecho eso en clase», «se ofenden por cualquier cosa», «son unos flojos», «ahora todos son tan especialitos»... En fin, es más fácil extrañarse o mofarse de lo nuevo que intentar averiguar cómo esas generaciones están respondiendo, a través de sus hábitos y

gestos, a un mundo que para ellos es nuevo y para nosotros, seguramente, ya no tanto.

Con la determinación de no caer en esa inercia, gran parte del proyecto de los estudios culturales clásicos se empeñó, precisamente, en decodificar y leer los significados políticos de los nuevos estilos, gestos y rituales que distinguían a unas subculturas de otras. Esa disposición a leer en la transgresión, en el estilo o en la performatividad formas de politización aún poco integradas en los imaginarios colectivos distingue el análisis cultural de la crítica más ramplona a la juventud.

No quedarse en la superficie no siempre es fácil, pero es importante entender que, muchas veces, estos nuevos comportamientos, gestos o rituales tratan de dar respuesta a coyunturas o problemáticas sociales que hasta ahora no habían sido atendidas. Por eso es importante escuchar y dar espacio a nuevas formas de entender la realidad que hace apenas unos años ni siquiera sabríamos nombrar: pensemos simplemente en los ámbitos del género, la sexualidad, las neurodivergencias o los malestares psíquicos a los que hace poco no se les había prestado una atención suficiente. Conviene no acelerarse a juzgar cierto nihilismo que, pese a saltar de generación en generación, planea tanto sobre las posturas más rebeldes como sobre las más conformistas. Las nuevas formas de subjetivar el mundo nos pueden ayudar a entender cómo las personas se ven afectadas por las relaciones de poder, las estructuras económicas o las desigualdades sociales. Nos dan pistas de cómo aprendemos a lidiar y habitar las contingencias. Precisamente porque estas formas de subjetivación expresan un malestar real, son también susceptibles de ser politizadas: a veces para abrir horizontes emancipadores; otras, para ser capturadas y reorientadas en clave reaccionaria.

Hasta cierto punto, la incompreensión intergeneracional es inevitable. Los pánicos morales de las generaciones mayores y los agravios frente a las nuevas tendencias no son un fenómeno

nuevo. En los últimos años, sin embargo, los claustros de centros educativos, institutos o universidades han sido el espacio privilegiado para un tipo de debate y preocupación que va más allá de la fricción habitual. La preocupación gira en torno a la aparición de tendencias sociales y políticas reaccionarias que exceden la simple rebeldía juvenil. Las aulas son un buen sitio para tomar el pulso a la actualidad, el presente viene turbio.

Así, por ejemplo, en los últimos años, y de forma creciente, quienes nos dedicamos a la docencia nos hemos visto teniendo que argumentar contra las posturas negacionistas sobre el cambio climático o que refutar teorías raras o, directamente, conspirativas, presididas por frases como: «Ellos» no quieren que esto se sepa». Que alguien interrumpa una clase para hacer una afirmación con datos sacados de webs o redes fachas ha dejado de ser una excepción. «En Cataluña no hay sequía, es un bulo», me dicen tras siete meses sin que caiga una gota de lluvia. «No está tan claro que en España hubiera una dictadura, yo he visto películas antiguas y no había nada de eso». También hemos recibido quejas sobre la imparcialidad de las evaluaciones por parte de estudiantes que acusan a las compañeras del claustro de ser «hembristas». Un colega me comentaba que en los formularios de evaluación docente de su centro habían recibido exigencias insólitas, como reclamar que se enseñe más sobre el legado de Franco en una asignatura de historia del arte medieval; o que en las clases de antropología se producen interrupciones constantes con comentarios o preguntas marcadamente racistas. En general, se han vuelto habituales las impugnaciones ante la supuesta falta de «neutralidad» de los contenidos en las aulas. Todo es susceptible de ser cuestionado y refutado con extraños argumentos sacados de memes, *reels* o de los confines más oscuros de internet. La realidad parece estar marcada por la preferencia individual.

Todo esto acontece sobre un trasfondo en el que cada vez cuesta más sostener un debate dentro de las aulas, las cuales

se experimentan como lugares no seguros. Nadie quiere exponerse a escuchar ideas con las que no comulga. El diálogo con el otro se vive como una afrenta personal, un ataque a la integridad de cada cual. La discrepancia se vive como una agresión. Se impone así una extraña ecuación: «Mis ideas son mías, por lo que si las cuestionas me cuestionas como persona». Y esto hace cada vez más difícil debatir o atender a los intereses de los demás. La presentación en grupo de los trabajos de clase se está volviendo una tarea cada vez más complicada, sembrada de irrupciones por ataques de ansiedad o de miedo al juicio de los demás. En un momento vital de desorientación, el miedo a meter la pata y a ser cancelados tampoco ayuda a la exposición pública de las ideas propias.

Atravesamos una ola que podríamos denominar «emotivista», en la que las percepciones, sensaciones o emociones de la persona se tienen por una forma de verdad irrefutable: «esto no es así, porque yo no lo veo así»; «igual para ti es de una manera; para mí es de otra».¹ Como bien ha definido Tamara Tenenbaum, se impone la «autoridad de la primera persona».² En este marco, es fácil que las formas de verdad basadas en la experiencia individual o las creencias den lugar a microautoritarismos, a posturas que no ofrecen espacio a la discrepancia. Enfrentado a esta ola, el profesorado, por lo general, recula: tampoco quiere exponerse a un conflicto mayor. De este modo, la extraña combinación de ideas reaccionarias, desconfianza hacia toda forma de saber legitimado y repliegue individual por parte de las nuevas generaciones producen situaciones difíciles de gestionar, a lo que se debe

¹ Una exposición más amplia sobre el emotivismo puede verse en A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Austral, 2020 o de forma más reciente en mi libro: J. Rowan, *Manual para quemar el Liceo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2024.

² Ver T. Tenenbaum, *Un millón de cuartos propios*, Barcelona, Paidós, 2025.

sumar que, por lo general, disponemos de poco tiempo y recursos para escuchar y afrontar los nuevos retos pedagógicos. Todo el mundo sabe que «esto no es para tanto», pero es más fácil ponerse de lado que exponerse a que el conflicto escale y termine en algún tipo de acusación.

Y, si bien es cierto que resulta importante matizar los titulares más alarmistas sobre el giro reaccionario —especialmente entre los hombres jóvenes—, no podemos dejar de prestar atención a otro fenómeno. En muy poco tiempo, ideas o comentarios que nunca hubieran tenido lugar en un espacio académico medianamente progresista empiezan a recibir el beneplácito de estudiantes que quizá las suscribían en privado, pero desde luego nunca se hubieran atrevido a exponerlas en público. Más allá del sensacionalismo, se está consolidando un universo de ideas reaccionarias con capacidad para desplazar lo que hasta ahora había sido el cemento de un cierto sentido común. Hay malestar, confusión, miedo e incertidumbre y los profesores, que siempre han defendido el pensamiento crítico, empiezan a sentir cómo la autocensura se apodera de ellos. «Igual deberías enfocarte en dar contenidos más neutros», comenta un responsable de área que teme que lleguen las evaluaciones anuales del profesorado. «Ya no podemos debatir ideas, sino que votamos de forma anónima cuál parece más sensata», me cuenta una colega desde Estados Unidos. Ni en los peores pronósticos del relativismo posmoderno nos imaginábamos un mundo en el que todo el mundo tiene derecho a tener razón.

Al final se acaba cediendo a una suerte de amenaza velada, se impone la precaución y la autocensura. Crece la sensación de estar en una contienda por definir un mundo que no se quiere compartir. Quizás podría parecer que todo esto corresponde a los típicos desafíos y actos de rebeldía esperables a esas edades, pero es más que eso. Como defenderé a continuación, estos síntomas anticipan un cambio mayor que

necesita ser explorado. Pero más allá de señalar o demonizar ideas o comportamientos, se trata de entender el fenómeno, de atender a la condición estructural de una subjetividad funcional al crecimiento del neoliberalismo. Creo que es preciso abordar la cuestión de si estas tendencias hacia posturas conservadoras y repliegues identitarios vienen aupadas por una suerte de contracultura reaccionaria capaz de conectar con ciertos miedos e incertidumbres. Considero que es necesario discernir qué elementos contribuyen a la producción de un malestar que, como veremos, se expresa en forma de repliegue identitario, pasiones tristes y gestos reaccionarios. Es importante entender cómo y con qué objetivos se pueden movilizar y politizar estos imaginarios y emociones. Debemos prestar atención a estos fenómenos sin juzgarlos, con el fin de valorar también cómo la izquierda, o al menos las ideas y proyectos que pensábamos emancipadores, han podido contribuir a fomentar determinadas posturas o sensaciones de agravio. Mi propósito es abrir resquicios o espacios de posibilidad en un panorama que se presenta confuso y poco alentador.

Este libro nace al calor de algunos artículos publicados previamente en la revista *Zona de Estrategia*, que ha supuesto un estimulante e incomparable contexto de debate. Quiero agradecer de forma especial a Nuria Alabao, por invitarme, y en ocasiones empujarme, a escribirlos.

1. Aquella cosa tan vieja llamada reproducción social

*And you may find yourself in a beautiful house,
with a beautiful wife
And you may ask yourself, «Well, how did I get here?»*

Talking Heads

Vivimos un momento histórico fascinante, marcado por la proliferación de redes y plataformas que nos invitan constantemente a expresar públicamente lo que nos gusta y lo que no; que nos incitan a manifestar lo que sentimos o pensamos ante cualquier acontecimiento; que nos exhortan a «ser nosotros mismos»; que nos permiten puntuar cada servicio o producto que probamos; que nos invitan a deslizar hacia la derecha o hacia la izquierda los rostros y cuerpos de miles de personas desconocidas; y que nos ofrecen el momentáneo confort de comprobar que alguien nos ha dado *like*. En este contexto, entrar en un aula y argumentar que nuestros gustos, preferencias, deseos, intenciones o incluso nuestra subjetividad están socialmente mediados —y que no emanan directamente de nuestro interior— puede parecer un acto de temeridad absoluta.

Años de psicoanálisis, tutoriales para distinguir las relaciones sanas de las tóxicas, manuales de autoayuda, testimonios y relatos en primera persona, podcast plagados de confesiones y quilos de autoficción, han puesto lo que sentimos, pensamos y queremos en el centro de nuestras vidas.

Vivimos en un momento en el que debemos confeccionar y comisariar nuestra propia biografía, en el que se nos juzga públicamente por nuestras virtudes y nuestras faltas, en el que nuestras vidas son objeto de constante escrutinio. Está tan arraigada la idea de que cada cual es responsable de su cuerpo, de su subjetividad y de su vida que buena parte de la sociología escrita en torno al sujeto durante los dos últimos siglos hoy se tiende a leer casi como una obra de ficción. La noción de individualismo posesivo formulada por C. B. Macpherson¹ ha calado con fuerza. Según esta idea el individuo se entiende como propietario exclusivo de sí mismo y de sus capacidades, al tiempo que la sociedad se concibe como un conjunto de relaciones de intercambio entre propietarios independientes. Personas dueñas de sí mismas y llamadas a responder individualmente por su aspecto, preferencias e identidad social.

La idea de que cada sujeto es autónomo y se debe a sí mismo es para muchos totalmente incuestionable. Naturalmente esto no es así. Basta detenerse un momento para advertir que nuestras vidas están firmemente trenzadas con otras vidas; que nuestros gustos se producen en relación con los de otras personas de nuestra clase social; que nuestros cuerpos se moldean siguiendo patrones y estereotipos socialmente validados; que nuestros intereses se configuran en relación con ciertos mercados y segmentos demográficos; y que, pese a lo que pueda dolernos, nuestra subjetividad no emana espontáneamente de nuestro interior. Aunque se trate de un error tremendamente funcional a una forma de organización social muy específica.

¹Ver C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, Trotta, 2003.

El trabajo de organizar la sociedad

Cualquier sistema productivo o económico requiere, para poder reproducirse y perdurar en el tiempo, organizar la vida social y ordenar el mundo según una lógica específica. A este fin, crea instituciones, normas y sistemas de control o clasificación que le permiten seguir funcionando sin resistencias. Como nos recuerdan algunos antropólogos, como James C. Scott o David Graeber² las formas de organización social que se sustentan en la jerarquía y el Estado no son un fenómeno espontáneo. Estas implican múltiples mecanismos de normalización, como puedan ser catastros, sistemas métricos, normalización de apellidos o registros civiles; así como mecanismos de control, entidades punitivas e instituciones represoras. Todo ello constituye una densa trama de artefactos, normativas y dispositivos que garantizan, sostienen y dictan la reproducción de cierta forma de organización social.

Las personas tenemos que aprender a habitar, convivir y asimilar las tramas socio-técnicas que sostienen esos sistemas. No siempre resulta fácil aceptar que nuestra vida esté regida por normas abstractas, instituciones impersonales y mecanismos de control que pueden llegar a ser coercitivos o incluso violentos. Aprendemos a cohabitar, en definitiva, con jerarquías, regulaciones y condiciones laborales diseñadas para reproducir un sistema específico más que para asegurar una vida buena. Aunque todo sistema social está estructurado de manera que pueda perpetuarse en el tiempo, sus estructuras no siempre son visibles y, en muchos casos, están tan integradas en la cotidianidad que permanecen ocultas para las mismas personas cuyas vidas condicionan.³ Frente a

²Ver J. C. Scott, *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press, 2020; y D. Graeber y D. Wengrow, *El amanecer de todo: Una nueva historia de la humanidad*, Madrid, Ariel, 2022.

³Sobre la invisibilización de las estructuras y el trabajo que hace

la posibilidad del desorden, lo que más sorprende es que, por lo general, prevalece el orden.⁴

La garantía de reproducción y estabilidad de todo sistema social pasa, de este modo, por definir una serie de elementos materiales y simbólicos que permitan ordenar tanto la esfera cotidiana como la mentalidad de las personas.⁵ Obviamente, hay mucha gente que se resiste a ciertas formas de control, algunas personas pueden tensar los elementos regulatorios más visibles o cuestionar ciertas normativas, instituciones o tradiciones, buscar sus límites y jugar con sus posibilidades. Sin embargo, por lo general, son muchos más quienes aprenden a asumir sin crítica el orden social, adaptándose al mismo como si fuera un fenómeno natural. De acuerdo con la idea gramsciana de hegemonía, la estabilidad de un orden social depende tanto de la coerción económica como de la construcción simbólica del consenso.

En las sociedades actuales, esa lógica adopta una forma específica. El neoliberalismo no solo produce mercancías y

posible la reproducción social es importante leer L. Fortunatti, *El arcano de la reproducción*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019.

⁴ Ver Pierre Bourdieu, *Sobre el Estado. Cursos en el Colegio de Francia, 1989-1992*, Barcelona, Anagrama, 2012.

⁵ Es interesante aquí tener en cuenta la crítica a la teoría de la reproducción social que hace Pedro M. Rey-Araújo, argumentando que, desde una lectura marxista centrada en la forma-valor, la reproducción de la vida y la del capital están mutuamente mediadas: la vida social bajo el capitalismo solo se reproduce a través de la reproducción de las abstracciones del capital (valor, dinero, mercancía). Por ello, la reproducción social no puede pensarse como una esfera exterior o «antagonista» al capital, sino como una de sus formas históricas específicas. Para profundizar en este debate ver Pedro M. Rey-Araújo, «Social Reproduction Theory and the Capitalist “Form” of Social Reproduction», *New Political Economy*, núm. 29: 3, 2024, pp. 432-446.

mercados, produce sujetos capaces de reproducir las condiciones que lo hacen posible. En ese sentido, el énfasis contemporáneo en la agencia individual constituye una pieza clave del siguiente engranaje simbólico: se nos invita a creer que somos plenamente autónomos, que nuestra subjetividad emana de nuestro interior y que solo depende de nosotros transformarla, al tiempo que naturalizamos las condiciones materiales que producen esa misma subjetividad.

La socialización en un determinado sistema social contribuye a generar ciertas disposiciones psíquicas o afectivas que predisponen a las personas a aceptar una forma de vida determinada. Este proceso ha sido descrito de diversas maneras. Ha sido así definido como un mecanismo de adaptación, de asimilación, de cooptación, de interiorización o de captura, según la tradición política o el marco teórico desde el cual se analiza.⁶ Pero casi todas las perspectivas coinciden en señalar que nuestra vida interior, es decir, nuestra manera de entender y relacionarnos con el mundo, está moldeada por las formas históricas de subjetivación que han producido dichos sistemas económicos. Dicho brevemente, la historia contribuye a definir las estructuras de sentido que la hacen habitable.

Las sociedades se reproducen garantizando las condiciones materiales de existencia —la sostenibilidad de la vida, la reproducción de los cuerpos y de la fuerza de trabajo— y, al mismo tiempo, produciendo marcos aspiracionales e imaginarios

⁶ Nociones como la de *habitus* desarrollada por Pierre Bourdieu inciden en la noción de adaptación; por su parte, la noción de interpelación desarrollada por Althusser nos da más pistas acerca de las formas de asimilación del orden. Marcuse ha ahondado en las formas en las que la disidencia ha sido cooptada por empresas o administraciones, en cambio Foucault, con su noción de «tecnologías del yo», ha contribuido a ahondar en la idea de interiorización. Con el desarrollo de la noción de «máquina de guerra», por su parte, Deleuze y Guattari trabajaron en torno a la idea de captura.

compartidos, modelando experiencias estéticas, configurando subjetividades y articulando normas e instituciones que aseguran su continuidad. Las personas damos sentido a la realidad asimilando e integrando todos estos elementos, visibles e invisibles, que estructuran nuestra vida social.

Negociación, asimilación, resistencia

Lo que tienen en común todas estas perspectivas es su fondo materialista: el planteamiento de que las condiciones sociales, históricas y materiales en las que vivimos nos afectan y condicionan nuestras vidas. Las personas nos perfilamos según ciertos modos subjetivos que nos permiten dar sentido a los momentos históricos que habitamos, al tiempo que la subjetividad —esa suerte de voz o mundo interior con la que dialogamos— se vuelve funcional a ciertas condiciones de vida. Los momentos de crisis se producen cuando nuestros valores, intereses o emociones no encajan con los valores generales que marcan el devenir de la sociedad, cuando discrepan o incluso chocan con ella. Si nuestros relatos e imaginarios no logran dotar de sentido a las vidas que vivimos o dejamos de encajar en la norma, se produce una quiebra. Entre las dinámicas sociales y económicas en las que estamos sumidos y las formas en que nos hacemos cargo de ellas y las dotamos de sentido, existe una negociación constante.

Los términos de esa negociación, y el modo en que acabamos interiorizando estas condiciones materiales y estructurales, han sido profusamente analizados. La filósofa y activista Judith Butler, desde la teoría de género y siguiendo las ideas de Althusser en torno a la interpelación, ha ahondado en lo que denomina los «mecanismos psíquicos del poder».⁷ El poder no opera solo a través de organizaciones represivas, cuerpos de seguridad o leyes, sino también por

⁷ Ver J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teoría sobre la sujeción*, Madrid, Anaya, 2010.

medio de una serie de mandatos interiorizados. La sujeción no es así simplemente una imposición externa: es el proceso mismo a través del cual el sujeto llega a existir como tal. Nos constituimos reconociéndonos en las normas que nos subordinan. La norma produce y neutraliza el deseo. Negociamos y tememos aquello que amenaza nuestra inteligibilidad social y buscamos el reconocimiento dentro de los marcos que nos hacen legibles. De este modo, la obediencia no depende únicamente de la coerción, sino de una economía afectiva que vincula reconocimiento, pertenencia y supervivencia simbólica. La autora recurre a la teoría psicoanalítica para dar cuenta del funcionamiento de estos mecanismos y tratar de entender las fricciones o incluso las rupturas que se producen. Esto se ve de forma clara con relación al género, campo en el que seguir o tensionar la norma puede ser un ejercicio de normalización o, por el contrario, convertirse en un acto creativo.

Michel Foucault, por su parte, analizó el modo en el que los aparatos de control inciden en la producción de subjetividad. Para Foucault, el poder es productivo: frente a cada límite se produce una resistencia que genera subjetividades determinadas. Esto contribuye a «normativizar» las vidas de las personas y, a la vez, a explorar nuevas subjetividades y formas de resistencia. Foucault desplazaba así la perspectiva desde la que se entendía el poder: de considerarlo como el fruto de una relación vertical asimétrica, pasó a pensarlo como una trama compleja que opera en todas y cada una de las relaciones que las personas establecemos entre nosotras. El poder no se impone meramente de arriba a abajo, sino que se reproduce a través de nuestras decisiones, disposiciones corporales o incluso a través de nuestra forma de experimentar el placer (y el deseo).⁸ Todo sistema de normalización produce resistencias.

⁸ Foucault y Deleuze discutieron sobre la pertinencia de usar la expresión placer o deseo para hablar de esta forma de subjetivación-fuga. Ver G. Deleuze, *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 2006.

Más recientemente, autores del ámbito de la denominada teoría afectiva como Brian Massumi o Lauren Berlant han puesto más énfasis en la dimensión cultural o simbólica. Han profundizado en el modo en el que las subjetividades contemporáneas experimentan y expresan determinadas tonalidades emocionales, ya sean miedos, optimismos crueles o estados de atención alterada. Estas aproximaciones desplazan el centro de nuestra toma de decisiones desde la fría racionalidad del yo soberano a espacios afectivos menos previsibles y más contingentes. Más allá de los grandes mensajes o eslóganes políticos, vivimos expuestos a un flujo constante de señales, sonidos y microestímulos que nos afectan incluso y sobre todo cuando operan a un nivel preconscious. Reaccionamos ante la luz roja del semáforo antes de pensar que el semáforo está en rojo y, de manera similar, las notificaciones o alarmas de redes y noticiarios contribuyen a mantenernos en un estado permanente de alerta. Todo estos autores muestran cómo el poder puede operar en un plano prediscursivo o preconscious, desplazándose del ámbito de la razón para apuntar a la esfera emocional. Ciertamente, cuando se absolutiza este planteamiento puede llevar a posturas que rozan lo paranoide: «Nos vigilan y controlan en todo momento». La reciente popularización del pensamiento crítico tiene que ver con esta idea de prevenir caer en las trampas que nos pone el sentido común o la norma.⁹

A este respecto es interesante rescatar las ideas elaboradas en torno a la importancia de la estética a la hora de dotar de sentido el mundo en el que vivimos. Desde la perspectiva de los estudios culturales, Raymond Williams hablaba de la «producción de estructuras de sentir», es decir, de experiencias estéticas compartidas que nos permiten dotar de sentido

⁹ Para ahondar en este uso de la teoría ver E. K. Sedgwick, *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Duke University Press, 2003.

a nuestras vidas. Lo que planteaba es que aprendemos colectivamente a experimentar la realidad, a tener respuestas emocionales frente a ciertos hechos o situaciones, a modular nuestras emociones de forma acorde con las coyunturas a las que nos enfrentamos, a crear nociones compartidas para dotar de sentido a ciertos fenómenos. Este repertorio estético contribuye a determinar nuestro comportamiento y a adecuar nuestras respuestas emocionales. No en vano Williams afirmaba que la estética es política.¹⁰ Y lo es no tanto porque opere en la esfera de lo personal, sino por ser una eficaz forma de articulación sensible de lo colectivo.

Saturados de nosotros mismos

Como hemos visto, la producción de subjetividades y repertorios estéticos con los que dotamos de sentido a nuestra experiencia no es un proceso unívoco, sino que abre un espacio a la negociación y a la transformación de ciertas experiencias. La realidad social y material condiciona nuestras vidas, pero también tenemos capacidad de incidir en estas condiciones materiales y transformarlas, siempre y cuando nos organicemos. Al transformar las condiciones materiales de vida, podemos a su vez abrir espacios para explorar nuevas formas de subjetividad y experimentar registros estéticos diferentes o inauditos.

En las páginas que siguen, voy a explorar las formas de subjetivación asociadas al capitalismo neoliberal: los modos de vida que nos permiten convivir con este sistema económico y cuáles son los límites materiales y simbólicos que nos impiden imaginar y experimentar vidas diferentes. En concreto, voy a ahondar en un malestar contemporáneo específico que, a mi juicio, es fruto de la tensión que produce

¹⁰ Ver T. Eagleton, *La estética como ideología*, Madrid, Trotta, 2006; o J. Rowan, *Manual para quemar el Liceo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2024.

la sobrevaloración de la capacidad de agencia individual y la renuncia a buscar un cambio colectivo. De tanto trabajar en torno a nuestra propia subjetividad hemos acabado por volvernos ciegos a la hora de atender, escuchar o entender lo que piensan o necesitan los demás.

La creencia en la existencia intrínseca de una subjetividad, que emana de forma espontánea de nuestro ser, es correlativa a un enorme problema político: lo que uno piensa o siente no puede ser debatido ni puesto en crisis, puesto que sería poner en entredicho a la persona en su parte más íntima. Que una experiencia sea real no significa que baste para explicar el mundo. El dolor, el placer o el miedo son incuestionables para quienes los padecen, pero no se traducen automáticamente en diagnóstico político. Cuando tratamos la vivencia como verdad última, el desacuerdo se vuelve un choque de identidades en lugar de una discusión sobre las condiciones que nos configuran. Si cada persona tiene una versión incuestionable de la realidad, si cada experiencia constituye una verdad irrefutable, resulta más difícil trabajar para establecer objetivos comunes, para definir valores compartidos o para trabajar en pro de proyectos colectivos. Si el mundo social en el que vivimos es contingente, es decir, es fruto de pactos, consensos, luchas y disputas que han terminado por cristalizar de una forma específica, también lo es el Yo desde el que lo habitamos.

2. De cuando necesitábamos una ventana y nos vendieron un espejo

A lo que aspiráis como revolucionarios es a tener
un amo, pues bien tendréis uno.

Lacan, *Le Séminaire*

La manera en que negociamos e interiorizamos la realidad ha ido cambiando a lo largo de la historia. Como se decía en el capítulo anterior, las subjetividades son funcionales a ciertos modos de producción. Por eso, en ocasiones resulta más fácil entender ciertas subjetividades en los momentos en los que estas quiebran o mutan: cuando se produce un momento de transformación social, cuando ciertos marcos dejan de ser operativos, cuando cambian las formas de vida. En su análisis de la transición del capitalismo fordista al neoliberal, el sociólogo estadounidense Richard Sennett propuso la noción de «corrosión del carácter». Esta se refería a la pérdida de valores y marcos de referencia ligada a la fragmentación de las trayectorias laborales, la inestabilidad temporal y la exigencia permanente de adaptación, que el sujeto experimenta con malestar y miedo.¹ Sennett supo describir el declive del trabajo fordista y cómo este afectaba a las configuraciones subjetivas de las personas, especialmente a los hombres para los cuales el trabajo siempre había supuesto una fuente de estabilidad y certeza. La identidad se construía en torno al

¹Ver R. Sennett, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000.

trabajo y la aparición de regímenes de trabajo más flexibles o precarios conllevaba, a su vez, una crisis de identidad.

A finales de la década de 1970, con la aparición del neoliberalismo surgieron nuevos modos de subjetivación acordes con las condiciones y necesidades del nuevo régimen económico. Christopher Lasch, también sociólogo, analizó la nueva figura del narcisista individualista: fue uno de los primeros en captar un rasgo decisivo del sujeto neoliberal. En *La cultura del narcisismo*, Lasch describió, con cierta nostalgia, cómo el repliegue del individuo sobre sí mismo y la pérdida de referentes colectivos reflejaba una forma de adaptación patológica a una sociedad dominada por la competencia y la inseguridad. En un libro excesivamente atento a la cultura y que desatiende el auge del neoliberalismo como modelo de organización productiva y social, Lasch no duda en escribir que «el narcisismo es, siendo realistas, la mejor forma de lidiar con las tensiones y ansiedades de la vida moderna. Las actuales condiciones sociales tienden a hacer aflorar rasgos narcisistas que están presentes en mayor o menor grado en cada uno de nosotros». ² El narcisismo es una forma de ajuste de la subjetividad al imperativo de la constante competición entre pares, así como a la mercantilización de la intimidad.

Más adelante, el escritor y activista Franco Berardi «Bifo» profundizó en la cuestión de cómo el capitalismo neoliberal produce una serie de malestares psíquicos. Llegó a definirlo como una verdadera «fábrica de infelicidad». ³ Para el autor italiano, la sobreestimulación mediática y la captura constante de la atención provocan un deterioro cognitivo y afectivo. Otro de los viejos filósofos militantes italianos que mejor ha sabido captar y describir las formaciones subjetivas contem-

² Ver C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, Madrid, Capitán Swing, 2023, p. 76

³ F. Berardi Bifo, *La fábrica de la infelicidad*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

poráneas ha sido el recientemente fallecido Paolo Virno. En sus libros, exploró las formas en las que el neoliberalismo ha contribuido a generar una subjetividad dominada por las «tonalidades afectivas» del cinismo, el oportunismo y el miedo. Analizó especialmente el modo en que se subjetiva una figura central del capitalismo neoliberal contemporáneo: el emprendedor. Casi en paralelo, pero en EEUU, autoras como Arlie Russell Hochschild o Barbara Ehrenreich estudiaron cómo el capitalismo cognitivo ponía las emociones a trabajar. Ambas describieron la emergencia de un falso régimen de felicidad en el que los trabajadores deben performar falsamente unas emociones socialmente aceptables de forma constante, en contraste con sus afectos reales.⁴ Pasamos de un modelo de organización económica donde no había espacio para el sentimiento a otro en el que se nos obliga a sentir —y de una forma determinada— en todo momento.

Como estamos viendo, las tonalidades emocionales y las formas de ser afectado por el mundo también se transforman a medida que los sistemas económicos mutan y se reconfiguran. Las subjetividades emergen en una negociación constante entre estructuras materiales y experiencias afectivas: el cuerpo se convierte en el terreno donde se inscriben las transformaciones económicas y sociales. En ese sentido, este se convierte en el lugar específico donde se hacen visibles los efectos de dichas transformaciones. Esto puede inducirnos al error de pensar que lo que sentimos o padecemos es, en sí mismo, el origen de nuestro malestar, sin advertir que, en realidad, se trata de síntomas de una quiebra mayor, estructural. Cuando el malestar es demasiado intenso, podemos confundir el síntoma con la causa. Lo único que se nos presenta como certeza es el dolor. Lo demás quizás

⁴ Ver A. Russell Hochschild, *La mercantilización de la vida íntima*, Buenos Aires, Katz Editores, 2024; o B. Ehrenreich, *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*, Madrid, Turner, 2018.

nos parezca demasiado abstracto. Dado que es en nuestros cuerpos donde experimentamos los efectos de la desigualdad, la injusticia o la discriminación, podemos acabar interpretando nuestras vivencias como una afrenta personal y no como producto de sistemas de opresión compartidos. Attendemos a nuestra propia sensación de malestar y con ello dejamos de ver la dimensión colectiva o estructural que atraviesa este malestar. Desde esta perspectiva, autores como Jean-Philippe Kindler han argumentado de forma provocativa que, en lugar de trabajar en nuestro bienestar personal o nuestra autoestima, lo que necesitamos es recuperar la lucha de clases.⁵ Debemos salir del paradigma marcado por las disputas en torno a los privilegios y entender la dimensión estructural de las injusticias.

En una línea similar, el sociólogo francés François Dubet argumenta en su libro *La época de las pasiones tristes* que la vida pública, en lugar de estar articulada en torno a conflictos sociales (clase, ideología, proyectos de sociedad contrapuestos) tiende a individualizar el malestar que se expresa en forma de sentimientos y pasiones tristes, como pueden ser el resentimiento, el miedo y la humillación. Las desigualdades no se perciben ya como injusticias colectivas, que pueden ser combatidas políticamente, sino como fracasos exclusivamente personales o humillaciones morales. De ahí surgen las «pasiones tristes» que dan título a su libro.⁶ Nuestras vidas acaban inundadas de enfado, envidia o resentimiento, afectos que nos paralizan y nos repliegan aún más sobre nosotros mismos. Dejar de hablar en términos de injusticia o de desigualdad y adoptar la retórica de los privilegios no ha hecho más que multiplicar las rencillas entre pares que compiten por legitimar su malestar. Las desigualdades se han convertido así en un sumatorio de factores que vivimos como

⁵ Ver J. P. Kindler, *A la mierda la autoestima, dadme lucha de clases*, Bauplan, 2025.

⁶ F. Dubet, *La época de las pasiones tristes*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2020.

pruebas individuales y sufrimientos íntimos o afrentas personales. En este contexto es fácil caer en el error de pensar que «mi malestar es peor y más legítimo que el tuyo».

La teoría de la interseccionalidad, acuñada por la abogada y académica estadounidense Kimberlé Crenshaw, vino a demostrar cómo los distintos ejes de opresión —que marcan las desigualdades de género, raza, clase o sexualidad— no operan de forma independiente, sino que se cruzan y se refuerzan mutuamente. Por desgracia, la lógica neoliberal de la subjetividad que domina en algunos contextos, ha convertido la interseccionalidad en un marco de interpretación que, en lugar de servir para comprender las condiciones estructurales de las desigualdades, ha derivado en competencias identitarias por determinar quién es el sujeto que acumula más desventajas sociales. A este fenómeno, algunos críticos, como la escritora y activista Elizabeth Martínez, lo han llamado con ironía las «olimpiadas de la opresión».⁷ En lugar de consensuar y combatir marcos de explotación, competimos por capitalizar nuestro agravio.

Neoliberalismo y subjetividad

Las personas interiorizamos elementos de la coyuntura en la que nos ha tocado vivir y, a la vez, expresamos rasgos de personalidad que son funcionales a un sistema social determinado. Si todo sistema social produce subjetividades acordes, cabría preguntarse, ¿qué tipo de sujeto genera el capitalismo neoliberal en su fase actual? La combinación, como ya hemos visto, de tendencias narcisistas, oportunismo emprendedor, exigencia afectiva de mostrar las emociones «adecuadas», así como la individualización promovida por las lógicas neoliberales, está contribuyendo a la emergencia de una subjetividad firmemente anclada en un

⁷ Ver E. Martínez, *Coalition Building Among People of Color* (A. Y. Davis, Interviewer), Inscriptons, 1994, p. 7.

yo que se percibe como autónomo y responsable último de su propio destino. Lo que se normaliza, de este modo, es la aparición de sujetos ensimismados, es decir, centrados en sí mismos y en sus propios malestares psíquicos.

Desde el liberalismo clásico, Adam Smith imaginó al sujeto ideal del capitalismo como a un comerciante siempre ávido de maximizar sus posibilidades en un mercado aparentemente neutro. Más adelante, Jeremy Bentham pensó en un individuo en permanente búsqueda de la felicidad, que calcula los costes y beneficios de sus acciones con el fin de alcanzarla. Ya en el siglo XX, Schumpeter alabó la figura del emprendedor, ávido de promover grandes innovaciones productivas y organizativas. Pero, con la llegada del neoliberalismo, la idea de *homo economicus* como sujeto arquetípico del capitalismo ha cambiado de forma fundamental.

El neoliberalismo, tal y como tenazmente ha examinado la filósofa Wendy Brown, opera en diversos modos como el principal enemigo de las democracias participativas. En su libro, *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, Brown destaca que uno de sus efectos más preocupantes es la intensificación de las desigualdades: la distancia entre quienes tienen más y quienes tienen menos se hace cada vez mayor, incluso en sociedades aparentemente desarrolladas. Además hay otro problema derivado de lo que Brown llama el crecimiento de «la mercantilización burda o poco ética de cosas y actividades que no deberían ser objeto de mercado».⁸ El neoliberalismo convierte la educación y la salud en mercancías, pero también las tasas de polución, los servicios e incluso los cuerpos. «Siguiendo a Foucault y a otros —afirma Brown— concibo el neoliberalismo como un orden de razón normativa que, cuando se impone, se configura como una racionalidad de gobierno que expande valores,

⁸ W. Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, Nueva York, Zone Books, 2015, p. 29.

prácticas y métricas económicas a todos los aspectos de la vida humana».⁹

En este marco, la autora advierte que la línea que distinguía los intereses públicos de los privados se ha difuminado. Las grandes corporaciones están cada vez más próximas al poder político, marcan la agenda pública. Los intereses privados imperan sobre el interés general en un momento en el que las empresas tienen una enorme capacidad para influir sobre el poder político o participar activamente —como hemos visto con la coalición Trump-Musk en la Casa Blanca— en la definición de las políticas públicas. Brown reflexiona sobre el modo en que la financiarización de la economía está contribuyendo a generar unos niveles de inestabilidad sin precedentes: los mercados están bajo la amenaza constante de fluctuaciones difíciles de predecir, los gobiernos quedan expuestos a los peligros de un mercado ávido de capturar beneficios y siempre dispuesto a socializar sus pérdidas.

Todos estos factores han contribuido a la producción de una específica subjetividad neoliberal. Esta parece sustentada en la creencia de que las personas deben funcionar como pequeñas empresas, que su tiempo debe estar dedicado a poner en valor y acumular más capital, el cual debe ser invertido en la mejora del valor personal futuro. Se entienden así mejor dos fenómenos propios de esta época: el auge de la educación superior privada como un ámbito dispuesto a certificar, a través de la emisión de títulos, el capital humano acumulado; y el uso extensivo por parte de cualquier individuo anónimo de unas prácticas de autopromoción en redes sociales en las que la persona se presenta y actúa como una marca susceptible de ganar o perder valor en cada momento. Precisamente, la conciencia de estar expuesto de forma constante a los vaivenes del mercado, saber que tu valor de marca puede crecer o decrecer de forma fortuita y que, en el fondo, las lógicas

⁹Ibidem, p. 30.

que rigen la vida particular son abstractas e impredecibles, ha contribuido a forjar una forma de subjetividad muy específica: un yo monstruoso.

Un monstruo llamado Yo

Las lógicas de individualización, la competición constante, la necesidad de tener presencia pública para sostener la marca personal y la presión por presentarse como «un producto» único y diferente a los demás tienen claras consecuencias a la hora de configurar cómo actuamos y damos sentido a la realidad que habitamos. El sujeto contemporáneo, obligado a analizar, representar y comunicar constantemente lo que siente y piensa, ha desarrollado una hipersensibilidad autorreferencial, un exceso de atención hacia su propio yo. Como hemos dicho, este yo neoliberal confía plenamente en su capacidad para autodeterminarse, para devenir un individuo hecho a sí mismo, a la vez que tiene la vocación imperturbable de vender al mundo el producto más singular que pueda existir: él mismo. Ya sea en el mercado laboral, o en los ámbitos afectivo y social —también convertidos en mercado—, «yo» se ve siempre bajo la presión de producirse como una mercancía deseable y valiosa.

Como advierte la psicoanalista y autora chilena Constanza Michelson, «el individualismo es el espejismo de suponer que, por estar sueltos del otro, somos libres de autodeterminarnos».¹⁰ Al sucumbir a esta ficción idealista, llegamos a creer que somos el resultado exclusivo de nuestras decisiones, asumimos que construimos nuestras vidas exclusivamente a partir de preferencias individuales y que nuestro destino depende solo de nosotros. No obstante, ese horizonte de autoconstrucción absoluta termina por convertirse en un atolladero. Se requiere un trabajo constante y consistente de

¹⁰ C. Michelson, *Hasta que valga la pena vivir*, Santiago de Chile, Paidós, 2020.

producción simbólica y social de uno mismo, con el fin de mantenerse al día respecto del resto de la oferta y la competencia, lo que implica escrutar constantemente a los demás. Crece así una sensación de autocontrol que puede traducirse también en autocensura, en limitación frente a la mirada del otro, que podría juzgarnos y advertir cualquier paso en falso, cualquier vulnerabilidad susceptible de ser atacada. Todo tropiezo puede ser una fisura en nuestra hucha de capital simbólico que otro puede llegar a quebrar o a arrebatarlos. Y todo esto ocurre además sobre un trasfondo de contingencia absoluta. No controlamos las dinámicas sociales o económicas que nos atraviesan. Tampoco podemos controlar cómo van a leernos o a juzgarnos los demás.

Ignorar las estructuras de poder que nos producen no solo es imposible: es profundamente frustrante. Michelson lo formula con precisión cuando afirma que «la ficción de que la voluntad del yo no tiene límite, de que todo podría ser controlable, deconstruible y reconstruible a imagen y semejanza del ideal, es la carne de la ansiedad: la expresión de la inquietud frente a lo contingente, frente a lo que no se sabe, no se puede, o se hace esperar».¹¹ O dicho de forma más concisa y lapidaria: «Si la enfermedad se llama yo, la ansiedad es su síntoma». Como si nos hubieran lanzado al mundo con un espejo delante, cada vez que buscamos las causas de nuestro malestar, tan solo encontramos una respuesta: nuestra propia imagen. Esto ha contribuido a la emergencia de una noción hipertrofiada del yo que cada vez ocupa más espacio psíquico y mental: un yo monstruoso, pero funcional a la idea liberal de que el sujeto solo se debe a sí mismo. En un contexto de competición neoliberal en el que los espacios colectivos de organización social han quedado devastados, ocupados por el mercado y prácticas de consumo individualizadas, el sujeto contemporáneo se ha ido replegando cada vez más sobre sí

¹¹ *Ibidem*.

mismo. De ahí que hoy convivamos, en mayor o menor medida, con un «monstruo llamado Yo», que lucha con insistencia por ocupar el centro de la escena.

Se trata de un yo agigantado, pero también agotado de intentar controlar en todo momento algo que se le termina escapando. Este yo, autorreferencial, tan amante de los *selfies* como de los dramas, está fascinado consigo mismo.¹² Y, de tanto ver reflejada su propia imagen, paulatinamente ha ido perdiendo de vista el paisaje, las cosas o las personas que le rodean, las causas de las cosas que le pasan. Desde ese yo, por mucho que miremos, solo conseguimos vernos a nosotros mismos y, solo de reojo, algún atisbo del mundo en el que nos ha tocado habitar. Así, nos vamos quedando encerrados en nuestro malestar, en nuestras preocupaciones o en nuestros miedos. Y si bien es verdad que fuera del espejo existe un mundo complejo, injusto y cambiante, a fuerza de vernos y pensar en nosotros mismos, hemos perdido la capacidad de articular nuestras vidas con la realidad en la que operamos. Este repliegue no es solo psicológico o simbólico: está íntimamente ligado al declive material y estructural del mundo que habitamos. Frente a la complejidad y a los retos del presente, resulta más fácil centrar la atención en uno mismo, en nuestros miedos, ansiedades, preocupaciones o necesidades. El yo, al fin y al cabo, es un nuevo espacio de fuga.

Es así como acabamos subjetivando la realidad, las desigualdades y nuestros logros. Todo parece depender de nosotros mismos. Fascinados con la imagen que nos devuelve el espejo, seguimos buscando reconocimiento en nuestro propio reflejo, incapaces de constituirnos como sujetos en relación con los demás. Así, somos cada vez menos capaces de entender el mundo en el que vivimos o de identificar las causas

¹² Para un debate en profundidad en torno a la figura del narciso contemporáneo ver M. Colquhoun, *Narcissus in Bloom*, Londres, Repeater Books, 2023.

de nuestro malestar. Cada vez más aislados en burbujas de autorreferencialidad, incapaces de negociar ni gestionar las necesidades y deseos del otro. Nuestros pensamientos nos comen, nuestros miedos nos asolan, nuestra ansiedad no para de crecer. Hemos interiorizado uno de los principios fundamentales del neoliberalismo: todos somos empresas en competencia por su propio bienestar. Tenemos el mandato de ser felices y en ocasiones parece que el otro solo está allí para interferir en nuestro derecho a la felicidad.

Uno de los principios que sostiene la racionalidad neoliberal, como hemos mencionado, hunde sus raíces en el pensamiento utilitarista del siglo XVIII. Jeremy Bentham formuló una idea simple pero transformadora: para él, el objetivo de la vida humana es maximizar el placer y minimizar el dolor. De esta lógica, se desprende que la suma de las felicidades individuales debía conducir, por pura agregación, a la felicidad colectiva. Pero, por el contrario, el utilitarismo introdujo una ruptura profunda con las nociones previas de bien común: la moral y la política dejaron de medirse en términos de justicia o virtud y pasaron a evaluarse según su capacidad para producir bienestar individual. Curiosamente, tanto la máxima de buscar la felicidad de forma constante como esa nueva responsabilidad personal que asumimos sobre nuestro propio bienestar pueden acabar teniendo el efecto opuesto al que buscábamos: nos vemos así, de pronto, viviendo bajo el yugo de tener que ser nosotros mismos,¹³ de ser personas auténticas, de ser felices en un mundo que estructuralmente no está diseñado para contribuir al bienestar, sino a fomentar desigualdades y relaciones de poder asimétricas.¹⁴

¹³ Ver E. Espluga, *No seas tú mismo*, Barcelona, Paidós, 2021.

¹⁴ Sobre la búsqueda de la felicidad ver W. Davies, *La industria de la felicidad*, Barcelona, Malpaso, 2016; o B. Ehrenreich, *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*, Madrid, Turner, 2018.

La lógica de cálculo, que convierte el deseo en una variable cuantificable y la felicidad en un resultado mensurable, precede al modo en que el capitalismo neoliberal organiza hoy la vida. El sujeto contemporáneo, heredero de aquel paradigma, ya no busca solo vivir bien, sino optimizar su propia existencia: medir, comparar, registrar y mejorar cada aspecto de sí mismo. La felicidad se convierte en una tarea de gestión y el yo en un pequeño laboratorio de rendimiento. El principio de utilidad, que prometía armonizar el interés propio con el bienestar común, termina produciendo su contrario: una cultura de la competencia y del aislamiento; fragmentación y desconfianza en relación al otro. Cuanto más se nos persuade de que la felicidad depende únicamente de nuestra capacidad para maximizarla, más desconfiamos de los demás, a quienes percibimos como límites o amenazas. El otro pasa de ser un posible aliado a un probable rival. La lógica del conflicto acaba prevaleciendo sobre la lógica de la cooperación.

Frente al temor de que nuestra marca personal se quede anticuada, envejezca mal o deje de atraer la atención de posibles inversiones, parejas o seguidores, asumimos el marco imposible de la autosuperación permanente y, con ello, dedicamos todas nuestras energías y fuerzas a la gestión constante de un yo que no para de crecer. El viejo ideal ilustrado de la felicidad pública da paso así a una utopía solitaria de autorrealización. En nombre de la utilidad y del bienestar, hemos aprendido a mirarnos constantemente a nosotros mismos. En esta búsqueda perpetua de la felicidad, hemos empezado a desconfiar de los demás, a quienes percibimos como un límite para nuestros anhelos, deseos y posibilidades. En este marco, la articulación política se hace cada vez más difícil. No es coincidencia que las luchas de egos, las disputas por la visibilidad y la acumulación de capital simbólico hayan marcado las relaciones internas de gran parte de los partidos políticos que surgieron al calor de las movilizaciones del 15M. Fuera del marco institucional, la situación de los movimientos sociales

tampoco difiere gran cosa: las rencillas y las tensiones por la capitalización de la visibilidad y el reconocimiento marcan los espacios sociales, las cooperativas y otros entornos basados en el trabajo colectivo.

Evitando a los demás, o más bien compitiendo con ellos, nuestro particular espejo nos lleva a pensar que toda la existencia se concentra en un solo punto: ese monstruo que no deja de crecer llamado Yo. Así se consolidan fantasías de agencia y control, la ilusión de que podemos subordinar la vida a nuestros intereses, deseos e intenciones. No hace falta decirlo: esta fantasía tiene poco que ver con la realidad. El mundo en el que vivimos, caprichoso y volátil, está atravesado por desigualdades, injusticias y violencias que exceden por completo nuestra voluntad o nuestras preferencias individuales. Y si bien nuestro espejo nos devuelve una imagen de unidad, el mundo que habitamos se fragmenta y se polariza, al tiempo que nuestras comunidades se desintegran a pasos agigantados. Hay además otra consecuencia de esta neoliberalización de la subjetividad que ya parece inevitable: en unas sociedades cada vez más rotas e individualizadas, no solo competimos con los demás sino que, al final del día, tenemos que aguantarnos a nosotros mismos.

3. Declive, colapso, pifostio

La idea de emancipación universal no solo ha llegado a parecer anticuada, sino que la posibilidad misma de lograr algo más allá de la protección temporal de la comodidad individual parece una ilusión.

Asad Haider

Paradójicamente, cuanto más fragmentadas están nuestras sociedades y más individualizadas son nuestras vidas, la complejidad de los problemas a los que nos enfrentamos resultan menos abordables. Desde nuestras atalayas unipersonales resulta difícil luchar contra el cambio climático, el auge del pensamiento reaccionario o los peores efectos de un capitalismo cada vez menos productivo. La clausura del sujeto en su propio reflejo y el repliegue sobre su malestar ocurre, además, en un contexto histórico de agotamiento sistémico. No nos equivoquemos: existen causas objetivas para estar mal. El mundo está jodido.

No son pocas las voces que advierten que nos encontramos al borde del colapso, ya sea económico, climático o social. Tanto las visiones más apocalípticas de la izquierda, que anuncian el derrumbe del sistema, como las lecturas reaccionarias de la derecha, que hablan de un colapso civilizatorio o de una enorme crisis de valores, coinciden en una misma intuición: «Hay algo que va mal». La incertidumbre sobre el porvenir inspira dos interpretaciones posibles: por

un lado, la reaccionaria, que vuelve la mirada con nostalgia hacia un momento pasado en el que, en apariencia, los valores eran claros y nuestras vidas estaban ordenadas; y, por otro, la emancipatoria, que busca hacer de ese malestar un elemento transformador, la base política para inventar un futuro diferente.

Desde la década de 1970, con el auge del primer ecologismo, influido por ideas malthusianas y marcado por los debates en torno a los límites de crecimiento de la humanidad, la idea del colapso ha ido ocupando un creciente espacio en nuestros imaginarios. Los discursos de ciertos movimientos sociales se han poblado de relatos que hablan de un mundo finito, sobrepoblación, escasez de recursos y la necesidad de volver a vivir en armonía con el medio. El fallo de muchas de estas interpretaciones es que pone al ser humano y no al capitalismo como base de un problema que, en realidad, es indiferente a gran parte de los intereses o necesidades de las personas.

Las tres ecologías en peligro

Los indicadores que apuntan al agotamiento estructural del modelo capitalista son ya demasiados. Al mismo tiempo, la amenaza climática que se cierne sobre nuestro planeta se ha vuelto cada vez más tangible. Como si las tres ecologías que en su momento definiera el psicoanalista y filósofo francés Félix Guattari —la del yo, la del nosotros y la del mundo— se estuvieran erosionando simultáneamente,¹ nos enfrentamos a una crisis ecológica en el sentido estricto de la palabra: los diferentes sistemas que sostienen la vida están bajo amenaza. Si ya sabíamos que la realidad es interdependiente, ahora, además de saberlo, lo estamos experimentando de manera patente en nuestro día a día.

¹ Ver F. Guattari, *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-Textos, 1990.

Las ecologías de la persona andan revueltas. Los malestares individuales, los miedos, las inseguridades paralizantes y los trastornos mentales están hoy a la orden del día. Son pocas las personas que no acusan alguna forma de ansiedad, estrés, depresión o profundo temor ante una realidad que se percibe como incontrolable. En los países occidentales, el consumo de fármacos y antidepresivos se ha disparado, al igual que la proliferación de espacios y técnicas terapéuticas destinadas a aliviar las dolencias del yo.² Entre la población joven, el aumento sin precedentes de los trastornos alimentarios, de los diagnósticos de neurodivergencia y del nivel general de infelicidad es ciertamente preocupante.³ Por mucho que todos nuestros esfuerzos parezcan estar dirigidos a la búsqueda de la felicidad personal, esta se presenta como una meta cada vez más inalcanzable.⁴

La ecología del nosotros, es decir, los partidos políticos, las instituciones heredadas y los mercados, entre otros, tampoco parece operar hoy en pro del bienestar colectivo. Las tasas de desigualdad son cada vez más acuciantes y el nivel de

² Ver S. Yanatma, «Europe's mental health crisis: Which country uses the most antidepressants?», *Euro News*, 2022, disponible en <https://www.euronews.com/health/2023/09/09/europes-mental-health-crisis-in-data-which-country-uses-the-most-antidepressants>, último acceso 21 de febrero de 2026.

³ Ver Alexander M. Fassmer, Kathrin Wandscher, Aida Bedri, Kathrin Jobski, Luise Poustka, Christian J. Bachmann, y Falk Hoffmann, «Change of Antidepressant Utilization in Children, Adolescents and Young Adults in Europe before and during the COVID-19 Pandemic: A Systematic Review», *European Child & Adolescent Psychiatry*, 2025.

⁴ Torkild Thanem y Hadar Elraz, «From Stress to Resistance: Challenging the Capitalist Underpinnings of Mental Unhealth in Work and Organizations», *International Journal of Management Reviews*, núm. 24: 4, 2022, pp. 577-598.

polarización política hace difícil imaginar pactos o consensos capaces de garantizar cierta estabilidad social. Si bien recelamos, con razón, de las instituciones históricas (la familia, la iglesia, los sindicatos o los partidos tradicionales), también parece que somos incapaces de diseñar nuevas formas de organización que nos permitan albergar la sensación de que tenemos agencia y capacidad de intervención sobre nuestros contextos inmediatos. Por otra parte, la proliferación de guerras y conflictos armados, que estallan al mismo ritmo en el que se erosionan las instituciones internacionales, configuran una geopolítica marcada por la hostilidad y la desconfianza generalizada.

Por último, la crisis climática no deja de agravarse: los fenómenos meteorológicos extremos, la acidificación de los océanos, la pérdida acelerada de biodiversidad, junto con la desigualdad en el acceso a los recursos básicos y las migraciones climáticas resultantes están transformando nuestra realidad a pasos agigantados. La ecología-mundo —y con ella las tres ecologías que, como señalaba Félix Guattari, están profundamente interconectadas— no se nos presenta bajo un horizonte halagüeño.

En pocas palabras, el capitalismo extractivista muestra unas tasas decrecientes de productividad, al tiempo que saquea nuestras vidas, nuestras comunidades y los entornos naturales que habitamos. Existe una correlación directa entre el modelo de explotación que hemos desarrollado y los devastadores efectos materiales que este produce sobre el mundo que compartimos. La crisis climática es una crisis del capitalismo y de su afán por expoliar cualquier recurso natural. A pesar de los peores delirios del humanismo, las personas no somos más que un recurso dispuesto a ser explotado por el capital.

Economía mundo: vidas baratas, precariedad y no tendrás casa en tu puta vida

Autores con una larga tradición activista como Corsino Vela o Emmanuel Rodríguez coinciden en que el capitalismo se halla en fase terminal y que gran parte de los malestares sociales a los que nos enfrentamos reflejan ese agotamiento.⁵ En el capitalismo, no hay cuenca productiva, comunidad creativa, recurso ni discurso que no sea rápidamente cooptado y puesto a producir. En su libro *El fin de nuestro mundo*, Rodríguez señala que el mundo natural y el sistema económico mediante el que este se organiza no están ni separados ni escindidos el uno del otro. Aunque se nos presentan como dos realidades diferentes, la sucesión de siglos de capitalismo extractivista ha tenido un notable impacto sobre los sistemas climáticos y la biosfera.

Citando al historiador estadounidense Robert Brenner, Rodríguez defiende que la crisis de la década de 1970 marcó el inicio de un prolongado declive de la rentabilidad industrial y que las posteriores estrategias neoliberales —contracción salarial, deslocalización, financiarización— no resolvieron la crisis, únicamente la postergaron. Estamos viviendo así un lento pero inevitable declive que se manifiesta a través de la reducción de los márgenes de beneficio. Sin espacio para crecer, el capital se ve obligado a incrementar los niveles de explotación. Por otra parte, la concentración de la riqueza en manos de cada vez menos personas contrasta con el proceso de automatización y robotización que impulsa la «excedentarización» de gran parte de los trabajadores manuales. Esto genera tanto una polarización sin precedentes entre ricos y pobres, como esa sensación de que vivimos en un sistema

⁵ Ver C. Vela, *En la línea de quiebra. Crisis estructural y mentalidad en la sociedad de consumidores*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2024 o E. Rodríguez, *El fin de nuestro mundo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2025.

completamente roto. Estamos jugando a un Monopoly sin reglas y con la banca como principal rival.

Este doble ciclo de destrucción, señala Rodríguez, genera sus propios monstruos: magnates tecno-solucionistas que confían en que la modernidad puede prolongarse indefinidamente a través de la innovación tecnológica; reformistas de izquierdas que intentan paliar los peores efectos de la debacle mediante políticas públicas; negacionistas climáticos que niegan lo evidente para no enfrentarse a lo inevitable; neorreaccionarios que fantasean con pasados blancos idealizados en los que todavía se creía que controlar la realidad era posible; personas que, por conscientes que sean de la problemática, no están dispuestas a modificar lo más mínimo sus vidas; además de expertos en catástrofes y tertulianos que todo lo saben. Como reacción a todo ello, muchos se refugian en una suerte de «nihilismo dulce», replegados sobre su malestar personal y su sufrimiento ante la devastación.

Como trasfondo de todo esto, crece la sensación de que la vida es cada vez más barata. Como hemos dicho, a falta de nichos de crecimiento, de nuevas fronteras para su expansión, de capacidad para incrementar la productividad, el capital se ve obligado a exprimir cada vez más el suelo, el trabajo, la naturaleza y, en definitiva, nuestras vidas. Asistimos así a un abaratamiento general de la vida, que modela la existencia de las personas en todas partes del mundo. Jason Moore, que acuñó en su momento la noción de «naturalezas baratas», ha analizado ampliamente esta incesante necesidad de una casi total gratuidad de los alimentos, fuerza de trabajo, energía y materias primas a fin de que las empresas que los explotan puedan incrementar sus márgenes de beneficio.⁶ Frente a este modelo depredador, los bosques, los ríos, los animales e incluso las personas, cada vez valemos menos. No hay fuente de

⁶ J. W. Moore, *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020.

valor, recurso, persona o animal que pueda escapar a la lógica de apropiación del capital. Todo pasa por la trituradora de la ley abstracta del valor.

La crisis del valor se manifiesta hoy en forma de precariedad, insignificancia o incluso excedencia frente a un mundo voraz. Esta crisis moldea también nuestras vidas y contribuye a que las percibamos como poco significativas. Así, por ejemplo, la dificultad cada vez mayor para acceder a la vivienda se ha convertido en un factor central de inestabilidad. Por abstracto que sea el capital financiero, su impacto sobre la vivienda tiene profundos efectos materiales para quienes, sencillamente, intentamos vivir en una. Las personas no podemos dejar de «consumir» ese bien llamado vivienda, pese a que, en la actualidad, en España, el precio del alquiler supone alrededor del 47 por ciento del salario bruto promedio. Esta cifra varía notablemente según la comunidad autónoma: en Madrid asciende al 71 por ciento y en Cataluña al 64, los porcentajes más elevados del país. En el contexto europeo, la situación es similar: en Roma, el alquiler representa cerca del 65 por ciento del salario medio; en Londres, alrededor del 75 por ciento; y en Lisboa, posiblemente la ciudad más tensionada del continente, alcanza un 116 por ciento, en este caso el salario medio no basta para cubrir el coste de un apartamento.⁷

La sensación de inestabilidad habitacional contribuye a que las vidas se experimenten como materia frágil. La amenaza permanente de desarraigo, la imposibilidad de construir vínculos sólidos con los vecinos o con un barrio o territorio concreto, alimenta una creciente percepción de inseguri-

⁷ Véase S. Yanatma, «Can you afford to live here? Europe's cities ranked by rent-to-salary ratio», *Euro News*, 2025, disponible en <https://www.euronews.com/business/2025/07/22/can-you-afford-to-live-here-europes-cities-ranked-by-rent-to-salary-ratio>, último acceso 21 de febrero de 2025.

dad vital. Nos cuesta proyectar nuestras vidas en el tiempo porque la base misma de nuestra cotidianidad, el hogar, se encuentra siempre bajo amenaza. Como señala el activista e investigador Jaime Palomera, «el alquiler se convierte en una manera de secuestrar, a través de la propiedad del suelo, una parte importante de la riqueza y del bienestar colectivo».⁸ Cuanto mayor es el porcentaje de nuestros sueldos destinado a la vivienda, menos recursos nos quedan para sostener la vida común: abrir espacios autogestionados, proyectos políticos o asociaciones culturales. Por otra parte, el alto precio de los alquileres impacta directamente en cómo habitamos nuestros barrios, cada vez tenemos menos margen para tomar una caña en el bar de la esquina, comprar un libro en la librería del barrio o salir a cenar con amigos el fin de semana. Los altos precios de la vivienda no solo erosionan así el bienestar individual, sino que también debilitan el tejido social e imposibilitan la continuidad de determinadas formas de vida. Cada vez dedicamos más tiempo únicamente a mantener un espacio para poder habitar. Cada vez trabajamos más para poder asegurar el derecho a un techo que nos permita descansar mínimamente antes de seguir trabajando.

Vivimos además en espacios ridículamente pequeños, lo que limita las posibilidades de articular formas de vida no normativas y determinar el tipo de vidas que podemos experimentar. La cultura se estrecha, la pérdida de espacios de vida, tanto públicos como privados, tiene un claro impacto en la creación y la participación cultural. Apenas hay sitios asequibles donde las personas podamos juntarnos para ensayar, debatir o imaginar alternativas de vida. Y la escasez de lugares en los que aprender a convivir y negociar con el otro afecta directamente al tipo de imaginarios y relatos que se pueden crear. La falta de espacios de convivencia, la lenta

⁸J. Palomera, *El secuestro de la vivienda: Por qué es tan difícil tener casa y cómo esto puede romper la sociedad*, Madrid, Península, 2025, p. 34.

desaparición de prácticas comunitarias y la reducción del tamaño de las viviendas contribuyen, de este modo, a que nuestras vidas estén cada vez más aisladas. El tejido asociativo se diluye y, con ello, la capacidad de preservar la identidad de unos barrios y pueblos que se ven asediados por los intereses financieros e inmobiliarios que poco contribuyen al bienestar de sus vecinos.

Este planteamiento no tiene la voluntad de romantizar o de lamentar nostálgicamente la desaparición de ese «tercer lugar», que postulara el sociólogo estadounidense Ray Oldenburg en su libro *The Great Good Place*. No se trata de defender un ágora pública neutra —más allá de los lugares de socialización que configuran el hogar (primer lugar) y del espacio de trabajo (segundo lugar)— en el que las personas al encontrarse aprenden a convivir y a construir una vida cívica. La gestión de estos espacios comunes, ya sean centros sociales, espacios okupados, asociaciones o locales más informales, habitualmente exigen aprender a convivir con diversos conflictos internos y externos, con asimetrías heredadas y con presiones políticas o urbanísticas que no son fáciles de sobrellevar. Con todo, es importante recalcar que si bien la posibilidad de experimentar, de trastear, de improvisar o de perder el tiempo han sido siempre cruciales para la creatividad y para la innovación social, lo cierto es que en la actualidad son pocas las personas que pueden permitirse perder el tiempo con solvencia.

El encarecimiento del suelo contribuye también a intensificar la precariedad material en la que transcurren nuestras vidas. La experiencia individual de esta precariedad se vive como una constante falta de seguridad, una persistente sensación de incertidumbre respecto al futuro y al caos generalizado. El resultado es profundamente debilitador: nos hundimos en la sensación de que no tenemos ninguna capacidad, ninguna agencia, para intervenir en nuestro entorno.

Ciertamente, la precariedad tiene una dimensión objetiva —nuestros salarios son bajos, los mecanismos de protección social se están erosionando, la salud colectiva se resiente—, pero también una dimensión subjetiva, en tanto produce una serie de emociones y predisposiciones afectivas muy determinadas. Podríamos, entonces, definir la precariedad como el efecto combinado de los aspectos más nefastos, objetivos y subjetivos, que pesan sobre nuestras vidas.⁹ El abaratamiento constante de la vida, necesario para que el capitalismo prospere, nos afecta personalmente y nos produce como sujetos. La asimilación de la incertidumbre determina nuestras vidas, en un mundo en el que el salario ya no garantiza una buena vida.

La precariedad se vive como desasosiego, miedo e impotencia. En sistemas económicos como el capitalismo neoliberal, altamente financiarizado y sostenido por circuitos internacionales opacos e inescrutables, los marcos de referencia que nos permitirían comprender lo que ocurre se disuelven. La incapacidad para dar sentido a nuestra experiencia nos lleva a replegarnos, a centrarnos en lo que todavía parece estar en nuestras manos, a intentar, al menos, tomar el control de los pocos aspectos de la vida que todavía parecen accesibles. Frente a la abstracción, nos volcamos sobre lo concreto: el bruxismo, los dolores de cabeza, el agotamiento o la infelicidad.

Decíamos antes que subjetivamos la realidad para hacerla habitable, sostenible. Y, en sociedades cada vez más desiguales, injustas y abstractas, el yo constituye el último resquicio de aparente continuidad y control. Nos volcamos, de este modo, sobre lo único que nos produce cierta certeza, el hecho de que somos y que, en general, no estamos muy bien. El

⁹ Para un debate más en profundidad ver *Precarias a la Deriva, A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

miedo, la soledad y la inseguridad se han vuelto emociones prácticamente basales, que estructuran la vida cotidiana. Para enfrentarlas, nos concentramos en actividades que dependen, o creemos que dependen, de nosotros: bailamos la revolución que no hacemos, leemos libros sobre el cansancio y el agotamiento que apenas explican sus causas estructurales y nos refugiamos en narrativas emotivas que nos permiten conectar, aunque sea de forma vicaria, con las emociones de los demás, ya que apenas compartimos espacios físicos donde hacerlo.

En la disonancia cognitiva que habita el espacio entre el «todo depende de ti» y la enajenación que impide comprender las causas materiales de nuestro malestar, emerge una ansiedad constante. El monstruo llamado Yo te dice que puedes controlar tu vida, pero los mares por los que navegamos son tan inciertos e impredecibles que nuestro timón bien podría ser nada más que atrezzo.

La captura del malestar

En su extenso libro *Los orígenes del totalitarismo*, la filósofa alemana Hannah Arendt ensayaba una idea: el aislamiento y la atomización de los individuos en las sociedades modernas son condiciones que hacen posible y pueden conducir al totalitarismo. Escribía: «Lo que prepara a los hombres para la dominación totalitaria en un mundo no totalitario es el hecho de que la soledad, que antes era una experiencia límite —que solía sufrirse solo en ciertas condiciones sociales marginales, como la vejez—, se ha convertido en una experiencia cotidiana para las masas cada vez más numerosas de nuestro siglo».¹⁰ No cabe duda de que es mucho más fácil que afectos como el miedo, la inseguridad o la impotencia se expandan en sociedades muy fragmentadas, antes que en comunidades

¹⁰ H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1976, p. 478.

que disfrutaban de vínculos fuertes y buen arraigo. Por eso, la incertidumbre, la sensación de amenaza y la soledad —o más bien la incapacidad de habitar esas sensaciones—, son factores que llevan a buscar liderazgos fuertes, a delegar en gobiernos firmes.

Ahora bien, aunque no podamos considerar la atomización social y la soledad personal como las causas únicas del auge de los gobiernos totalitarios y los movimientos de extrema derecha, ambos fenómenos nos ofrecen una pista clara: el malestar colectivo puede ser fácilmente canalizado hacia posiciones políticas reaccionarias. Los momentos históricos marcados por el miedo y la incertidumbre constituyen un terreno fértil para el surgimiento de posturas reactivas, que descargan nuestra sensación de confusión e incertidumbre en un líder fuerte, capaz de imponer un «orden» claro y comprensible. La individualización extrema que caracteriza nuestro tiempo refuerza la sensación de fragilidad e inestabilidad que atraviesa nuestras vidas y, como veremos, el monstruo llamado Yo, pese a ocupar mucho espacio, en realidad está muy solo.

En unas sociedades fragmentadas, el riesgo se individualiza y las injusticias estructurales se acaban experimentando como afrentas personales, casi como enfermedades particulares. El malestar, como advirtió con agudeza el pensador británico Mark Fisher,¹¹ puede ser privatizado, pero también puede ser redirigido políticamente. Puede vivirse como fracaso personal, o bien politizarse, ya sea hacia posturas reaccionarias o hacia demandas de mayor justicia y emancipación.

La ola reaccionaria que hoy recorre el mundo se alimenta precisamente de ese malestar: de la pesadumbre de unos sujetos tristes, enfadados y reactivos; de la desazón de unas personas que no logran dar sentido a sus vidas; del vacío de unos trabajadores que se sienten excedentes en un sistema que

¹¹ M. Fisher, *Realismo capitalista*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016.

los considera reemplazables; de la perplejidad de los hombres descolocados ante el avance del feminismo; del desasosiego de los jóvenes que anhelan límites y marcos de sentido; de las carencias de todos aquellos a quienes la promesa de prosperidad del capitalismo nunca termina de alcanzar.

En el próximo capítulo voy a tratar de exponer cómo se gestó esta ola reaccionaria y cuáles son los orígenes históricos y políticos de este fenómeno global. Veremos también cómo los conflictos internos y la incapacidad de la izquierda para generar imaginarios de deseo han pavimentado el camino por el que hoy transitan las extremas derechas y las posturas reaccionarias contemporáneas.

4. Contracultura de derechas

Tengo claro que no quiero ser como tú.

Extremoduro

*The policeman in the street is why we need a revolution;
the policeman in your head is why it doesn't happen.*

Red Therapy Collective

Uno de los fenómenos que quienes nos dedicamos a la enseñanza constatamos a diario en las aulas y que llama especialmente la atención, es la cantidad de tiempo que los jóvenes dedican a mirar y compartir contenidos generados en redes por partidos o espacios vinculados a la extrema derecha. Se trata de un fenómeno que como se explicaba en la introducción a este libro, va acompañado de gestos, comportamientos y comentarios que hace tan solo unos años hubieran resultado impensables en un espacio educativo. Los estudiantes impugnan, de forma desafiante, los contenidos de unas asignaturas sobre las que aún no han adquirido conocimientos; bloquean debates que, desde su sesgo personal, consideran sesgados, y llevan al aula argumentos precalentados al calor de teorías conspirativas y discursos reaccionarios. Este no es un fenómeno superficial o anecdótico sino, como indican encuestas recientes, una muestra más del

viraje hacia la derecha de la juventud y, de forma específica, de los hombres jóvenes.¹

Se está configurando una suerte de contracultura de derechas que se jacta de desafiar la complacencia moralista de los medios generalistas y de impugnar la corrección política, con la pretensión de decir las cosas «tal y como son de verdad». Si, como planteaba, el clima de malestar generalizado —marcado por la precariedad y la incertidumbre, los conflictos interpersonales y la dificultad para comprender y navegar dinámicas socioeconómicas cada vez más abstractas— constituye el caldo de cultivo ideal para el auge de movimientos reaccionarios, poco puede extrañarnos que las derechas más radicales crezcan y ganen fuerza.

Ciertamente, el espacio de la extrema derecha, lejos de ser homogéneo y coherente, involucra ideas y posicionamientos diversos, pero esto se puede interpretar como una demostración de una notable capacidad para aglutinar perfiles sociales distintos, que buscan respuestas simples y contundentes a su malestar. En la tradición de los estudios culturales, lo que interesa analizar es el proceso de construcción de esta contracultura de derechas, capaz de instaurar imaginarios y aspiraciones para una generación de personas jóvenes, desencantadas tanto con los moralismos ramplones, como con los

¹ Ver K. Adler, «Los datos indican que muchos jóvenes votarán a la ultraderecha en las elecciones europeas, ¿qué se puede esperar?», *BBC NEWS*, 9 de junio de 2024, disponible en <https://www.bbc.com/mundo/articles/c199p4jr8po>, último acceso 21 de febrero de 2026 o «Aumenta la brecha entre hombres y mujeres jóvenes en el voto a la extrema derecha en Europa», *La Vanguardia*, 7 de mayo de 2025, disponible en <https://www.lavanguardia.com/vida/20250507/10654721/aumenta-brecha-hombres-mujeres-jovenes-voto-extrema-derecha-europa.html>, último acceso 21 de febrero de 2026.

relatos revanchistas que en la actualidad sostienen amplios sectores de la izquierda.

Como bien explica la periodista y activista Nuria Alabao en su libro *Las guerras del género*, la derecha radical aún a diferentes corrientes de pensamiento reaccionario que en algunos puntos muestran claras divergencias, pero que se caracterizan por compartir un «uso intensivo y manipulador de las nuevas tecnologías y la propaganda política basada en conspiraciones y *fake news*; su antielitismo de carácter populista o sus propuestas autoritarias e iliberales y sobre todo su carácter disruptivo para el sistema político, el hecho de que se presenten como antisistema o incluso como revolucionarios».² La derecha radical enarbola, a su vez, una serie de valores muy marcados, que se caracterizan por una vuelta a referentes como la familia y la importancia de la religión como vehículo moral y por su rechazo a todo lo que suene a feminismo, a derecho al aborto o a disidencias de sexo y género. La consolidación de esta derecha radical supone así el afianzamiento de un movimiento que se empezó a articular a finales de la década de 1960 como respuesta a los cambios sociopolíticos que tuvieron lugar en esos años.

Pese a que podría parecer un fenómeno reciente, el inicio de la ola reaccionaria puede situarse en el surgimiento de la denominada «nueva derecha» estadounidense, que se articuló como contrapeso a los movimientos políticos, sociales y culturales asociados a mayo del 68. No obstante, la apelación a esa fecha icónica a menudo tiene el efecto de oscurecer la pluralidad de las luchas emancipatorias y de los movimientos antagonistas que, en distintas partes del mundo, comenzaron a desplegarse como respuesta al agotamiento del capitalismo de corte fordista, por un lado, y a la persistencia del orden colonial y patriarcal, por otro. Junto

²N. Alabao, *Las guerras de género. La política sexual de las derechas radicales*, Pamplona, Katakarak, 2025, p. 23.

a las revueltas obreras y estudiantiles francesas, en Estados Unidos emergieron con fuerza los movimientos por los derechos civiles, el rechazo a la guerra de Vietnam y el auge de la contracultura y el hippismo.

Las revueltas estudiantiles estallaron en gran número de campus de todo el mundo: en Berkeley en 1964 y 1969, en México en 1968 o en Japón, con las ocupaciones de la Universidad de Tokio. A estas luchas se sumaron la radicalización obrera en Italia, durante el llamado «Otoño Caliente», y en Estados Unidos el surgimiento del movimiento chicano, la visibilización de las culturas gays y lésbicas tras los disturbios de Stonewall, la consolidación de la segunda ola feminista, así como revolución sexual visibilizada con el denominado «verano del amor» de 1967. En paralelo, las luchas anticoloniales en Argelia, Angola, Mozambique, Vietnam o Guinea-Bissau, junto con la articulación internacionalista de la Tricontinental de La Habana, ampliaron los horizontes de la emancipación a escala global. En conjunto, estas experiencias no solo cuestionaron el capitalismo fordista y la dominación colonial, también inauguraron nuevas formas de organización política, cultural y subjetiva que marcaron profundamente la segunda mitad del siglo XX.

La gran diferencia entre aquel momento histórico y otros momentos de revueltas o tensiones sociales ocurridos anteriormente durante el siglo XX es que la mayoría de estos movimientos civiles, estudiantiles y contraculturales fueron impulsados por jóvenes de clase media; es decir, por un sector social con acceso a la educación universitaria, que había acumulado capital cultural y que se rebelaba contra la monotonía del trabajo corporativo y la organización social articulada en torno al mismo. A diferencia de las subculturas que analizarán los estudios culturales de la Escuela de Birmingham, no se trataba de jóvenes de clase trabajadora que se resistían

a la integración en la vida laboral fabril.³ Aquí, el conflicto no giraba únicamente en torno al trabajo. El analista cultural Theodore Roszak, que acuñó el término «contracultura» y lo popularizó en su libro de 1969 *El nacimiento de una contracultura*, ya daba cuenta de este fenómeno. Escribe: «Un análisis marxista clásico nunca hubiera podido entrever que la tecnocrática América fuese capaz de producir un elemento potencialmente revolucionario entre su propia juventud. La burguesía, en lugar de descubrir a su enemigo de clase en las fábricas, lo encuentra [...] encarnado en sus propios hijos mimados».⁴ Roszak apuntaba así a una de las características que acompañó a los fenómenos de la contracultura tanto en Estados Unidos como en otros lugares: la tensión entre las demandas de grupos obreros o colectivos subalternos, que exigen mejoras salariales, derechos o acabar con las desigualdades estructurales, y las demandas de transformación de la subjetividad, que caracterizó a los estudiantes universitarios, los hippies, los beatniks y otros sujetos de clase media.

De hecho, si bien era frecuente que la izquierda de corte marxista coincidiera en manifestaciones y eventos con sujetos contraculturales, sus demandas no eran exactamente las

³Si bien es cierto que existió una diferencia notable en la composición de clase entre los miembros de las subculturas clásicas (rockers, teddy boys, skins, mods, etc.) y las primeras olas contraculturales, a medida que este último fenómeno fue creciendo, puede resultar reduccionista asumir que todas las personas que participaron en la contracultura procedían de la clase media. Dado que se trató de un proceso que adoptó formas muy distintas en enclaves geográficos diversos, pueden observarse cambios significativos entre distintos países. Aun así, no es posible comprender el crecimiento de la contracultura sin atender al auge sin precedentes de jóvenes de clase media desencantados con el sistema social y económico.

⁴T. Roszak, *El nacimiento de una contracultura*, Barcelona, Kairós, 1970, p. 58.

mismas. Para los jóvenes contraculturales la resistencia se dirigía contra la tendencia a la homogeneización, a la «rigidez social» o a la represión sexual, que Marcuse caracterizó en *El hombre unidimensional*.⁵ Se trataba, en este sentido, de formas de resistencia mucho menos articuladas políticamente. Como argumentan Hall y sus colegas, «los grupos de clase media, con su desafiliación pública, su ataque ideológico a la “buena sociedad”, su incesante búsqueda de placer y gratificación, etc., fueron interpretados como una acción más consciente y deliberada para minar la estabilidad social y moral».⁶ Dio comienzo así un movimiento global que ponía en crisis no solo ciertas estructuras de trabajo, sino también las subjetividades y las formas de vida derivadas de este sistema productivo.

De las subculturas a la contracultura

Desde sus orígenes, muchos movimientos se han rebelado o resistido a los peores efectos del capitalismo. Acabada la Segunda Guerra Mundial en 1945, personas jóvenes de clase trabajadora de Europa y EEUU, empezaron a desafiar su destino social y laboral. Más allá del canon del sindicalismo más convencional, estos grupos se identificaban entre sí por pequeños gestos o rituales. Gorras ladeadas, corbatas desataadas, pantalones ceñidos, etcétera, sirvieron como marcadores de diferencia, con ello introdujeron también una nueva gramática de la disidencia obrera. Por lo general, estos jóvenes se resistían a ser incorporados al mundo del trabajo fabril; performaban a través del estilo su desencanto con su destino prefijado. Punks, mods, rockers, skinheads... empezaron a hacerse notar en el espacio público, exagerando su apariencia, mientras producían nuevas formas de sociabilidad. Con ellos,

⁵ H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Madrid, Austral, 2016.

⁶ S. Hall y T. Jefferson, *Rituales de resistencia: subculturas juveniles en la Gran Bretaña de posguerra*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2014, p. 139.

aparecieron nuevos espacios de ocio articulados en torno a las nuevas escenas musicales, los mercadillos y los circuitos de consumo alternativos, las revistas y los fanzines, así como los festivales o las ferias en los que estos jóvenes subculturales podían juntarse y, en ocasiones, pelearse. Las subculturas juveniles de clase obrera fueron recibidas con desdén por una sociedad que no dudó en azuzar el pánico moral. Los llamativos titulares en los medios de comunicación reflejaban su incapacidad para entender el nuevo fenómeno.

Estas nuevas formas de organización e identificación social construyeron un laboratorio de politización juvenil y sentaron las bases estéticas de la contracultura de 1968, cuyos integrantes hicieron suya la idea de estilo como forma de disidencia social. No obstante, las contraculturas, a diferencia de las subculturas obreras previas, borraron todo vestigio de la cultura de clase de sus nuevos imaginarios. Para entender esta transformación es importante dar cuenta de cómo el sujeto central de la contracultura, a diferencia del sujeto subcultural, ya no es un sujeto de clase trabajadora, sino que pertenece a las crecientes clases medias que se han ido consolidando desde mediados de la década de 1950. En ese sentido, como argumentan Hall y Jefferson: «Las subculturas de clase trabajadora son estructuras colectivas claramente articuladas, muchas veces, casi bandas. La contracultura de clase media es más difusa, menos centrada en el grupo, más individualizada».⁷ La irrupción de la contracultura cambió, a gran escala, el terreno político y social; en tanto movimiento de disidencia social ya no se articulaba en torno a la clase, sino que ponía el acento en la libertad individual y la vindicación de derechos experienciales, como la creatividad o la felicidad.

Tal y como se ha comentado ya, cuando los sistemas sociales y los modelos económicos imperantes se tensan, acaban surgiendo nuevas configuraciones subjetivas, imaginarios que

⁷ *Ibidem*, p. 122.

buscan dotar de sentido a una coyuntura inédita. Y, efectivamente, durante el periodo de crisis generalizada del capitalismo fordista y los regímenes coloniales sobre los que este se sustentaba apareció una nueva corriente global de experimentos y ensayos, de nuevas formas de organización social y modelos de vida. Como explica Alabao, «todos estos episodios presentaron un fuerte componente de insurrección cultural, antiautoritaria e interdisciplinaria, ya que efectivamente se trataba de una revuelta en el campo de los valores».⁸ Esta explosión social estuvo acompañados por la aparición de libros, canciones, cómics, fanzines, películas, emisoras de radio independientes, performances, tendencias de moda o espacios alternativos, abiertos a explorar nuevos imaginarios y consolidar nuevos registros sensibles que permitían trasladar las hipótesis políticas a nuevas formas de vivir y sentir la realidad. Esta nueva ecología social fue bautizada con el término general de contracultura y sirvió para dar voz y materializar las aspiraciones e imaginarios de unas generaciones descontentas con los valores y formas de vida heredados. Pese a desarrollarse en diferentes contextos y encarnarse en movimientos culturales heterogéneos, la contracultura produjo un notable impacto sobre las instituciones tradicionales.

Roszak veía en este fenómeno «una cultura tan radicalmente desafiliada o desafecta a los principios y valores fundamentales de nuestra sociedad que, a muchos, no les parece siquiera una cultura, sino que va adquiriendo la alarmante apariencia de una invasión bárbara».⁹ Efectivamente, los jóvenes contraculturales parecían atentar contra el orden social establecido, con su salvaje denuncia de sus principales instituciones y sus marcos morales y valores hegemónicos.

⁸ N. Alabao, *Las guerras de género. La política sexual de las derechas radicales*, Pamplona, Katakarak, 2025, p. 42.

⁹ T. Roszak, *El nacimiento de una contracultura*, Barcelona, Kairós, 1970, p. 48.

A ojos de muchos, empezó así a configurarse una suerte de bárbaro monstruo de dos cabezas: por un lado, la nueva izquierda, colectivos como el Black Panther Party y nuevas formas de activismo social; y, por otro, la heredera de la cultura beat, la bohemia y el nomadismo, encarnada en beatniks y hippies. Este monstruo bifronte puso en jaque la normatividad del trabajo asalariado, la educación universitaria, la identidad sexual y las formas tradicionales de convivencia. Asambleas políticas convivían con rituales colectivos de ingesta de LSD. Las manifestaciones contra la guerra de Vietnam se convocaban en paralelo a las orgías de experimentación y liberación sexual.

Según el historiador de las ideas francés François Cusset: «Uno de los signos más fiables de que se trataba de un periodo emancipador era el hecho de que la producción cultural era inseparable de un proyecto político y de ciertos colectivos sociales».¹⁰ Por ejemplo, la organización del festival de Woodstock en 1969 quería enviar un mensaje muy claro: frente a los valores corporativos y la dinámica belicista de la Guerra Fría, la paz y el amor podían ser los pilares centrales de un evento que reunía a decenas de miles de participantes. Por su parte, la producción de películas filmadas fuera del sistema de Hollywood, como *Easy Rider*, inauguró un nuevo ámbito para el cine independiente y esto marcó un antes y un después en el sector. Del mismo modo, la aparición de editoriales y medios *underground* como *East Village Other* o *City Lights Press*, contribuyó a popularizar cómics disidentes —como los firmados por Robert Crumb— y a dar a conocer obras polémicas como los libros de Henry Miller, poemas como *Aullido* de Allen Ginsberg o los textos de Herbert Marcuse, Abbie Hoffman o Angela Davis. Se

¹⁰ F. Cusset, *French Theory. How Foucault, Derrida, Deleuze & Co. Transformed the Intellectual Life of The United States*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2008, p. 20.

fue tejiendo así una densa trama de espacios, infraestructuras y medios capaces de sostener la explosión cultural y, al mismo tiempo, dar voz a las nuevas formas de entender la política y la vida que se estaban ensayando.

Más allá de Estados Unidos, el espíritu de la contracultura se extendió también por gran parte del mundo, adoptando formas diversas en función de los contextos políticos y culturales de cada país. En el ámbito europeo, por ejemplo, el cine de Jean-Luc Godard en Francia o de Pier Paolo Pasolini en Italia reflejó, desde distintos registros, las tensiones entre deseo, política y crítica social. En Reino Unido, la psicodelia de grupos como Pink Floyd inauguró una estética que pronto encontraría resonancias en lugares como Japón con Flower Travellin' Band o Brasil, donde el movimiento Tropicalia combinó experimentación sonora y denuncia política. También el movimiento hippie, surgido en San Francisco, extendió su imaginario de libertad, comunas y espiritualidad oriental por ciudades y enclaves de todo el mundo.¹¹ En el londinense Portobello Road Market florecieron los mercadillos callejeros y las casas okupadas; Marrakech se convirtió en punto de paso de las rutas psicodélicas; e Ibiza, Mallorca y Menorca en refugios para artistas, músicos y viajeros que buscaban escapar de las crecientes urbes españolas y de los últimos estertores del franquismo.

Como bien explica el editor y activista Francisco Gaitán, «la influencia de la cultura hippie, el uso recreativo de las drogas, la aparición de nuevas formas de expresión en la escritura,

¹¹ El fenómeno de las comunas de vida alternativa fue especialmente notable en Estados Unidos. Entre 1965 y 1972 se calcula que se establecieron unas diez mil comunas, en las que llegaron a vivir unas setecientas cincuenta mil personas. Ver F. Turner, *From counterculture to cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the rise of digital utopianism*, Chicago, University of Chicago Press, 2008, p. 32.

el teatro, el cine y la música tuvieron un fuerte impacto en las nuevas generaciones. La revolución subjetiva protagonizada por la juventud desbordó el terreno de la fábrica como lugar privilegiado del antagonismo político.¹² Para bien o para mal, la clase y el trabajo dejaron de ser el eje central en torno al cual se articulaban el descontento y el antagonismo social. Este fue el germen de lo que posteriormente se denominarían los «movimientos sociales»: espacios de contestación política articulados en torno a ejes de opresión específicos que, si bien en ocasiones incluían cuestiones vehiculadas por la clase o el trabajo, incorporaban también factores como el género, la raza, el capacitismo, la neurodivergencia, el ecologismo o la identidad. Una de las ideas centrales de la contracultura giraba precisamente alrededor de la existencia de un «yo auténtico» al que había que dar espacio y voz.¹³ Ese nuevo sujeto político ya no se identificaba con la tradicional figura del obrero; se empezó así a tomar conciencia de la multiplicidad de ejes de opresión que atraviesan la vida de las personas.

Este desplazamiento produjo una ruptura relativa entre unos espacios y movimientos que seguían defendiendo la lucha colectiva en torno al trabajo y los medios de producción como razón de ser de su militancia y otros que apostaban por la transformación personal y el ensanchamiento de las posibilidades de la subjetividad más allá de la norma. Los nuevos movimientos sociales intentaron dar respuesta a estas tendencias políticas que por inercia tendían a distanciarse. Muchos de ellos recogían exigencias y demandas nacidas al calor de la contracultura y de los conflictos surgidos a finales de la década de 1970. Sin embargo, al centrarse en ejes de

¹² F. Gaitán Pérez, «El declive de los movimientos sociales», *Cuadernos de Estrategia. Crítica de los movimientos sociales*, núm. 4, 2025, p. 16.

¹³ Ver D. Graeber y D. Wengrow, *El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad*, Barcelona, Ariel, 2022.

opresión específicos o al priorizar las llamadas luchas de reconocimiento por encima de las luchas por la redistribución,¹⁴ en ocasiones terminaron colocando las necesidades y males-tares del yo en el centro de su análisis político, sin atender a la condición estructural de los problemas. «Los movimientos sociales aparecen así no solo como la figura por antonomasia de la crítica práctica en la época neoliberal», como apuntaba Emmanuel Rodríguez, «sino también como un particular dispositivo de integración política y social de determinadas demandas».¹⁵ De esta manera, con el surgimiento de la contracultura nació también un conjunto de tendencias políticas que, a la larga, se desvirtuarían hasta producir espacios que tenderían a banalizar o a individualizar en exceso las demandas políticas y las preocupaciones sociales de la época.

Contracultura local

En el contexto del Estado español, en particular, y debido a la represión de la dictadura de Franco, la contracultura irrumpió con cierto retraso con respecto a otros países. Solo comenzó a manifestarse con fuerza a mediados de la década de 1970 a través de publicaciones como *Star* y en cómics como *El Víbora* o *El Rollo Enmascarado*. La música fue otro pilar fundamental. Festivales como Canet Rock o espacios como la Sala Zeleste ofrecieron una plataforma para artistas que desafiaban las normas estéticas y políticas del momento. En Andalucía aparecieron grupos como Triana y Smash, que rompieron con las estructuras tradicionales del flamenco, creando un sonido híbrido que dialogaba con el rock progresivo y la psicodelia, abriendo nuevas vías de experimentación sonora. En Galicia,

¹⁴ Ver J. Butler y N. Fraser, *¿Reconocimiento o Redistribución?*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.

¹⁵ E. Rodríguez, «Clase, movimiento, identidad: una explicación histórica», *Cuadernos de Estrategia. Crítica de los movimientos sociales*, núm. 4, 2025, p. 43.

inspirados por el auge de cantautores valencianos y catalanes surgió el Movimiento Popular da Canción Galega.

La contracultura llegó con retraso, pero pronto desbordó los confines de la clase media. En 1979, *La leyenda del tiempo* de Camarón de la Isla condensa bien esa mezcla de ruptura estética y fricción social. En Madrid, salas como Rock-Ola congregaron a punks y jóvenes de las clases medias emergentes, que posteriormente se identificarían con la llamada «movida madrileña». Y las redes se expandían: Ibiza conectaba con circuitos europeos de intercambio cultural que transformaron (para bien o para mal) la vida de muchas personas.¹⁶

¹⁶ Resulta importante destacar que en el Estado español, durante la Transición, se produjo un marcado cribado de clase ligado a la introducción y expansión de drogas como la heroína en espacios contraculturales y políticos. Si bien existen debates sobre la posible connivencia o incluso participación de determinados sectores de las fuerzas de orden público en la facilitación y distribución de estupefacientes en estos ambientes, lo que resulta indiscutible es el impacto devastador que la llegada de la heroína tuvo en estos contextos. Miles de personas murieron o vieron sus vidas profundamente afectadas. Este proceso golpeó con especial dureza a los barrios obreros, donde la prevalencia del consumo se combinó con la falta de recursos económicos, sociales y sanitarios que permitiesen salir de situaciones extremadamente difíciles. En este sentido, puede hablarse de un verdadero cribado de clase, con consecuencias estructurales en la configuración posterior de determinadas escenas culturales y políticas, cuya composición social ha sido objeto de análisis crítico en los últimos años. Sobre estos debates ver J. Usó, *¿Nos matan con heroína? Sobre la intoxicación farmacológica como arma de Estado*, Bilbao, 2015 o G. Martínez, *CT o la cultura de la Transición: crítica a 35 años de cultura española*, Barcelona, Debolsillo, 2012.

Es importante subrayar que estos movimientos no se limitaban a producir contenidos contraculturales, es decir, no se organizaban únicamente en torno a un discurso compartido, sino que crearon también las condiciones materiales de la contracultura: pudieron prosperar gracias a toda una serie de redes de distribución y venta alternativas, radios pirata y espacios de intercambio de grabaciones y publicaciones, circuitos independientes y salas musicales, bares, ateneos libertarios, gaztetxes y casas okupas. La contracultura no fue una máquina abstracta de producción de contenidos sino una trama viva de espacios, modos de creación y formas de vida que actuaban en los márgenes de la industria cultural hegemónica. Los movimientos contraculturales no operaban en el espacio de lo meramente simbólico, lanzando mensajes incómodos, sino que se sostenían sobre redes materiales e institucionales densas en las que las ideas se ponían a prueba y en las que contenido y modo de producción eran completamente coherentes. En muchos casos, se establecían modelos de creación abiertos que permitían la colaboración y en los que era tan importante quien componía la música como quien pegaba los carteles en las farolas o fotocopiaba las portadas de las cintas y las distribuía.

Es importante destacar esta doble dimensión de la contracultura: su capacidad de tensionar los marcos morales, experimentar con nuevos valores y crear imaginarios disidentes, al tiempo que ensayaba modelos alternativos de producción y distribución, apertura de espacios e instituciones autónomas. La producción de un cómic, una revista o un nuevo formato escénico implicaba no solo pensar en contenidos, sino también en las estructuras sociales y económicas que los sostenían. Las ecologías mediáticas y los sistemas de creación sobre los que circulaban los contenidos contraculturales hacían que fondo y forma fueran casi indistinguibles: existía contracultura porque existía la posibilidad de vivir, crear y distribuir de manera diferente. Las

ideas se encarnaban en modos de vida. Un ejemplo claro de ello fue el *Whole Earth Catalogue* estadounidense, un catálogo de venta a distancia para hippies que querían abandonar la vida urbana e instalarse en comunas rurales. El catálogo combinaba textos de autores como Gregory Bateson o Buckminster Fuller con la venta de antenas, herramientas para excavar pozos o transmisores de radio. En este sentido, revistas, catálogos o discográficas independientes no eran solo productoras de contenidos sino también articuladores de comunidades que intentaban vincularse con otras comunidades afines.

En el ámbito del Estado español, merece una mención especial la revista *Ajoblanco*. Como explica la historiadora crítica de la ciencia Ana Macaya,¹⁷ esta publicación contribuyó a construir epistemologías alternativas en torno al género y la sexualidad, con sus consultorios, cartas del público y artículos que abrieron uno de los pocos espacios en los que una sociedad que solo empezaba a emerger del oscurantismo franquista podía aprender y producir saberes sobre el cuerpo, el deseo y la sexualidad. En este sentido, la revista

¹⁷ Ver A. Macaya Andrés, «Ampliando significados sexuales en la Transición. Las cartas de las lectoras de la revista contracultural-libertaria *Ajoblanco*» en R. Campos Marín, M. Morente Parra, D. Martykánová, S. Lévy Lazcano, M. Velasco Martín, S. Savoini Arévalo, M. Huertas Maestro y R. Huertas García-Alejo (eds.), *La construcción histórica de la salud: Saberes, prácticas, experiencias e imaginarios*, Madrid, XIX Congreso de la Sociedad Española de Historia de la Medicina, 2025; y de la misma autora «Ajoblanco Magazine (1974-1980) Scientific Knowledge as a Resistance through Anarchism, Environmentalism, and Feminism Knowledges, Practices, and Activism from Feminist Epistemologies» en Eulalia Pérez Sedeño, L. S. Almendros, S. G. Dauder, y E. Ortega Arjonilla (eds.), *Knowledges, practices and activism from feminist epistemologies*, Vernon Press, 2019, pp. 155-172 .

se inscribía directamente en la vida de quienes exploraban el placer y las formas disidentes de deseo, materializando un espacio donde formular dudas, inventar nuevos imaginarios y experimentar con modos de vida alternativos. *Ajoblanco* congregó, además, a una amplia base de lectores vinculados al creciente movimiento libertario. La publicación dio voz a una extensa red social compuesta por colectivos, ateneos y propuestas alternativas, y participó activamente en las Jornadas Libertarias celebradas en Barcelona en julio de 1977.¹⁸ La contracultura se alimentaba de estas nuevas tramas organizativas y experimentos sociales que unían creación cultural y transformación política.¹⁹

¹⁸ En estas jornadas, se hizo patente también la ruptura que vengo exponiendo entre un movimiento libertario más vinculado a una tradición sindical y militante y las demandas y estéticas nacidas al calor de la contracultura local. Esta ruptura queda plasmada en el siguiente texto de Pepe Rivas, uno de los fundadores de la revista *Ajoblanco*: «En plena actuación de un cantautor, los tres reyes de la Ramblas coparon el escenario. Nazario llevaba una red en vez de camiseta, Ocaña iba con un traje negro de mujer y Camilo solo vestía unos pantalones blancos. Allí plantados improvisaron un estriptis. A partir de aquello, toda convención se vino abajo. Mucha más gente de lo que cualquiera pueda suponer hizo el amor por vez primera en su vida entre los árboles de un parque. Algunos viejos se escandalizaron de lo que veían. Juanjo dijo que en la CNT no todos aceptaban el amor libre. Una muestra más del quiebro generacional». Véase Pepe Ribas, «Jornadas Libertarias», *Revista Ajoblanco* disponible en <https://www.ajoblanco.org/actualidad/jornadas-libertarias>; último acceso 21 de febrero de 2026.

¹⁹ Para ahondar en la historia de la contracultura en el Estado español es imprescindible leer a G. Labrador, *Culpables por la literatura. Imaginación política y contracultura en la transición española (1968-1986)*, Madrid, Akal, 2017.

El imperio contraataca

Como respuesta a este fenómeno, desde la segunda mitad de la década de 1970, comenzó a gestarse en Estados Unidos una reacción conservadora centrada en la defensa de la familia, la religión, la patria y otros valores tradicionales. Esta reacción fue particularmente virulenta contra el aborto, los derechos de las mujeres y las disidencias sexuales. El proyecto neoliberal de Ronald Reagan supo canalizar este clima cultural —articulando la idea de un país sumido en el caos por la pérdida de valores tradicionales— y transformarlo en votos. En 1980, uno de sus lemas de campaña, «*Let's Make America Great Again*», pretendía reforzar la imagen de una nación que había perdido su esplendor durante la década anterior. No es casual que Trump retomara el mismo eslogan décadas después, atizando nuevamente los viejos demonios de la decadencia patria. El neoliberalismo es contrarrevolucionario y hoy estamos viendo sus efectos más perniciosos.

La contrarrevolución neoliberal se fue expandiendo por los diferentes países a diferentes velocidades. François Cusset ha caracterizado el neoliberalismo como «el conjunto de discursos y prácticas que buscan aplicar las normas y los objetivos del mercado a la vida social, cultural e individual».²⁰ En las últimas décadas, esto ha ido sucediendo tanto en países con gobiernos claramente neoliberales como en otros en los que, pese a tener distinto color político, han terminado por abrazar los mismos valores e ideales. El crecimiento del movimiento reaccionario y de la contrarrevolución neoliberal han discorrido en paralelo. En Reino Unido, por ejemplo, el partido conservador azuzó y luego se alimentó de una serie de pánicos morales en torno a las supuestas amenazas que suponían la inmigración, la inseguridad o la percepción social de pér-

²⁰ F. Cusset, *French Theory. How Foucault, Derrida Deleuze & Co. Transformed the Intellectual Life of The United States*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2008, p. 19.

dida de cohesión social. Aquí la ola reaccionaria, que tan bien supo capitalizar Margaret Thatcher, combinó disciplina social, valores tradicionales y liberalismo económico. Como ha señalado Stuart Hall al analizar el thatcherismo, «la desarticulación del Estado de bienestar, ya muy avanzada, estaba cruzada de pánicos morales: embarazo adolescente, borracheras, violencia sexual o incluso crímenes especialmente sádicos».²¹ La ofensiva neoliberal se articuló en torno a la idea de que el Estado de bienestar atentaba contra la libertad y la responsabilidad individual, debilitando además el desarrollo moral de la nación. De este modo, consiguieron destilar los malestares sociales y los pánicos morales en clave reaccionaria. La recesión económica, tanto en Reino Unido como en otros países, fue aprovechada como una excusa perfecta para volcar las culpas sobre los migrantes, los drogadictos, los homosexuales y demás «pervertidos» fuera de la norma. Esta cruzada moral sin precedentes clausuró definitivamente los proyectos emancipatorios abiertos en los *swinging sixties*. El discurso basado en «la ley y el orden sostenido por un populismo moralista» caracterizó el estilo político de Thatcher.²²

No resulta muy difícil detectar los paralelismos entre esta estrategia y la que emplea hoy la extrema derecha española, que al calor de la crisis actual señala como enemigos sociales a todo un espectro que incluye a inmigrantes, menores extranjeros no acompañados, personas queer, feministas y okupas. La demonización del otro, tal y como expone Nuria Alabao en su libro *Las guerras de género*, es un elemento transversal a muchos movimientos de extrema derecha en diferentes contextos y países.²³ Las guerras culturales relativas al género, la

²¹ S. Hall, *The Hard Road to Renewal*, Londres, Verso Books, 2021, p. 27.

²² *Ibidem*, p. 55.

²³ N. Alabao, *Las guerras de género. La política sexual de las derechas radicales*, Pamplona, Katakarak, 2025.

inmigración o la disidencia sexual se convierten en disputas particularmente efectivas a la hora de despertar pasiones reaccionarias.

Lo que muchas veces queda oculto detrás de estas guerras culturales es la existencia de todo un tejido de *think tanks*, revistas, webs, programas de radio, podcasts e institutos de investigación. A través de esta trama institucional, los movimientos de corte reaccionario han ido instituyendo y consolidando su ideario. Desde ahí han proyectado el retrato de una sociedad en decadencia, que requiere de una radical reordenación. Ese entramado de medios y organizaciones ha servido a la ultraderecha para compartir estrategias, enlazar tácticas desarrolladas en distintos contextos y difundir un mensaje que incide en la idea de degradación moral, social y económica. En el recetario de la nueva derecha radical no se encuentra tanto un diagnóstico sobre el rápido declive del capitalismo, como un señalamiento a los de abajo, a los más débiles, como responsables de la destrucción de estilos de vida y modelos civilizatorios. La medicina reaccionaria pasa invariablemente por un líder autoritario capaz de tomar las medidas impopulares que la política convencional no es capaz de asumir. En su libro *Fascismo tardío*, Alberto Toscano expone esta estrategia como una constante en la historia de los movimientos reaccionarios y de extrema derecha. Al fin y al cabo, en el fondo solo buscan restaurar el poder de unas élites venidas a menos o que se sienten amenazadas por los cambios sociales y económicos.²⁴

Impulsada por tanto por el neoliberalismo, se ha afianzado una ola reaccionaria con capacidad para aglutinar programas políticos diferentes, en los que encajan posturas más liberales con figuras autoritarias, populismos de derechas y posiciones semifascistas, incluidos ciertos nacionalismos arropados en el

²⁴ A. Toscano, *Fascismo tardío. Raza, capitalismo y las políticas de crisis*, Madrid, Akal, 2025.

discurso de la pérdida de la soberanía. Además con la incorporación de las redes sociales a la esfera política, este proceso se ha exacerbado. La compra de X por parte de Musk y la lenta colonización conservadora de otras redes sociales como Instagram, TikTok o Twitch ha permitido a las ideas reaccionarias salir de sus estrechos nichos políticos. De este modo, se ha expandido tanto el campo de lo que puede ser dicho, como el número de personas que, casi de forma involuntaria, se ven expuestas a estas ideas: mensajes que reproducen pánicos morales y que promueven las culturas del miedo y del odio, comentarios que ridiculizan el feminismo, que defienden posturas transfobas o que señalan a la inmigración como problema central de Occidente.

Concretamente en el Estado español, este fenómeno se ha articulado por medio de una serie de organizaciones, redes y espacios que constituyen propiamente una sociedad civil de ultraderecha, bien imbricada con instituciones públicas, medios de comunicación y el estamento político. Entidades como Fundación Neos, Somatemp, Manos Limpias, HazteOír, CitizenGo, Hogar Social Madrid, Abogados Cristianos, entre otras, han ido cimentando una base social con capacidad de influir en la toma de decisiones. Partidos como VOX han ofrecido un espacio electoral a muchas de las personas que ya estaban movilizadas por estas organizaciones. La financiación que sostiene estas redes es, casi siempre, opaca, y en ocasiones discurre en paralelo al apoyo público en forma de publicidad institucional, ayudas y subvenciones.²⁵

²⁵ Para una investigación más detallada de este entramado y de sus modos de financiación ver P. Carmona, B. García y A. Sánchez, *Spanish Neocon. La revuelta neoconservadora en la derecha española*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2012.

Contracultura de derechas

Como señalaba al principio, ese contexto ha propiciado que un número cada vez mayor de jóvenes consuman habitualmente contenidos de corte reaccionario o producidos por figuras vinculadas a la extrema derecha. Se trata de contenidos que ensalzan los valores tradicionales y que, con mucha frecuencia, son directamente misóginos o racistas. Aquí el negacionismo climático y la crítica al progresismo se combina con elaboradas teorías de la conspiración. Invariablemente, las plataformas y medios que difunden estas ideas se presentan como espacios de resistencia contra la corrección política, la llamada «ideología de género» y diversas supuestas conspiraciones que sostienen el *status quo*. Se jactan de ser espacios «anti woke» y sus portavoces presumen de decir «lo que todo el mundo piensa pero no se atreve a expresar en público», ofreciendo una apariencia de autenticidad y rebeldía que resulta atractiva para la juventud. Estos discursos, que aparentemente transgreden las normas comunicativas y rompen con las convenciones sociales, caricaturizan el legado de ciertos movimientos sociales, los excesos identitarios, la moralización y la tendencia al victimismo que caracteriza a los colectivos considerados críticos. Y es cierto que las disputas internas, las acusaciones y los conflictos, que han definido algunos espacios disidentes, han podido dejar un terreno abonado a la contracultura de derechas y a la ridiculización de los moralismos de izquierdas.

A través de las redes sociales y las plataformas digitales, estos mensajes enunciados desde el odio y el agravio se propagan tan rápido como el fuego en un tejado de paja. Los algoritmos, que premian la crispación y la ofensa, se presentan como magníficos aliados a la hora de consolidar y reproducir estas ideas. La llamada *fachosfera* digital ha sabido crear memes y contenidos virales adaptados a la perfección a una infraestructura diseñada para premiar la reactividad, el

enfado, el señalamiento y el conflicto. La industria cultural, por su parte, no le ha hecho ascos a las voces más moderadas de este movimiento, brindando espacios en los que expresarse en programas de televisión, prensa o en formatos más tradicionales.

La subcultura digital convive bien con el auge de voces y espacios que normalizan formas de vida y conductas conservadoras. La fachosfera mediática tiene además su vertiente más accesible en influencers que articulan sus contenidos en torno a la defensa de formas de vida basadas en fórmulas tradicionales y a la recuperación de una feminidad chapada a la antigua y puesta al servicio de las necesidades de sus parejas. Encontramos también agitadores y polemistas que marcan una agenda política clara y contribuyen a canalizar el malestar y derivarlo hacia los idearios de las organizaciones políticas reaccionarias.

El nuevo espacio político conservador reúne así a todo un espectro de posturas que van desde el conservadurismo más tradicional hasta la extrema derecha, pasando por *pijos* que se reivindicán sin complejos, *cripto bros*, *tradwives*, creadores de memes y podcasts conspiranoicos. En esta extraña y contradictoria alianza, los discursos se refuerzan mutuamente, contribuyendo a la normalización de ideas reaccionarias que, hasta ahora, costaba ver expresadas de forma abierta en público. Este caldo de cultivo, alimentado por la repetición constante de sus mensajes va calando en el imaginario juvenil, donde muchas veces las ideas se asumen no tanto por convicción que como un gesto de rebeldía frente a lo que perciben como el orden establecido. Cabría, por eso, preguntarse si lo que se está estableciendo es una hegemonía de derechas o, más bien, se está mostrando un malestar ante un mundo que tiene poco que ofrecerles.

El *target* del nuevo sentido común reaccionario son, efectivamente, esas generaciones de jóvenes que han crecido en

el momento de popularización del feminismo, que en sus colegios e institutos han recibido formación en perspectiva de género y que ahora se declaran abiertamente antifeministas. En un gesto que mezcla rebeldía juvenil y un cierto resentimiento, cuestionan el supuesto «hembrismo» y se oponen a los discursos hegemónicos sobre la equidad de género. Algo similar ocurre con los discursos en torno a lo decolonial o a la integración de minorías étnicas, dando pie a una suerte de racismo rojipardo, muy funcional a los nacionalismos más conservadores. La ola reaccionaria ha llegado incluso a afectar a ciertos movimientos o personas que se reivindicaban de izquierdas.

Para quienes han aprendido a desconfiar de los medios tradicionales y de la clase política profesional, hasta las ideas más delirantes de las voces de este *star system* conservador resultan atractivas. Bajo la apariencia de un desafío al sistema se ha forjado así una suerte de nueva contracultura reaccionaria que, hoy por hoy, carece de una contraparte igualmente influyente en otros sectores del espectro político. La radicalidad de estos contenidos constituye un auténtico reclamo para personas cansadas del buenismo woke, del nihilismo dulce milenial y de los estrechos límites de los guardianes de la moral. En la medida en que transgreden las normas autoimpuestas por una izquierda mojigata y temerosa de caer en sus propios mecanismos de señalamiento, los contenidos reaccionarios adquieren un halo de radicalidad contracultural.

La estética de transgresión, articulada en contra de «lo woke» y la corrección política, produce una sensación de identidad compartida o de comunidad entre quienes consideran que el sistema político y económico les ha fallado; entre unas generaciones que ven que su vida es peor que la que han tenido sus padres y que se están quedando irremediabilmente atrás en la promesa de progreso perpetuo del capitalismo neoliberal. La densa red de instituciones, *think tanks*, organizaciones sociales

y nuevas entidades políticas que conforman la ultraderecha se ha hecho con una infraestructura mediática propia desde la que canalizar el malestar colectivo. Frente a un futuro que se presenta desolador, se proyecta un relato nostálgico del pasado, como lugar de «grandeza». Así se va larvando una agenda política reaccionaria y, por momentos, semifascista.

La moralización de la izquierda

Frente al avance reaccionario, las izquierdas parecen haberse dormido en los laureles. Desde su momento álgido en las décadas de 1960 y 1970, no han sabido incorporar grandes cambios en sus registros estéticos. Los relatos supuestamente «transgresores», «punzantes» y «contraculturales» emitidos desde el espectro de la derecha no están teniendo tampoco mucha respuesta. Lo que se percibe, en cambio, es que buena parte de la izquierda habla desde la hegemonía cultural burguesa, sin mordiente, saturada de relatos intimistas y emotivistas, plagada de posturas victimistas, afirmaciones identitarias y repliegues sobre el malestar individual.

Dentro del ámbito de la izquierda, las redes sociales han propiciado también el reproche, el señalamiento y la proliferación de los gestos virtuosos.²⁶ También aquí la política se ha ido desplazando de lo colectivo a lo personal. Como argumenta Francisco Gaitán: «Ligado a este deterioro de la discusión y el debate político en redes, se ha producido al mismo tiempo la emergencia de una suerte de moralismo político en los movimientos, un tipo de “política de la retórica y del gesto” que es en sí misma síntoma de la pérdida de la esperanza en lograr un cambio en niveles más significativos».²⁷ En esta idea abundó Mark Fisher en su famoso ensayo

²⁶ Ver A. Nagle, *Kill All Normies*, Londres, Zero Books, 2017.

²⁷ F. Gaitán Pérez, «El declive de los movimientos sociales», *Cuadernos de Estrategia. Crítica de los movimientos sociales*, núm. 4, 2025, p. 25.

«Salir del castillo del vampiro».²⁸ Ambos autores apuntan a un mismo fenómeno: la sustitución de la acción transformadora por la alternativa de individualizar los conflictos en el plano moral. La pérdida de la dimensión estructural del conflicto juega a favor de una economía simbólica del agravio.

Como argumenta Olúfẹ̀mí O. Táíwò en *El saqueo de las élites*, el contexto académico y social actual facilita que numerosos conceptos surgidos al calor de las prácticas políticas o en espacios militantes sean capturados y puestos al servicio de élites culturales o académicas que terminan neutralizándolos o, en ocasiones, banalizándolos. Esta apropiación no suele producirse de forma explícita ni mediante una refutación directa, sino a través de un desplazamiento sutil de su significado: las nociones pierden su anclaje material y su dimensión estructural para convertirse en recursos discursivos, credenciales morales o signos de distinción cultural. Lo que en su origen operaba como herramienta de análisis y transformación colectiva acaba funcionando como capital simbólico en circuitos institucionales o mediáticos, desligado de las condiciones sociales que pretendía transformar.

En este marco puede entenderse la rearticulación contemporánea del lema feminista «lo personal es político» que constituye un ejemplo paradigmático de ese proceso de captura. Hoy es frecuente que se invoque para blindar opiniones o conferir valor de verdad a emociones individuales, como si la sola apelación a la experiencia subjetiva bastara para clausurar el debate. Sin embargo, el sentido original del lema apuntaba en otra dirección. A finales de la década de 1960, en el seno del movimiento feminista, se popularizó el lema «lo personal es político». La expresión, acuñada por Carol Hanisch, activista feminista estadounidense, apareció por primera vez en

²⁸ Ver M. Fisher, «Salir del Castillo de Vampiros», *Revista Jacobin*, 10 de julio de 2022, disponible en <https://jacobinlat.com/2022/07/salir-del-castillo-de-vampiros/>, último acceso 21 de febrero de 2026.

un ensayo titulado «The Personal Is Political», incluido en el libro *Notes from the Second Year: Women's Liberation*.²⁹ Con esta consigna se buscaba poner de relieve las conexiones entre las experiencias personales y las tensiones que atraviesan las estructuras sociales, económicas y políticas; es decir, entre lo público y lo privado. Hanisch quería destacar que los problemas individuales son, en realidad, compartidos y surgen de formas de desigualdad o injusticia de carácter estructural. Como indica la filósofa Nancy Fraser, «al politizar “lo personal”, se expandieron los límites de la protesta más allá de la distribución socioeconómica, para incluir el trabajo doméstico, la sexualidad y la reproducción».³⁰

El lema «lo personal es político» permitió rescatar voces y cuestiones que habían sido invisibilizadas en el debate público. Los cuidados, la reproducción, la salud, los vínculos o los afectos, por citar algunos ejemplos, no podían quedar al margen de la política. Desde esta nueva perspectiva, la política no era solo lo que ocurre en la esfera pública, sino también aquello que determina lo que sucede en el espacio privado. La política de lo universal no podía seguir sin asumir la dimensión política de lo personal. Se ampliaba así el debate en torno a la política, al tiempo que resultaba cada vez más evidente que las cuestiones personales —las experiencias individuales y las relaciones interpersonales— están intrínsecamente vinculadas a las estructuras económicas, políticas y sociales. Al defender que lo personal es político, se tendieron puentes entre lo individual y lo colectivo, entre lo abstracto y lo concreto, entre el saber general y el malestar particular. Las grandes decisiones, los elementos estructura-

²⁹ C. Hanisch, «The Personal is Political», en VV.AA. *Notes from the Second Year: Women's Liberation*, Nueva York, Radical Feminism, 1970

³⁰ N. Fraser, *Fortunas del feminismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015, p. 20.

les o los discursos universales se encarnan en los cuerpos. Las ideas abstractas pueden tener consecuencias muy reales en la vida cotidiana y, muchas veces, esos ideales no hacen más que ocultar los rigores, los malestares y la materialidad de las vidas que los sostienen.

Como ya he argumentado, el impacto del neoliberalismo en el debate político ha provocado que las herramientas que debían ayudarnos a emanciparnos se conviertan en componentes que refuerzan las lógicas de competencia y acumulación de capital simbólico. En este contexto, lo íntimo se transforma en fuente de verdad. Lo personal, además de suscitar un interés morboso, ha de exhibirse como prueba para legitimar el espacio político de quien lo expresa. Lo particular parece incuestionable, pues impugnar el relato personal equivale a impugnar a la persona misma. Si somos lo que sentimos, cuestionar la emotividad o el particularismo resulta ofensivo, especialmente si quien expresa lo que siente pertenece a una minoría social o étnica, o a un grupo históricamente desfavorecido. Reconocer la autoridad situada de ciertas experiencias no implica, sin embargo, clausurar el análisis estructural ni convertir la vivencia individual en la instancia última de validación política. En caso contrario, las aspiraciones de articular redes de solidaridad desde abajo se pueden ver frenadas por disputas destinadas a determinar quién ha sido más agraviado, estigmatizado o perjudicado, en lugar de comprender que esas causas solo pueden transformarse colectivamente.

Al presentarse como enemiga de la corrección política, la contracultura de derechas cuestiona y desafía la multitud de ensayos, podcasts o textos que ha producido la izquierda desde esa verdad sustentada en la autoridad de la primera persona. La esfera mediática y cultural de la izquierda ha dado alas a los guardianes de la virtud, es decir, a un conjunto de agentes que están siempre listos para juzgar al otro con el objetivo de extraer rédito y capital simbólico de los defectos

ajenos. La contracultura de derechas denuncia la pasión punitiva que abunda en estos espacios políticos, al tiempo que ridiculiza a quienes están azotados por el «goce de castigar», según la expresión de la activista y experta en feminismo antipunitivo, Laura Macaya. Como describe Macaya, cuando las tendencias punitivas son la norma dentro de los movimientos sociales, se genera un «escenario saturado de moral, donde el dolor se ha convertido en la única medida de lo político y el castigo es sinónimo de justicia», y en el que «pensar alternativas que no pasen por reforzar la maquinaria punitiva se ha vuelto un gesto casi obsceno».³¹ En este contexto, la cultura reaccionaria acaba resultando, efectivamente, transgresora.

De hecho, dentro de determinados espacios de izquierda se ha acabado incluso por imponer una idea de crítica que tiene más de juicio moral que de práctica emancipadora. Pese a que dentro de la izquierda se han desarrollado históricamente léxicos muy sofisticados a la hora de nombrar las opresiones y se ha logrado popularizar un discurso sobre la importancia de los cuidados, la comunidad y los vínculos, la izquierda se ha convertido también en un entorno hostil en el que los ataques y las acusaciones se han convertido en norma y la acumulación de visibilidad se logra, con frecuencia, desprestigiando a los demás. Cuando se abandona el deseo de luchar por erradicar las desigualdades estructurales, el único refugio que queda es lo íntimo, lo personal o lo abstracto.

En lugar de ser un espacio para cuidarse, este repliegue acaba derivando en posturas victimistas y, a menudo, va acompañado de la progresiva desarticulación de instituciones creadas desde abajo, de la desaparición de las redes materiales contraculturales que habían sostenido tradicionalmente los proyectos políticos y culturales alternativos. Con

³¹ L. Macaya, «El goce de castigar. Política afectiva, víctimas funcionales y Estado moral», *Cuadernos de Estrategia. El sentido común punitivo*, núm. 3, Madrid, Traficantes de Sueños, 2025, p. 81.

la izquierda atrapada en identitarismos, eslóganes gastados y gestos moralizantes, resulta difícil identificar proyectos capaces de imaginar, crear y producir una contracultura de izquierdas que resulte mínimamente atractiva o estimulante para la juventud. Esto ocurre además al mismo tiempo que el encarecimiento del suelo urbano y la proliferación de regulaciones sobre el espacio público han ido desposeyéndonos, poco a poco, de lugares donde explorar nuevas formas de vida. Así se ha visto cada vez más mermada la capacidad de articular espacios alternativos de convivencia y de conectar estéticas arriesgadas con los movimientos políticos emergentes: lugares para discutir o simplemente perder el tiempo, para canalizar el malestar, transformar la precariedad en antagonismo y desafiar los gestos y estéticas que han caracterizado a la izquierda reciente. La lucha por el acceso a la vivienda es también, por eso, una lucha por el acceso a la cultura.

De hecho, la batalla por garantizar vidas que merezcan ser vividas empieza en lo cotidiano, en lo más ordinario, cuando empezamos a vivir de forma diferente. La contracultura de izquierdas no fue nunca, en este sentido, un simple proyecto de creación de contenidos, sino una densa red de infraestructuras y espacios donde era posible ensayar otras maneras de ser. Ocaña, descendiendo travestido por Las Ramblas a finales de los años setenta no era una *performance* diseñada para acumular *likes* ni monetizar la disidencia de sexo-género, era la expresión pública de una comunidad que, en las oscuras calles del Raval, se atrevía a experimentar con la sexualidad y a tejer redes de apoyo mutuo con el fin de resistir los excesos punitivos de una sociedad que marginaba lo no normativo.

La creación de nuevos relatos e imaginarios no puede estar disociada de esa experimentación con nuevas formas de organización social. No se puede desvincular la cultura del territorio ni se pueden lanzar eslóganes que no vayan acompañados de acciones reales. Si no impugnamos la vida tal y

como la estamos reproduciendo, no seremos capaces de crear los símbolos que inciten a otros a hacerlo.

Conclusión: no eran tan solo guerras culturales

Hay quien ha querido analizar y combatir el crecimiento de la extrema derecha exclusivamente desde el marco de las guerras culturales. Esta propuesta resulta tan necesaria como incompleta. Al fin y al cabo, no estamos ante un conflicto meramente simbólico, no se nos están ofreciendo visiones del mundo dispares pero igualmente legítimas, estamos ante una disputa por imponer un sistema de vida sobre todos los demás. Y un sistema que tiene el objetivo de perpetuar un modelo productivo que va a seguir destrozando las vidas de los que menos tienen, de los más frágiles y los más vulnerables. El movimiento reaccionario no es una anomalía dentro del capitalismo, sino una forma de organización social consustancial al mismo: le permite gestionar sus crisis desplazando las culpas fuera, fabricando enemigos —ya sean inmigrantes, okupas, «menas», o transexuales— con el fin de desviar la atención sobre las verdaderas causas del malestar. Esto no es una guerra cultural, es una batalla abierta por defender una vida que merezca la pena ser vivida, por defender espacios y desarrollar modelos de vida capaces de escapar y hacer frente a las lógicas más perversas del capitalismo neoliberal.

Tenemos por delante el desafío de suturar, de tejer, de articular, de enlazar lo simbólico con lo material, las ideas con las prácticas, los contenidos con las formas, los imaginarios con las acciones, los anhelos con las posibilidades, los discursos con las capacidades, la cultura con la vida política. Es el momento de afirmar las vidas que queremos vivir y de salir de la crítica constante y del descontento nihilista; de proponer proyectos emancipadores y escapar de una lógica de la organización política que ha acabado produciendo unas organizaciones que son trituradoras de personas; de imaginar

haciendo y de vivir creando otras formas de convivir. Solo entonces podremos contrarrestar los discursos y las prácticas que se nutren de nuestro descontento y resentimiento, y ofrecer alternativas deseables frente a quienes defienden que todo pasado fue mejor; frente a quienes explotan la nostalgia de lo que pudimos ser y de la belleza de lo que quedó detrás; frente a quienes ensalzan, en definitiva, las virtudes de un mundo que nunca fue.

5. No podemos o por qué una revolución no parece factible ni deseable

Ochenta mil en el banco
A veces baila descalzo
Furgo y autocaravana
Y un chalet en la playa
La Élite

Mil colegas quedan, tiraos por el camino
La Polla

En mayo de 2018, Pablo Iglesias e Irene Montero, entonces secretario general y portavoz parlamentaria de Podemos respectivamente, convocaron una inusual consulta interna a las bases del partido. La decisión fue una respuesta al escándalo que había provocado la compra, por su parte, de un chalet valorado en 615.000 euros, operación que había puesto en entredicho su coherencia política y personal. La adquisición de una ostentosa vivienda en la localidad de Galapagar, a unos cuarenta kilómetros de Madrid y en las proximidades de la sierra de Guadarrama, desentonaba con el discurso que mantenía Podemos contra los privilegios de las élites. El imaginario político que el partido había construido en torno a la crítica a «la casta» difícilmente podía conciliarse con la propiedad de un chalet en una zona exclusiva, símbolo de las aspiraciones de las clases medias-altas y de un ideal familiar ligado a la crianza en entornos alejados de los problemas y

conflictos urbanos. La vida a la que aspiraba la pareja poco tenía que ver con los imaginarios de transformación política que defendían.

Al margen de lo anecdótico y más allá de las contradicciones personales, lo que este episodio ponía de manifiesto era una tensión social más amplia entre el anhelo de transformar las injusticias propias del capitalismo neoliberal y la percepción, cada vez más extendida, de que no existe otra alternativa que protegerse individualmente (pero siempre dentro del propio capitalismo). Se trata de una tensión entre las formas de vida a las que aspiramos y los modelos económicos que las sustentan, entre las estéticas que definen nuestra sensibilidad y las políticas que moldean nuestras vidas. Si bien es cierto que queremos otro mundo, ese deseo se expresa a menudo dentro del mismo horizonte de aspiraciones compartido: un mundo muy parecido al que ya teníamos, pero en el que nuestra situación personal resulta un poco mejor. Se reproduce así un imaginario bien instaurado entre las clases medias, donde el confort y la seguridad familiar prevalecen sobre la ruptura con el orden establecido. No cabe duda de que es difícil dar la pelea por un mundo mejor, si en lo más íntimo albergamos aspiraciones y deseos que coinciden exactamente con la idea burguesa de bienestar.

Frente a esa paradoja, la única revolución que hoy parece posible —o incluso deseable— es aquella que afecta a lo personal. La que supone cambios controlables, gestionables, a pequeña escala, transformaciones que se limitan al ámbito de lo íntimo. Resulta sorprendente lo firmemente anclados que siguen los principios de propiedad, trabajo, seguridad o progreso, incluso en las esferas más críticas con el actual sistema económico y social.

Si en su idea de revolución cultural Marcuse planteaba un doble programa —reconducir nuestros deseos y necesidades para ajustarlos al horizonte socialista, por un lado, y reor-

ganizar la producción para hacerlo posible, por otro—, hoy tanto la reorganización de lo sensible como de lo material parecen proyectos semiutópicos, vestigios de épocas perdidas.¹ Y es que, en lo más íntimo, no queremos renunciar a tener una vida burguesa. Tener vacaciones cada verano en Menorca, Tarifa o el Port de la Selva. A tener una familia, a tener un trabajo que nos llene o motive, a ir a un festival de música, a expresar nuestra personalidad a través de la ropa, a no tener que llevar cada día el *tupper* al trabajo y a darnos un homenaje de vez en cuando en ese restaurante caro, a ir alguna vez al teatro y quejarnos de lo mal que está el patio, a añorar la espiritualidad y practicar yoga o *mindfulness* para mitigar la ansiedad, o a escribir un libro y pensar muy fuerte la realidad. Nos aferramos a los restos de una vida mediocre porque tememos imaginar lo que implicaría tener una vida mejor, una buena vida colectiva.

La herencia

La reproducción social, como hemos visto, depende tanto de factores materiales como de elementos simbólicos. La densidad con la que se trenzan leyes, instituciones, imaginarios y conductas contribuye a que existan más o menos espacios para la ruptura o la transformación social. Históricamente, hemos denominado *revolución* al momento en el que se produce un cambio generalizado de las relaciones de poder que permite pasar de un sistema social a otro nuevo. En ese sentido, la idea de la revolución ha sido un mantra que ha acompañado a gran parte de los movimientos que, desde una óptica socialista o marxista, perseguían el objetivo de mejorar la vida de las personas. La revolución trastoca y transforma todos los procesos de reproducción social: introduce nuevos imaginarios y relatos colectivos, nuevas jerarquías e institu-

¹ H. Marcuse, *Liberación, revolución cultural y contrarrevolución*, Palencia, Irrecuperables, 2025.

ciones, nuevas formas de nombrar la realidad y de dar sentido a las vidas tanto de quienes la impulsan como de quienes se ven arrastrados por ella.

En algún punto entre la década de 1970 y los primeros años del siglo XXI, llegó a consolidarse la idea de que la revolución no solo era imposible, sino también indeseable. Esa convicción, que ya estaba profundamente arraigada en los imaginarios conservadores y liberales, terminó calando también entre amplios sectores de la izquierda, que durante mucho tiempo habían hecho de la revolución su horizonte de futuro. Para algunos, la traducción a la lenguas occidentales de *Archipiélago Gulag*, de Aleksandr Solzhenitsyn, con su minucioso retrato de la represión estalinista, marcó un punto de inflexión; para otros, lo fueron las consecuencias devastadoras de la Revolución Cultural china o la degeneración del proyecto revolucionario en Irán. Todos estos episodios contribuyeron a teñir de oscuridad el imaginario de la revolución.

En lugar de conducir a sociedades más libres y emancipadas, la revolución parecía llevar irremediamente a sistemas totalitarios y a construir Estados inclinados a la violencia arbitraria. La idea de libertad individual encontraba su límite en los regímenes comunistas que parecían anteponer los intereses del Estado o del partido a los del pueblo. Y así, la Comuna de París quedó cada vez más lejos y pasamos de tener un mundo capaz de contener diferentes mundos a uno que empezaba a parecerse demasiado a sí mismo.

Posiblemente, la creciente incredulidad con respecto de la idea de revolución tuvo que ver con la generalización de lo que John Law ha denominado una ontología de mundo único: la firme creencia de que el mundo es tal y como puede ser. La globalización económica contribuyó a cerrar el proyecto colonial, que implicaba pensar la realidad occidental como el único marco de posibilidad. Se fue forjando así la idea de que existe un único mundo, universal, cerrado y coherente, tal y

como se postula desde muchas tradiciones occidentales modernas.² Otros sistemas-mundo no eran otra cosa que restos atávicos de formas de organización que no habían prosperado. El capitalismo y la subjetividad liberal parecían imponerse sobre cualquier otra forma de ser y sentir la vida.

TINA (no es Turner)

La idea de que, efectivamente, *no hay alternativa* a este modelo económico (*There Is No Alternative*, en la famosa formulación thatcherista) es seguramente uno de los dogmas del neoliberalismo que más sólidamente ha arraigado en nuestro subconsciente colectivo. Esa doctrina defiende que el sistema en el que vivimos es inevitable y que intentar escapar de él o imaginar formas distintas de organización social es un ejercicio fútil; nuestras vidas están, en última instancia, trenzadas por intereses económicos y en la búsqueda individual de la felicidad y el bienestar competimos necesariamente unos con otros. Desde esa perspectiva, el cambio de régimen social no es solo poco factible, ni siquiera es deseable.

Quien formuló con mayor claridad esta visión y la elevó a categoría de dogma fue la política conservadora británica Margaret Thatcher. En 1987, cuando aún ocupaba el cargo de primera ministra, dejó una de sus frases más célebres en una entrevista para la revista *Women's Own*:

Creo que estamos en un periodo en el que muchas personas parecen pensar que cuando tienen un problema, es el gobierno quien debe solucionarlo. «Tengo un problema, recibiré una subvención. No tengo casa, el gobierno debe darme una». Trasladan sus problemas a la sociedad. Y eso que llamamos sociedad no existe. Hay hombres y mujeres individuales, y hay familias. Ningún gobierno puede

² J. Law, «What's Wrong with a One-World World?», *Distinktion: Journal of Social Theory*, núm. 16: 1, 2015, pp. 126-139.

hacer nada si no es a través de las personas, y las personas deben preocuparse de sí mismas en primer lugar.³

En esta declaración se condensan dos principios fundamentales del pensamiento neoliberal. En primer lugar, el principio de individualidad: la idea de que somos seres aislados cuya máxima forma de organización social es la familia (Thatcher deja aquí traslucir ideales conservadores que no comparten otros líderes neoliberales). Si al final somos solo individuos enfrentados, no puede existir eso que llamamos sociedad. En segundo lugar, la retirada del Estado: el gobierno deja de ser una instancia de garantía o protección colectiva. No hay ninguna estructura por encima del individuo o su familia que pueda velar por el bien común. De este modo, se expresa el recelo neoliberal hacia las administraciones públicas, acusadas de malgastar recursos y de operar según una agenda política propia. Se impone la idea de que la realidad no puede transformarse; como mucho podemos introducir pequeñas reformas o ajustes dentro de un modelo —capitalista— que se ha incrustado tan profundamente en nuestras vidas que resulta imposible imaginar una existencia fuera del mismo.

Esta situación es a la que se refirió Mark Fisher al hablar de *realismo capitalista*: la transformación de un eslogan político neoliberal (*There Is No Alternative*) en un auténtico marco de concepción de la realidad. Este horizonte no solo ha colonizado nuestra imaginación política, sino que también ha teñido nuestras formas de vida y nuestra dimensión afectiva.⁴ «Es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo», dijo célebremente el pensador marxista Fredric Jameson en su libro sobre el posmodernismo, en el

³ Traducción propia de: <https://www.margaretthatcher.org/document%2F106689>

⁴ M. Fisher, *Realismo capitalista*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016.

que ya advertía que el capitalismo tardío había impuesto su hegemonía cultural.⁵ Nuestra capacidad para concebir futuros alternativos ha quedado completamente colonizada por el neoliberalismo y por su habilidad para imponernos sus preceptos convertidos en sentido común. Griten conmigo, ¡HE GE MO NÍA!

En los círculos militantes y de izquierdas, se ha ido perfilando así una hipótesis que ha adquirido un creciente predicamento: las personas adolecemos de una crisis de deseo, de la imaginación o de ambas cosas. Si no somos capaces de imaginar alternativas, cómo vamos a diseñar o construir mundos deseables. Si toda nuestra energía está puesta al servicio de reproducir el mundo único, cómo podremos encontrar tiempo o recursos para salir de ese marco. Como he señalado en los primeros capítulos de este libro, la interiorización de esta idea conduce al nihilismo, el desencanto y una sensación de desilusión que son el alimento de ese monstruo llamado Yo. Pues, si no es posible controlar, transformar o intervenir en el afuera, siempre quedará un adentro sobre el que ejercer algún tipo de agencia.

En paralelo a la consolidación del neoliberalismo como forma de gobierno, se ha ido afianzando la idea de que la única realidad transformable es uno mismo. La revolución puede darse en un solo lugar: el yo. Cada sujeto es libre y capaz de hacer de su cuerpo un territorio que puede alterar, transformar o dirigir. Si en algo podemos intervenir es en nuestra subjetividad, es decir, en nuestra relación con nosotros mismos. Con ello, la política, que antes se pensaba en términos del *nosotros* pasó a centrarse en el *yo*. Lo personal debería ser político.

⁵ F. Jameson, *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, Barcelona, Verso, 2024.

La gran reclusión

En su lucha contra la monotonía, en su huida de la homogeneización corporativa y de la repetición de la vida fabril, el sujeto contracultural comenzó a dedicar su tiempo a la búsqueda de su «yo auténtico».⁶ Muchas personas, guiadas por las ideas de Marcuse, Reich, Maslow y otros, emprendieron la tarea de «matar al policía interior», es decir, de desactivar los mecanismos psíquicos de poder interiorizados, para toparse, de este modo, con su verdadera voz, su yo genuino. Durante la década de 1970 y principios de la de 1980, se popularizaron así los retiros y talleres terapéuticos, los rituales chamánicos y toda una plétora de recursos destinados a desenterrar el yo de las múltiples capas represoras con las que se había sepultado. La revolución, como las procesiones, iba por dentro. Para el sujeto contracultural la misión de encontrar el yo auténtico y de definir una vida significativa conllevaba muchas horas de meditación, exploración de animales totémicos, viajes de ácido y rituales varios. De nada servía irse a vivir a lugares paradisiacos o fundar nuevas formas de vida en comunidad, si cada cual se llevaba consigo al policía interior que perpetuaba miedos, represiones y códigos morales. Sin transformación íntima, personal o espiritual, era imposible contribuir a la transformación social.

Tal y como explica Christopher Lasch en *La cultura del narcisismo*, «tras el torbellino político de los años setenta, los antiguos militantes y contraculturales occidentales se replegaron sobre las cuestiones puramente personales. Sin esperanzas de mejorar su vida en ninguna de las formas que verdaderamente importan, la gente se convenció de que lo importante era la mejora psíquica personal».⁷ Apenas sorprende,

⁶ Ver S. Binkley, *Getting Loose: Lifestyle, Consumption in the 1970s*, Durham, Duke University Press, 2007.

⁷ C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, Madrid, Capitan Swing, 2023, p. 21.

en este sentido, la proliferación de terapias, tratamientos, rituales, centros especializados y libros que aparecieron a finales de esa década y a principios de la siguiente con el objetivo de poder transformar la interioridad de cada cual. Aun cuando la realidad material se empeñaba en salirse con la suya, el alma, el animal totémico, la identidad o la consciencia, todavía estaban a mano para su transformación. Se estaba abriendo paso el fenómeno *new age*, una gran industria al servicio de la exploración y la mejora personal. El monstruo llamado Yo se gestó al calor del incienso, entre cristales y cartas de tarot.

Y si bien es verdad que, tal y como señala el teórico de la comunicación estadounidense Fred Turner, «el trabajo de expansión de la consciencia o la necesidad de ahondar en formas de intimidad interpersonal no era el fin en sí mismo, sino la forma de establecer comunidades alternativas más igualitarias»,⁸ muchas de estas estrategias de exploración personal no tardaron en ser cooptadas también por una industria de contornos capitalistas, dispuesta a sacar beneficio de los procesos de exploración y transformación íntima.

Los sociólogos Mitchell Dean y Daniel Zamora, en su controvertida investigación sobre cómo la contracultura transformó las ideas de Michel Foucault, explican que, para el teórico francés, «desde los años sesenta, la subjetividad, la identidad y la individualidad constituyen un problema político central» y, en consecuencia, derivó en la idea de que «nuestra prioridad debe ser cambiar nuestra subjetividad, nuestra relación con nosotros mismos».⁹ En sus visitas a Estados Unidos, Foucault fue testigo de una serie de cambios en la subjetividad y el comportamiento que le dejaron pro-

⁸F. Turner, *From Counterculture to Cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*, Chicago, University of Chicago Press, 2008, p. 32.

⁹M. Dean y D. Zamora, *The Last Man Takes LSD*, Londres, Verso Books, 2023, p. 100.

fundamente fascinado y que le llevarían a concluir que «la lucha contra las formas de sujeción —contra la sumisión de la subjetividad— se está volviendo cada vez más importante, aunque las luchas contra las formas de dominación y explotación no hayan desaparecido».¹⁰ Efectivamente, en paralelo a este giro hacia la transformación individual de las subjetividades nunca dejó de haber otros colectivos y organizaciones —los Panteras Negras, el movimiento abolicionista o los sindicatos, por poner solo un ejemplo—, que seguían trabajando por la emancipación colectiva, pero lo cierto es que estaba emergiendo una nueva forma de hacer y entender la política.

En esos años, los activistas John y Barbara Ehrenreich publicaron un ensayo en el que analizaban las consecuencias de la entrada en política de lo que ellos denominaron la «clase profesional directiva» (*professional-managerial class* o PMC). Con este término describían a una capa de la clase media típicamente asociada a la gestión o a las profesiones liberales, que desconfiaba de las maneras de hacer de los sindicatos tradicionales.¹¹ Se trataba de jóvenes profesionales, ávidos de explorar nuevas formas de vida, que recelaban de los imaginarios y formas de hacer política heredados. Estos tenían poco que ver con los grupos sociales más marginados. La PMC había logrado situarse en un escalafón social que les permitía evitar tener que preocuparse por la pobreza. Esta fracción de clase creía sinceramente que la verdadera revolución es interna: cuando cambiamos nuestras formas de sentir y experimentar la realidad, transformamos nuestra vivencia de la misma.

La PMC se hacía eco así, a su manera, de las ideas surgidas en el contexto del construccionismo social. Si al igual que el cuerpo, la subjetividad es una construcción social, entonces

¹⁰ *Ibíd.*, p. 104.

¹¹ Ver B. Ehrenreich y J. Ehrenreich, *Ni arriba ni abajo. Auge y caída de la clase profesional*, Barcelona, Verso Libros, 2023.

debería poder reconstruirse de formas diferentes. Foucault había llegado a conclusiones similares a partir de sus experimentaciones con prácticas sadomasoquistas. Al someterse a rituales de dolor y placer y redescubrir nuevas formas de experimentar el deseo, el pensador «pudo comprender que lo humano es intrínsecamente informe, capaz de formas estéticas y éticas de autocreación, de actuar sobre sí mismo, de confrontar, plegar y ensamblar sus impulsos, materialidades, fuerzas y energías sobre y contra sí, dando lugar a resultados nuevos e imprevisibles». Desde esta perspectiva, el sujeto se convierte en el lugar de intervención política privilegiado. Los cuerpos pueden moldearse en las saunas, en las orgías s/M o en los gimnasios. Los deseos pueden redirigirse. El placer puede construirse. La revolución, desde este punto de vista, y tomando prestado el término de Félix Guattari, *deviene molecular*. Cada sujeto es susceptible de transformarse a sí mismo. De devenir revolución.

Estos descubrimientos llevaron también a Foucault a ahondar en las ideas en torno al cuidado del yo y marcaron la escritura de sus tres volúmenes sobre la historia de la sexualidad. Paradójicamente, el neoliberalismo ofrecía un contexto ideal para profundizar en esta politización de uno mismo. Autores como Daniel Zamora y Michael C. Behrent han explorado con detenimiento estos vínculos entre las ideas foucaultianas y el neoliberalismo en un libro que, pese a ser controvertido, nos invita a pensar sobre cómo la experiencia estadounidense marcó ciertas orientaciones políticas del autor. Su lectura sugiere que la ética del *cuidado de sí* puede entenderse tanto como una práctica de resistencia a las formas de poder que como una antesala del sujeto neoliberal, autónomo, autorresponsable y permanentemente ocupado en gestionarse a sí mismo.¹² Obviamente, el objetivo de este

¹²Ver D. Zamora y M. C. Behrent (eds.), *Foucault and Neoliberalism*, Cambridge, Polity Press, 2016.

trabajo no es juzgar a Foucault, sino atender a ese momento histórico en el que se fraguó la idea de que la vida particular de cada cual era el lugar por excelencia de la política, en el cual se producían verdaderamente las transformaciones.

Con la multiplicación de la crítica a las relaciones de poder en todas sus dimensiones y, por ende, de la atención a las formas de discriminación posibles, no es que desapareciera del todo la idea de un poder exterior, como que surgía un nuevo margen de negociación. Ganaba peso así el análisis de cómo los poderes configuran la subjetividad. Sin duda, es mucho más fácil identificar cómo nuestros cuerpos y nuestras vidas son atravesados por relaciones de poder, que imaginar formas de articular los diferentes frentes de opresión en pro de la transformación real de un mundo que parece injusto. Aunque dejemos intacto el orden externo, al transformar nuestros imaginarios y nuestras estructuras de deseo podemos aspirar a diseñar nuevos estilos de vida, nuevas formas de habitar el mundo. En ese sentido, la transformación social se vuelca sobre los aspectos simbólicos y, en consecuencia, los elementos materiales dejan de suscitar interés. Y si «para Foucault no hay un afuera del poder, sí que existe libertad en el corazón de las relaciones de poder».¹³ Esa renuncia a intervenir en la dimensión estructural a la hora de decodificar las formas en las que el poder configura nuestra interioridad ha tenido importantes consecuencias sobre cómo se comprende la acción política contemporánea.

Para estas nuevas formas de entender y articular la política, la idea de «vivir una vida revolucionaria» se ha convertido en un objetivo legítimo: una vida revolucionaria que da lugar a nuevas formas culturales. Para gran parte de la comunidad LGTBI+, resultó finalmente más emancipador dejar atrás las protestas y normalizar estilos de vida alternativos: hacer de la orientación sexual un estilo de vida, inaugurar nuevos espa-

¹³ M. Dean y D. Zamora, *op. cit.*, p. 148.

cios y hábitos de consumo, explotar la diferencia como acto cotidiano. Foucault y otros teóricos del momento se hicieron eco de estos cambios. Esto llevó al teórico francés a afirmar que «solo a través de la creación de nuevas formas de vida, de relaciones, de amistades —en la sociedad, el arte y la cultura—, nuevas formas que se establecen a través de nuestras elecciones sexuales, éticas y políticas, será posible afirmarnos no solo como una identidad, sino como una fuerza creativa».¹⁴ La línea entre sostener formas de vida que tensen la norma, que visibilicen las hegemonías sociales y culturales, o que transformen los prejuicios y formas de desigualdad como un ejercicio colectivo, se vuelve extremadamente tenue. El conflicto se estaba desplazando de lo social a lo interpersonal, de lo personal a lo particular.

Como explican Dean y Zamora, «Foucault nos ofreció “un arte”, “un estilo de vida, una forma de pensar y de vivir”, más que una estrategia política. Esta revolución “molecular” desplazaría entonces, de forma fundamental, el espacio de la política desde la figura del soberano hacia los propios sujetos. En otras palabras, la ética se había convertido ahora en el principal marco de Foucault para la comprensión de la política».¹⁵ Con ello asistimos a un desplazamiento sin precedentes: la política se convirtió en una *performance* del yo. Como si se tratara de versionar la máxima situacionista de transformar la vida en una obra de arte, en este nuevo marco debemos transformarnos a nosotros mismos en un acto de política constante. La política es tan solo la expresión pública de la transformación interna, así la opresión, la desigualdad o el malestar podían combatirse desde dentro. Lo importante era orientar la vida hacia las muestras de virtud públicas que sostienen en público esta transformación privada.¹⁶

¹⁴ *Ibidem*, p. 154.

¹⁵ *Ibidem*, p. 169.

¹⁶ Ver A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Austral, 2020.

No sorprende así que este desplazamiento diera lugar a las políticas de la identidad, al auge del *New Age* o a la figura del emprendedor, que se consolidaron en las décadas de 1980 y 1990. En este tránsito, se produjo el paso del imaginario revolucionario a una multitud de pequeñas revoluciones unipersonales, expresadas a través de preferencias de consumo, hábitos de vida, opciones alimentarias o performatividades de género. Las relaciones de poder, más cercanas y asequibles, se podían identificar y enfrentar. El «poder» con mayúsculas, en cambio, dejó de ser un tema relevante. La revolución se dio por imposible.

Las políticas baratas

En su análisis y reactualización del papel de la clase profesional directiva (PMC), la autora Catherine Liu se muestra mucho más contundente que los Ehrenreich en la caracterización de este grupo social. Para Liu, grandes sectores de la PMC han «estado combatiendo una guerra de clase, no contra el capitalismo, sino contra las clases trabajadoras».¹⁷ Los representantes de la PMC, al consolidarse en sus empleos y contratar sus hipotecas y seguros privados para sus familias, han percibido las demandas sindicales de la clase trabajadora como una amenaza a su *status quo*. De este modo, una parte importante de la clase media se transformó en guardiana de los intereses del capitalismo sensato, en adalid de los cambios graduales y de las reformas justas.

Como argumenta Liu, «desde la década de 1970, las élites de la clase profesional directiva se han mostrado satisfechas con abandonar la política de masas, reproduciendo así la división social del trabajo y ampliando el abismo entre quienes prosperan bajo el capitalismo tardío y quienes no».¹⁸ Con esto

¹⁷ C. Liu, *Virtue Hoarders: The Case Against the Professional Managerial Class*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2021, p. 1.

¹⁸ *Ibidem*, p. 7.

se ha dado la vuelta a los términos con los que se hacía política. Por lo general, los miembros de la PMC prefieren hablar de privilegios antes que de desigualdades, de racismo en lugar de capitalismo o de visibilidad en vez de explotación. De esta manera, la PMC «se ha aferrado al término legalista y letal de la *interseccionalidad* para acomodar la crítica materialista a su política. La clase profesional directiva simplemente no quiere que se desenmascare ni su identidad de clase ni sus intereses».¹⁹

Liu describe así la lenta transformación que atraviesa la política, de ser entendida como una forma de antagonismo y lucha social a ser entendida como acumulación de virtud pública. A la PMC le encantan los contextos de pánico y escándalo moral, las trifulcas públicas y las guerras culturales, en estos puede demostrar que siempre está en el lado bueno de la historia. Por eso le preocupan más «los escándalos sexuales en los campus universitarios» que «los precios de las tasas universitarias» que hacen de la universidad un sitio privilegiado de reproducción social. Como dice Liu: «La élite de la clase profesional directiva adora interpretarse como heroína virtuosa en dramas morales de trazo nítido, en los que la explotación económica no entra en cuestión».²⁰ Los gestos virtuosos se repiten. Los dramas interpersonales se vuelven el lugar en el que la política se performa. Y cada conflicto abre la posibilidad de acumular algo de virtud pública.

Es así como la PMC y, por extensión, las clases medias, se vuelven funcionales al capitalismo neoliberal y a su idea de que no existe la sociedad, sino únicamente individuos que deben competir entre sí para mejorar su situación material. Esto debería llevarnos a preguntarnos si en realidad no es que no exista alternativa, sino que determinados segmentos sociales prefieren que no la haya. Profesores universitarios, artistas,

¹⁹ *Ibíd.*, p. 9.

²⁰ *Ibíd.*, p. 71.

podcasters, editores de libros «radicales» o directores de ONG temen que un proceso de emancipación de la clase trabajadora desestabilice sus precarias vidas: que la puesta en crisis de la propiedad privada ponga en riesgo su segunda residencia; que la emancipación de los de abajo suponga la pérdida del escaso estatus que han conseguido; o que, si el subalterno logra hablar, pierdan el poder que les otorga hablar en nombre de este frente a quienes detentan el verdadero capital.

En caso de que exista una alternativa —lo cual seguramente supondría una fuerte sacudida para las clases medias—, estas no estarán dispuestas a asumirla. Por eso, afirma Liu, algunos sectores de la PMC actúan como un tapón que impide que las demandas y necesidades de las clases trabajadoras, los subalternos y las clases excedentes prosperen. La clase media, aquejada de una suerte de síndrome de Estocolmo político, ha llegado a creer que su papel es garantizar la estabilidad, acumulando la virtud pública necesaria para hacer pasar sus intereses como si fueran los del conjunto de la sociedad. Es posible que a muchos de nosotros todavía nos resulte habitable la norma, en la medida en que seguimos situados del lado de quienes aún tienen algo que ganar. Quizá sea más rentable hacer carrera analizando la precariedad o hablando de vidas tristes que enfrentarse a la caja de Pandora que implicaría transformar esa situación. Transformar nuestro malestar en contenidos monetizables y no en antagonismo.

En este contexto de transformación de la política en actos virtuosos y *performances* pensadas para ser leídas por los demás, se han popularizado formas vicarias de hacer política, es decir, fórmulas de participación indirecta a través de otras personas u objetos. Una de las más llamativas es la que tiene lugar mediante el consumo, lo que autores como Sarah Banet-Weiser y Roopali Mukherjee han definido como *commodity activism* o activismo de mercancías.²¹ Estas autoras

²¹ R. Mukherjee y S. Banet-Weiser (eds.), *Commodity Activism*.

señalan que, en las sociedades neoliberales, una de las formas más comunes de participación política es la compra de productos específicos: camisetas, artículos de «comercio justo» o marcas que se venden como «éticas». Consumimos estos productos de forma consciente con el objetivo de lanzar un mensaje claro que magnifica la virtud de nuestra conducta. Compramos así productos políticos para reforzar nuestra marca individual. Cestas de consumo justo, libros con llamativos eslóganes en la portada, pañuelos palestinos o gorras con mensajes distintivos.

En una extraña alianza entre neoliberalismo y activismo, se nos presenta una forma muy barata de participar en la vida política, una forma que exige muy poco por nuestra parte: comprar objetos que harán política por nosotros. Como argumentan Banet-Weiser y Mukherjee, «nuestras imaginaciones políticas, nuestras identidades, derechos e ideologías se formulan cada vez con mayor precisión dentro de las lógicas del consumo y la mercantilización, en lugar de en oposición a ellas». ²² En una suerte de desresponsabilización política esperamos que la cesta de comida ética, el libro comprado el sábado por la mañana en nuestra librería política de referencia o nuestro rechazo público a escuchar música en Spotify, es decir, nuestras preferencias individuales, contribuyan a generar una transformación social o un cambio político. Otorgamos así a los objetos cierta agencia que a las personas nos cuesta asumir. Si desvinculamos este tipo de prácticas individualizadas del trabajo colectivo estas acaban siendo simples expresiones de virtud personal.

Estas formas de consumo virtuoso y de política vicaria están a años luz de las tramas productivas orientadas a obtener autonomía política que han generado diversos colectivos y

Cultural Resistance in Neoliberal Times, Nueva York, University Press, 2012.

²² *Ibidem*, p. 8.

movimientos políticos a lo largo de la historia. Los Panteras Negras, las cajas de resistencia para sostener huelgas o las redes de centros autogestionados que organizan eventos para financiarse son ejemplos radicalmente distintos a la actual comercialización y privatización de ciertos debates políticos por parte de marcas y empresas. Estas últimas aprovechan la culpa y la desmovilización generalizada para ofrecer salidas de mercado a la falta de compromiso político. No es lo mismo comprar una camiseta para sostener un espacio o colectivo que adquirir una de las múltiples prendas con eslóganes políticos que abundan en las grandes superficies. Está claro que no podemos comparar ambas tradiciones puesto que unas crean infraestructura material común (comida, defensa, sostenimiento de huelgas), mientras que otras producen una señal simbólica individual (virtud pública, marca personal).²³

Resulta llamativo, no obstante, el crecimiento del consumo de productos culturales que se presentan como políticos. En las redes sociales, exhibimos los libros, canciones o películas que consumimos, quizá como una forma económica de participación política: basta con acertar qué grupos o proyectos encajan con la imagen virtuosa que deseamos proyectar de nosotros mismos. Los objetos terminan así haciendo política por nosotros; se convierten en emisarios vicarios de nuestra identidad política, expuestos ante una comunidad que validará, o no, nuestra virtud pública según los productos culturales que consumamos.

²³ Para un debate en más profundidad sobre empresas políticas y el potencial del cooperativismo ver E. Rodríguez y D. Gámez, «Más allá del cooperativismo, más allá de la economía social», *Zona de Estrategia*, 1 de septiembre de 2025, disponible en <https://zonaestrategia.net/mas-alla-del-cooperativismo-mas-alla-de-la-economia-social/>

Esta política de señalamiento virtuoso,²⁴ de consumo activista y de *performance* pública encaja bien con una clase social como la PMC, caracterizada por la fuerte discrepancia entre el capital simbólico que posee y su posición material precaria. Para esta clase, hablar de condiciones materiales implicaría exponer su fragilidad y evidenciar su papel como legitimadora de prácticas y estructuras que, en el fondo, amenazan su propio estatus. La herencia envenenada de la contracultura ha consistido precisamente en ese desplazamiento de la política entendida como movimiento hacia la política entendida como estilo de vida. De la militancia se pasó al activismo y, con el tiempo, a la politización de lo particular (que no de lo personal), proceso que ha contribuido significativamente a la moralización de la política. Otros segmentos sociales se distancian, discrepan y rechazan la política articulada en torno a gestos virtuosos. La distancia entre cierta élite cultural y social que se sostiene sobre gestos y discursos virtuosos y las clases populares es cada vez mayor.

Las clases medias *performan* sus vidas en el espacio público de manera virtuosa: todas las decisiones cotidianas —dónde se vive, qué se come, dónde se escolariza a los hijos, qué ropa se lleva o qué música se escucha— se convierten en pequeños rituales públicos destinados a exhibir virtud. Las preferencias individuales se presentan como opciones políticas. Con ello, los representantes de la PMC se han ido transformando paulatinamente en sujetos insoportables para unas clases trabajadoras cansadas de que se les diga cómo deberían conducir sus vidas.

Política más allá de la virtud. ¿Otras formas de vida?

Si el neoliberalismo ha establecido un orden social, ha normalizado un tipo de vida y ha contribuido a definir la

²⁴ Para un desarrollo de esta idea ver A. Nagle, *Kill All Normies*, Londres, Zero Books, 2017.

subjetividad, forzosamente tiene que haber otras formas de organizar nuestras sociedades. Necesariamente, los mecanismos de reproducción social deben tener fisuras, espacios de tensión y márgenes para el cambio y la transformación. Lamentablemente, muchas veces los relatos colapsistas y de fin de ciclo se entrelazan densamente con la noción de que «no hay alternativa» para generar un efecto desmovilizador. Si todo se va a la mierda sin remedio, si pese a que todo cambia, todo sigue igual, ¿para qué vamos a cambiar? ¿Qué sentido tiene pelear por el cambio, por la emancipación colectiva, si el fin del mundo está cerca? ¿Cómo liberamos las energías que ponemos en reproducir nuestras vidas, en el trabajo y en el día a día, para transformar algo si estamos totalmente agotados?

Ciertamente venimos de un fracaso importante: el ciclo de cambio que inauguraron las primaveras árabes y continuaron el 15M, *Occupy* y los procesos municipalistas posteriores ha dejado, por motivos diversos, un amargo legado. La apuesta política por recuperar la fuerza de las comunidades como motor de cambio que emprendieron en el ámbito español ciertos partidos, se ha topado con una base social fuertemente individualizada. Esta situación ha acabado expresándose dentro de dichas organizaciones, tanto en la tendencia a los personalismos y liderazgos como en la dificultad de sostener en el tiempo espacios de trabajo y deliberación comunitaria. En ocasiones, uno podría llegar a preguntarse si muchos de estos nuevos representantes políticos deseaban realmente cambiar el mundo o simplemente querían vivir un poco mejor, en un mundo muy parecido al que ya existía.

Todo esto nos empuja, irremediabilmente, a poner en práctica *otros mundos*. Posiblemente no padezcamos una crisis colectiva de imaginación, pero sí un fuerte apego a los mismos modelos y aspiraciones que han configurado el mundo burgués en el que vivimos. Nos sigue preocupando el acceso a la vivienda, el trabajo, la seguridad, los vínculos sexoafectivos y nuestra

capacidad de reproducirnos. En otras palabras, los valores de la burguesía liberal siguen siendo centrales en las preocupaciones de las clases medias —o de quienes aspiran a serlo—. Pero aunque deseemos lo mismo que quienes combaten contra nosotros, es importante preguntarse qué significa diseñar, instituir y practicar otras maneras de hacer y de vivir.

Posiblemente quienes se han tenido que plantear esto de forma más seria y convincente son las personas que pertenecen a comunidades o colectivos a los que la «vida normativa» les está vetada. Lo vemos con claridad en el movimiento abolicionista penal de Estados Unidos, promovido e integrado principalmente por personas que saben que no pueden —y tampoco desean— confiar en la policía. Personas que, por su clase y estar sometidos a una particular modo de racialización, saben que el dispositivo securitario convierte cualquier fricción en un riesgo mortal. Precisamente esa certeza —la de no querer vivir en un mundo con cárceles, comisarías ni policía— les ha impulsado a establecer formas de organización social y política en la que son capaces de gestionar los conflictos. Estas personas han tenido que empezar a habitar el mundo en el que, a la larga, les gustaría vivir.

Como escribe de forma clara la activista abolicionista e investigadora Andrea J. Ritchie:

Este momento nos convoca a practicar nuevas formas de relación, nuevas formas de gobernanza y nuevos modos de ser que permitan la emergencia de los mundos que deseamos, en lugar de depender de estrategias jerárquicas, basadas en leyes y políticas, atrapadas en la ilusión de que podemos cambiar sistemas e instituciones haciendo exactamente lo que fueron creados para hacer: producir y mantener sociedades que promueven la acumulación extractiva por parte de unos pocos a costa de las mayorías y del planeta, estructuradas por leyes, políticas e instituciones que distribuyen las opor-

tunidades de vida mediante la vigilancia, la policía, el castigo y la exclusión.²⁵

Abolir un sistema penal y securitario exige tanto transformaciones institucionales como cambios en las formas de organización social, así como en los valores que las sustentan. Como argumenta adrienne maree brown, se trata de «desplazar los enfoques punitivos de la justicia hacia enfoques transformativos».²⁶ Esto supone no solo comprender y trabajar sobre las bases que articulan el funcionamiento de las instituciones, sino también poner en crisis los principios políticos que las sostienen. La transformación de las condiciones que definen o limitan la vida, tal y como la entendemos, exige un proyecto político instituyente. Y si bien el objetivo de este libro no es reformar el sistema penal, podemos extraer una valiosa lección de aquellas prácticas que están comenzando a generar una nueva institucionalidad. Cuando el mundo se percibe como norma, la imaginación se pone al servicio de instituir nuevas formas de organización.

En una línea similar, la activista Mariame Kaba sostiene que «la abolición del complejo industrial carcelario es una visión política, un análisis estructural de la opresión y un modelo práctico de organización».²⁷ Tal y como explica Andrea Ritchie, «he aprendido que la mayor parte del trabajo necesario para construir los mundos que deseamos ocurre fuera de las estructuras que fabrican y preservan las relaciones de poder existentes. He desarrollado una conciencia y una comprensión más profundas de que debemos ir más allá de lo que conocemos para experimentar, construir y practicar nuevas

²⁵ Andrea J. Ritchie, *Practicing New Worlds*, Edimburgo, AK Press, 2023, p. 6.

²⁶ adrienne maree brown, «Introduction», en *ibidem*, p. xvii

²⁷ M. Kaba, *We Do This 'til We Free Us*, Chicago, Haymarket Books, 2021, p. 2.

formas de estar en relación entre nosotros y con el planeta».²⁸ El aprendizaje colectivo en el diseño y construcción de instituciones alternativas, sistemas de gobernanza o estructuras de apoyo facilita y habilita vidas al margen de las estructuras normativas. Contribuye a definir vidas diferentes que no radican en las preferencias o estilos de vida individuales.

Cuando se reconocen los límites que, como estrategia, entraña la mera transformación del yo para la transformación social, se aprende a negociar con el fin de habitar algo que está más allá de las instituciones, marcos e imaginarios que reproducen las realidades que ya conocemos. Como argumenta Kaba, necesitamos «imaginar y experimentar con nuevas estructuras colectivas que nos permitan actuar de manera más acorde con nuestros principios, como asumir la responsabilidad colectiva de resolver los conflictos».²⁹ Este planteamiento difiere notablemente de las prácticas contraculturales destinadas a instituir modos de vida alternativos —como las comunas o la huida en la década de 1970 de personas de clase media al medio rural—, que confiaban en que el simple gesto de migrar voluntariamente bastaría para resolver las contradicciones de las que pretendían escapar. La transformación personal, sin transformación institucional, no genera cambio político. Escapar del conflicto no lo mitiga: simplemente lo traslada a otro contexto.

En su propuesta de transformación radical del abordaje de las violencias machistas desde una práctica antipunitiva, Laura Macaya sostiene que «es imprescindible visibilizar la ineficacia y los efectos devastadores de los dispositivos actuales». Según la autora, estos no solo resultan inoperantes, sino también «generadores de más daño que reparación». Sin embargo, señala que gran parte de quienes trabajan desde esta perspectiva se enfrentan a lo que denomina «el *reaccionarismo de*

²⁸ A. J. Ritchie, *Practicing New Worlds*, Edimburgo, AK Press, 2023, p. 5.

²⁹ *Ibidem*, p. 4.

la alternativa: una estrategia de legitimación del orden existente que invalida toda crítica que no venga acompañada de una solución lista para usar. En lugar de interrogar la raíz del problema, este marco exige alternativas evaluables según parámetros que el propio sistema produce». ³⁰ Repensar otros mundos no consiste en sustituir unos mecanismos de efectividad, productividad, seguridad o legitimidad por otros que operen bajo la misma lógica, sino cuestionar y reconfigurar las lógicas mismas sobre las que se instituyen los sistemas que reproducen un mundo específico.

Transformar estos marcos implica incorporar nuevos valores en organizaciones e instituciones capaces de sostenerlos y prolongarlos en el tiempo. Implica imaginar y diseñar formas distintas de articulación social. Implica aprender a negociar, cooperar y gestionar conflictos con quienes no se parecen a uno mismo. En este sentido, es importante recalcar que la diferencia entre la tendencia a «imaginar nuevos mundos» y afirmar prácticas de vida alternativas reside en que, en el primer caso, suelen producirse relatos e imaginarios articulados en torno a las preferencias individuales de quien los enuncia, mientras que en el segundo observamos conjuntos de prácticas y estrategias contruidos por comunidades específicas con el propósito de escapar de las instituciones que reproducen mundos opresivos, al igual que de las lógicas que los rigen.

Wendy Brown ha analizado de forma precisa cómo el creciente individualismo neoliberal supone una amenaza para la democracia. ³¹ En este marco, los ciudadanos dejan de ser agentes colectivos para convertirse en actores atomizados, re-

³⁰ L. Macaya, «El goce de castigar. Política afectiva, víctimas funcionales y Estado moral» en *Cuadernos de Estrategia. El sentido común punitivo*, núm. 3, 2025, p. 83.

³¹ Ver W. Brown, *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*, Madrid, Lengua de Trapo, 2019, y también W. Brown, *En las ruinas del neoliberalismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2021.

duciendo drásticamente la capacidad de acción política frente a la desigualdad. Esta dinámica entorpece la deliberación pública y pone en riesgo la capacidad colectiva para debatir, negociar y construir soluciones a problemas comunes. Brown sostiene que esta economización de la existencia erosiona la base de la ciudadanía democrática y el concepto de bien común, conduciendo a la desaparición del *homo politicus* y debilitando la soberanía popular. Este proceso no solo afecta a los individuos: también transforma las instituciones, incluidas las universidades públicas, que se ven progresivamente invadidas por la lógica neoliberal.

Habitar vidas diferentes comienza por reconocer las tendencias individualizantes y polarizantes que han caracterizado al neoliberalismo. Implica articular valores estéticos, éticos y políticos, e incluso nuevas eróticas y aspiraciones colectivas, que desplacen la centralidad del yo como unidad de medida del mundo. Implica aprender a desatender las exigencias más tiránicas del yo para empezar a habitar la tensión constante del nosotros.

Todo podría ser diferente

Cuando los marcos políticos operan desde la moralidad, el juicio o el nihilismo, la hipótesis revolucionaria aparece como algo completamente imposible e incluso indeseable. Desde un horizonte de deseo y posibilidad alineado con el desarrollo de la burguesía, transformar la realidad de forma sustancial tampoco constituye un horizonte concebible. En cambio, el diseño de instituciones propias, de estructuras autónomas y de marcos de convivencia alternativos surge allí donde las instituciones dominantes han dejado de estar al servicio de los intereses de la comunidad. Se constituyen así espacios en los que se puede aprender a gestionar colectivamente los conflictos y a ensayar nuevas formas de institucionalidad y, por ende, de vida.

Como hemos visto, si el neoliberalismo ha desplazado la revolución a la subjetividad y el estilo de vida, la clase profesional directiva y la política de la virtud actúan como tapón que impide que otras voces y necesidades puedan articularse políticamente. Las clases medias somos en parte responsables de imposibilitar una transformación profunda que ponga en evidencia los peores aspectos de las injusticias estructurales que articulan nuestra sociedad.

No se trata solo de que la revolución haya dejado de parecernos posible; es que, en gran medida, ha dejado de parecernos deseable, porque exige renunciar a muchas de las seguridades y placeres que estructuran la vida burguesa a la que seguimos aferrados. Habitar otros mundos, es decir salir del mundo único propuesto por el capitalismo neoliberal, está en realidad al alcance de la mano. Lo intuimos en plena pandemia, ante cada nueva catástrofe climática o en los segundos más tensos de un simple apagón.

Todo podría ser diferente y, de hecho, ya ha empezado a serlo.

Coda

I'm twin track. I'm dead and I'm alive

Kendall Roy

En junio de 1979, la banda estadounidense de hardcore-punk Dead Kennedys lanzó su primer single, *California Über Alles*. La canción presentaba una visión distópica de California que, bajo el mandato del gobernador liberal Jerry Brown, habría impuesto un estilo de vida hippie a todo el estado. Mediante una analogía con la Alemania nazi, la banda imaginaba un Estado totalitario en el que a los jóvenes se les obligaba a meditar cada día en la escuela, la población debía hacer deporte y sonreír constantemente, y una policía secreta vestida de vaqueros tenía potestad para detener a tus nietos si no eran lo suficientemente *cool*. En esa utopía forzada —ese pánico a un futuro *woke*—, los valores de la contracultura habían sido institucionalizados, mientras la «policía zen» podía llegar en cualquier momento para llevarte a las cámaras de gas, eso sí, gas orgánico. La sátira y el éxito de los Dead Kennedys apuntaba a la despolitización general del movimiento hippie y a la imposición de formas de política basadas en estilos de vida. Comenzó así a articularse una escena cultural que, en torno al hardcore, trató de reconstruir tramas organizativas autónomas y formas de resistencia política contra el auge del neoliberalismo en el que, al final, terminó integrándose buena parte de la juventud contracultural.

Desde que surgiera el movimiento contracultural no han faltado estrategias, movimientos y organizaciones que han intentado establecer nuevas formas de organización social, aventurar nuevos imaginarios y poner en crisis la hegemonía del mundo único que se nos ha ido imponiendo. Tampoco han faltado iniciativas y momentos históricos en los que se dibujaba una posibilidad real de alcanzar un mundo distinto al que nos ha tocado habitar. Momentos, sin embargo, en los que las organizaciones de izquierdas también cayeron en luchas intestinas, se enredaron en conflictos nimios o se perdieron en debates teóricos que alejaron a seguidores, votantes y, en general, a una ciudadanía ocupada en el mejor de los casos en llegar a fin de mes. Por supuesto, tampoco han faltado ocasiones en las que organizaciones, espacios disidentes o centros sociales o autónomos han sido objeto de represión o se han tenido que enfrentar a los mecanismos de control del Estado.

Es precisamente en los momentos de represión o de confrontación con el Estado cuando se hace más evidente la distancia entre una política entendida como adopción de estilos de vida y la necesidad de articular formas de institucionalidad autónoma que permitan la emergencia de organizaciones sociales disidentes. Conviene reconocer que la inauguración de «nuevos mundos» nunca ha sido una tarea sencilla. Atreverse a experimentar nuevas formas de vida conlleva aprender a enfrentarse a las hegemonías internas y externas, a las presiones económicas, sociales y políticas que se conjugan para normativizar nuestras vidas. Forzar la vida no es un acto de voluntad individual ni el resultado de una suma de preferencias. Es conflictuar con la norma. Es el resultado colectivo de forzar límites, de tantear posibilidades y de asumir el conflicto como una herramienta de transformación colectiva. El neoliberalismo —como fenómeno económico, cultural y social destinado a frenar y reorientar las transformaciones impulsadas por la contracultura y los

movimientos por los derechos civiles— ha sido implacable. Ha impuesto una racionalidad específica capaz de transformar tanto las subjetividades sometidas a las nuevas técnicas de mercado como los valores de quienes han tenido que aprender a adaptarse a este nuevo marco. Como se ha analizado en los capítulos anteriores, la racionalidad neoliberal articula el comportamiento de las personas y lo ajusta a las necesidades de un modelo económico que en ningún momento busca garantizar la prosperidad colectiva o la salud del planeta que habitamos.

La contrarrevolución neoliberal ha hecho todo lo posible por reconducir los movimientos emancipatorios y reorientar las subjetividades hacia un mercado flexible, siempre dispuesto a incorporar nuevas tendencias, posibilidades y necesidades. Los mecanismos de captura y asimilación son variados. Como se ha visto, el llamamiento a imaginar y practicar vidas fuera de la norma, que se extendió con el auge de la contracultura, fue paulatinamente neutralizado por unas prácticas y una corriente de pensamiento que dio primacía a la transformación personal sobre el cambio institucional o estructural. De luchar por establecer nuevas formas de vida pasamos a las revoluciones moleculares en las que los estilos de vida y el trabajo a nivel individual se leían como indicadores de una forma de política centrada en la vida de la persona. Esto acabó desembocando en una política expresada a través del consumo y de la conducta individual. La moralización de la política de izquierdas, tan presente en ciertos colectivos y espacios contemporáneos, viene a constatar este declive.

En todo este proceso hemos comprobado cómo algunas facciones de las clases medias han terminado jugando un papel político muy controvertido. La combinación de altos niveles de precariedad, suplementada con la capacidad de producción simbólica, ha contribuido a que estos sectores medios hayan percibido, en demasiadas ocasiones, las demandas de

las clases trabajadoras y subalternas como una amenaza a su estatus y a su estabilidad. Defensoras de los cambios razonables y de las reformas graduales, han articulado toda forma de política en torno a la defensa de valores burgueses, que defienden como si les fueran propios: la compra de la primera o la segunda vivienda, el trabajo, la reproducción y disponer de un poco de tiempo para la creatividad y el ocio. Gracias a la usurpación de la noción de cultura y a la imposición hegemónica de sus imaginarios, a través de las industrias creativas, no han perdido la oportunidad de decirles a los demás que no están haciendo bien las cosas. En ocasiones, en su lucha por la estabilidad, han percibido a las clases trabajadoras como una amenaza y han puesto su capital cultural y simbólico al servicio de imaginarios de progreso individual y prosperidad meritocrática.

En un ejercicio de autoafirmación y diferenciación, la controvertida clase profesional directiva ha señalado la falta de virtud de las clases trabajadoras —a veces entre risas y sorna—, cansadas de escuchar sermones y reprimendas. En este sentido, la clase media ha terminado por convertirse en un guardián moral que prescribe a los demás cómo deben conducir su vida. La clase media se ha distanciado así de las clases trabajadoras y de quienes siguen articulando la política en torno al conflicto, al tensionamiento de la norma o al cuestionamiento de los límites morales que pretenden encauzar lo que debería ser una vida virtuosa. La derecha ha sabido leer y capitalizar bien ese descontento. La contracultura de derechas es una respuesta a este fenómeno. Es una expresión colectiva de hartazgo con la moralina y la virtud que han caracterizado la acción social y cultural de quienes han transformado su vida en una *performance* pública y han pensado que su deber era señalar las faltas de los demás.

Parece difícil salir de este atolladero. El agotamiento cunde. El nihilismo crece. La sensación de fracaso colectivo se

impone y, en general, las derechas están siendo mucho más hábiles tanto para causar malestar como para politizarlo. En este marco, hay quien dice que el problema real al que nos enfrentamos es que vivimos una crisis de imaginación política. A lo largo de estas páginas, se ha tratado de explicar que esto no es exactamente así. Estamos viviendo una contrarrevolución conservadora que se viene organizando desde la década de 1980. Esta empezó con el surgimiento de una nueva derecha nacida al calor de la contracultura y que ha sido tenaz en su empeño por diseñar e instaurar instituciones, infraestructuras, medios de comunicación, grupos de presión y partidos políticos destinados a clausurar las posibilidades de creación de otro mundo que se habían empezado a vislumbrar en los años sesenta. El auge de la extrema derecha y el giro reaccionario, que hoy viven nuestras sociedades, forma parte de este proceso contrarrevolucionario: estamos en el punto álgido de una ola que viene a cerrar los avances sociales, estéticos y políticos inaugurados en un momento de enorme conflictividad y rechazo al capitalismo fordista.

Esta ofensiva contra ciertos principios, valores y derechos adquiridos, ataca elementos centrales de nuestras vidas. La financiarización del mercado inmobiliario y la consiguiente pérdida de espacios colectivos, la precariedad laboral, el encarecimiento de los alimentos, la paulatina desaparición del espacio público y la fragmentación social frente a un mercado que exige una permanente inversión en nuestras marcas personales, así como una constante competencia por la visibilidad, han desactivado la fuerza colectiva. Nuestras vidas se individualizan, las comunidades se fracturan y los espacios donde antes se practicaban ciertas formas de cooperación, convivencia y gestión del conflicto son borrados del mapa. El neoliberalismo opera tanto a nivel material como simbólico. Agota la imaginación porque antes ya ha agotado nuestras vidas. Agota los recursos naturales y las energías colectivas. Esquilma los ecosistemas sociales y naturales. Los aspavien-

tos morales, la política de la virtud y los ensayos solipsistas sobre el malestar contemporáneo tienen poco que ofrecer para hacerle frente.

El neoliberalismo constituye una poderosa máquina que se nutre de nuestra imaginación y de nuestro deseo. Logra esquilmar nuestras mejores ocurrencias, ideas y afectos y ponerlos a producir. Nos permite brillar en público y nos condena a sucumbir en privado. Nos obliga a vivir en dos canales que poco tienen que ver entre sí: en uno estamos muy vivos, mientras que en el otro desfallecemos. El trabajo se lleva nuestra sonrisa perpetua, nuestra pulsión de vida y la mejor versión de nosotros mismos, pero cuando llegamos a casa apenas nos queda energía para lavar los *tuppers* que nos llevaremos mañana. Pasamos horas desplazándonos por listados interminables de películas, incluso si no nos queda ni fuerza para interesarnos por una sola. El desasosiego nos invade al pensar en volver a trabajar tras unos días de descanso. La sensación de vacío se apodera de nosotros cuando navegamos en redes viendo las vidas que nunca tendremos. El miedo surge de la certeza de que, en el fondo, estamos vendiendo humo. Enfrentamos así la humillación silenciosa de saber que, en realidad, preferiríamos no hacerlo.

Antes de aceptar la derrota, preferimos atacar y hundir a quienes en el fondo se parecen a nosotros mismos. Si la batalla material está perdida siempre podemos tirar de pequeñas victorias simbólicas. Tirar de virtud pública para ocultar que sabemos que nosotros también estamos en caída libre. La política de la virtud, ese mecanismo tan funcional al neoliberalismo, que articula una subjetividad específica, un conjunto de prácticas políticas individuales y el repliegue moral, nos ha alejado de formas de hacer política centradas en las desigualdades, los objetivos comunes y la transformación de los elementos que estructuran colectivamente nuestras vidas.

La mejora y la búsqueda constante de un bienestar exclusivamente individual son el principal obstáculo a la emancipación colectiva. Frente a un mundo complejo, desigual e injusto nos hemos ido replegando sobre nuestras frustraciones y males-tares personales. Cuanto más abstracto se nos presentaba el mundo, más nos hemos centrado en intentar controlar lo que teníamos cerca: nuestros cuerpos, nuestras emociones, nuestro ser. Al huir de un mundo cruel, hemos terminado por hacernos fuertes en lo único que pensábamos que podríamos controlar: nuestro Yo, nuestro monstruo, nuestra pequeña vida.

A fuerza, sin embargo, de dar protagonismo y atención a nuestro Yo, hemos terminado por crear una subjetividad tiránica que no para de exigir más dedicación y cuidados. Hemos alentado y alimentado una suerte de narcisismo perpetuo preocupado por el aspecto, por la percepción pública, por el estatus y por la virtud. No es mi intención negar la importancia del cuidado o la introspección, sino señalar cuándo sustituyen la acción colectiva. Y cuantas más terapias, dietas, espacios de escucha y expresión, redes sociales y espacios de visibilidad le demos, más crece una forma de subjetivación de la existencia que parece girar en torno a nosotros mismos. Así, de forma paulatina, vamos perdiendo marcos de referencia, desatendemos lo estructural y los patrones que condicionan nuestra vida colectiva para dar más valor a lo que sentimos, pensamos o necesitamos. Este Yo que no para de crecer y asumir protagonismo en nuestras vidas ha terminado por devenir un ser monstruoso.

Y cuanto más crece el monstruo llamado Yo, menos tiempo queda para esa criatura frágil y casi mítica llamada nosotros. Todo el esfuerzo que dedicamos a preguntarnos si somos felices, si esta pareja nos renta, si han visto la publicación que colgamos ayer por la tarde o si ese compañero del trabajo nos ha mirado mal o no; cada una de esas microdecisiones,

tan relevantes en apariencia, nos deja menos tiempo para pensar cómo podríamos organizar nuestras vidas para que, colectivamente, fueran un poco mejores.

Mientras nos conformamos con existencias que, en el mejor de los casos, son mediocres; mientras reproducimos imaginarios emotivistas y nos replegamos sobre el malestar individual, otros se encargan de politizar la desafección, el miedo y el nihilismo para orientarlos hacia posiciones reaccionarias. Aunque disponemos de lenguajes cada vez más sofisticados para autodiagnosticarnos y nombrar nuestras dolencias, somos cada vez más ciegos a las condiciones estructurales que las producen. Cuanto más nos recreamos en los conflictos inherentes a la vida en comunidad y más espacio damos a nuestros agravios, menos preparados estamos para afrontar los conflictos que ponen en riesgo nuestra subsistencia. Cuanto más se encarece y privatiza el espacio, menos capacidad tenemos de sostener contextos comunitarios, lugares en los que aprender a discrepar, a sostener conflictos productivos y a aprender a convivir incluso con las personas a las que detestamos.

Realmente, no hay tanta política en lo que decimos ser, como en las condiciones materiales que reproducimos cuando nadie nos mira. Y hasta que no trabajemos por definir y defender vidas plenas, justas y cañeras, poco podremos hacer para inaugurar nuevos imaginarios de deseo o convencer a otras personas de que, tras las páginas amarillentas de esta vida mediocre, existe la posibilidad de articular colectivamente una vida que valga la pena ser vivida. Una vida que, como en un buen pogo, no elimine la rabia, sino que la transforme en fuerza creativa y potencia colectiva.

Bibliografía

- Alabao, Nuria, *Las guerras de género. La política sexual de las derechas radicales*, Pamplona, Katakarak, 2025.
- Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1976.
- Berardi, Franco (Bifo), *La fábrica de la infelicidad*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.
- Binkley, Sam, *Getting Loose. Lifestyle Consumption in the 1970s*, Durham, Duke University Press, 2007.
- Bourdieu, Pierre, *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*, Barcelona, Anagrama, 2012.
- Brown, Wendy, *En las ruinas del neoliberalismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2021.
- _____, *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*, Madrid, Lengua de Trapo, 2019.
- _____, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, Nueva York, Zone Books, 2015.
- Butler, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder. Teoría sobre la sujeción*, Madrid, Anaya, 2010.
- Butler, Judith y Nancy Fraser, *¿Reconocimiento o redistribución?*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.
- Chapman, Robert, *El imperio de la normalidad*, Buenos Aires, Caja Negra, 2025.

- Colquhoun, Matt, *Narcissus in Bloom*, Londres, Repeater Books, 2023.
- Cusset, François, *French Theory. How Foucault, Derrida, Deleuze & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2008.
- Davies, Will, *La industria de la felicidad*, Barcelona, Malpaso, 2016.
- Davis, Angela y Elizabeth Martínez, «Coalition Building among People of Color», *Inscriptions*, núm. 7, 1994.
- Dean, Mitchell y Daniel Zamora, *The Last Man Takes LSD*, Londres, Verso Books, 2023.
- Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 2006.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- Dubet, François, *La época de las pasiones tristes*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2020.
- Eagleton, Terry, *La estética como ideología*, Madrid, Trotta, 2006.
- Ehrenreich, Barbara, *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*, Madrid, Turner, 2018.
- Ehrenreich, Barbara y John Ehrenreich, *Ni arriba ni abajo. Auge y caída de la clase profesional*, Barcelona, Verso Libros, 2023.
- Espluga, Eudald, *No seas tú mismo*, Barcelona, Paidós, 2021.
- Fassmer, Alexander M. et al., «Change of Antidepressant Utilization in Children, Adolescents and Young Adults in Europe before and during the COVID-19 Pandemic. A Systematic Review», *European Child & Adolescent Psychiatry*, 2025, doi: 10.1007/s00787-025-02839-x.
- Fisher, Mark, *Realismo capitalista*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016.

- Fortunatti, Leopoldina, *El arcano de la reproducción*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019.
- Gaitán Pérez, Francisco, «El declive de los movimientos sociales», *Cuadernos de Estrategia. Crítica de los movimientos sociales*, núm. 4, Madrid, Traficantes de Sueños, 2025, pp. 13-37.
- García, Beatriz, Almudena Sánchez y Pablo Carmona, *Spanish Neocon. La revuelta neoconservadora en la derecha española*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2012.
- Graeber, David, *La utopía de las normas. De la tecnología, la estupidez y los secretos placeres de la burocracia*, Barcelona, Ariel, 2015.
- Graeber, David y David Wengrow, *El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad*, Barcelona, Ariel, 2022.
- Guattari, Félix, *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-Textos, 1990.
- Hall, Stuart, *The Hard Road to Renewal*, Londres, Verso Books, 2021.
- Hall, Stuart y Tony Jefferson, *Rituales de resistencia. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de posguerra*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2014.
- Jameson, Fredric, *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, Barcelona, Verso, 2024.
- Kaba, Mariame, *We Do This 'Til We Free Us*, Chicago, Haymarket Books, 2021.
- Kindler, Jean-Philippe, *A la mierda la autoestima. Dadme lucha de clases*, Barcelona, Bauplan, 2025.
- Labrador, Germán, *Culpables por la literatura. Imaginación política y contracultura en la Transición española (1968-1986)*, Madrid, Akal, 2017.
- Lasch, Christopher, *La cultura del narcisismo*, Madrid, Capitán Swing, 2023.

- Law, John, «What's Wrong with a One-World World?», *Dis-tinktion. Journal of Social Theory*, núm. 16: 1, 2015, pp. 126-139.
- Liu, Catherine, *Virtue Hoarders. The Case Against the Professional Managerial Class*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2021.
- Macaya Andrés, Ana, «Ajoblanco Magazine (1974-1980). Scientific Knowledge as Resistance through Anarchism, Environmentalism and Feminism», en Eulalia Pérez Sedeño et al. (eds.), *Knowledges, Practices and Activism from Feminist Epistemologies*, Vernon Press, 2019, pp. 155-172.
- _____ «Ampliando significados sexuales en la Transición. Las cartas de las lectoras de la revista contracultural-libertaria *Ajoblanco*», en *La construcción histórica de la salud. Saberes, prácticas, experiencias e imaginarios*, Madrid, Sociedad Española de Historia de la Medicina, 2025.
- Macaya, Laura, «El goce de castigar. Política afectiva, víctimas funcionales y Estado moral», *Cuadernos de Estrategia. El sentido común punitivo*, núm. 3, Madrid, Traficantes de Sueños, 2025.
- MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona, Austral, 2020.
- Macpherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, Trotta, 2003.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Madrid, Austral, 2016.
- _____ *Liberación, revolución cultural y contrarrevolución*, Palencia, Irrecuperables, 2025.
- Martínez, Guillem, *CT o la cultura de la Transición. Crítica a 35 años de cultura española*, Barcelona, Debolsillo, 2012.
- Michelson, Costanza, *Hasta que valga la pena vivir*, Santiago de Chile, Paidós, 2020.

- Moore, Jason W., *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020.
- Mukherjee, Roopali y Sarah Banet-Weiser (eds.), *Commodity Activism. Cultural Resistance in Neoliberal Times*, New York, New York University Press, 2012.
- Nagle, Angela, *Kill All Normies*, Londres, Zero Books, 2017.
- Palomera, Jaime, *El secuestro de la vivienda. Por qué es tan difícil tener casa y cómo esto puede romper la sociedad*, Madrid, Ediciones Península, 2025.
- Precarias a la deriva, *A la deriva. Por los circuitos de la precariedad femenina*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.
- Rey-Araújo, Pedro M., «Social Reproduction Theory and the Capitalist 'Form' of Social Reproduction», *New Political Economy*, núm. 29: 3, 2024, pp. 432-446.
- Ritchie, Andrea J., *Practicing New Worlds*, Edimburgo, AK Press, 2023.
- Rodríguez, Emmanuel, «Clase, movimiento, identidad. Una explicación histórica», *Cuadernos de Estrategia. Crítica de los movimientos sociales*, núm. 4, Madrid, Traficantes de Sueños, 2025.
- _____ *El fin de nuestro mundo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2025.
- Roszak, Theodore, *El nacimiento de una contracultura*, Barcelona, Kairós, 1970.
- Rowan, Jaron, *Manual para quemar el Liceo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2024.
- Russell Hochschild, Arlie, *La mercantilización de la vida íntima*, Buenos Aires, Katz, 2024.
- Scott, James C., *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press, 2020.

- Sedgwick, Eve Kosofsky, *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham, Duke University Press, 2003.
- Sennett, Richard, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- Táiwò, Olúfèmi, *El saqueo de las élites. Cómo los poderosos se apropiaron de la política de la identidad (y de todo lo demás)*, Madrid, Siglo XXI, 2025.
- Tenenbaum, Tamara, *Un millón de cuartos propios*, Barcelona, Paidós, 2025.
- Thanem, Torkild y Hadar Elraz, «From Stress to Resistance. Challenging the Capitalist Underpinnings of Mental Unhealth in Work and Organizations», *International Journal of Management Reviews*, núm. 24: 4, 2022, pp. 577-598.
- Toscano, Alberto, *Fascismo tardío. Raza, capitalismo y las políticas de crisis*, Madrid, Akal, 2025.
- Turner, Fred, *From Counterculture to Cyberculture. Stewart Brand, the Whole Earth Network and the Rise of Digital Utopianism*, Chicago, University of Chicago Press, 2008.
- Vela, Corsino, *En la línea de quiebra. Crisis estructural y mentalidad en la sociedad de consumidores*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2024.
- Zamora, Daniel y Michael C. Behrent (eds.), *Foucault and Neoliberalism*, Cambridge, Polity Press, 2016.

