



Facultad de Ciencia Política y RR.II.

Neoliberalismo y afectos

El odio y la producción de subjetividades

Lic. en Ciencia Política
Or. Análisis Político
Tesina de grado

Estudiante: Clarisa Leonard
Directora: Dra. Evangelina Benassi
Codirectora: Mg. Florencia Brizuela

Diciembre, 2020

Agradecimientos

A mis directoras, por el acompañamiento y la calidez. Gracias a Eva, por incentivar me más allá y más atrás de este proceso, en momentos claves por los cuales el camino hasta acá fue posible, pero sobre todo más disfrutable y enriquecedor. Gracias a Flor, por sumar su lectura atenta, constante y estimulante, fundamental en este proceso de formación.

A Emi, compañero incondicional. Gracias por las alegrías, por la confianza alentadora y por la paciencia cuidadosa.

A mi familia. Gracias a mis padres por la oportunidad y libertad para estudiar, por esperar sin dudas y por acompañar cuando las hubo. Gracias a mis hermanxs, por los espacios de amistad, apoyo y crecimiento que nos construimos.

A mis compañeras y amigas, de carrera y de vida. A Ale, por su sensibilidad militante y sus interrogantes desafiantes. A Lore, por su guía afectuosa y generosa en las lecturas y en las ideas. Gracias a nosotras, por los intercambios críticos, las discusiones acaloradas y los ideales proyectados.

A la Universidad Pública, a la Facultad de Ciencia Política y a muchxs compañerxs y grandes docentes con quienes me fui encontrando y formando en este recorrido. Gracias.

Índice

INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO 1. Perspectivas afectivas en las Ciencias Sociales	8
Afectos y emociones: su incidencia en lo social y su lugar en las disciplinas sociales 9	
El Giro afectivo: tensiones y disputas	13
Sobre diálogos y afectaciones: tensiones y continuidades entre el Giro Lingüístico y el Giro Afectivo	14
Sobre disputas e (in)distinciones conceptuales: la tensión afectos-emociones.....	17
La perspectiva afectiva-spinozista de Frédéric Lordon.....	21
Sociedades afectivas: la imbricación de los afectos y las relaciones de poder	25
Regímenes capitalistas: Regímenes afectivos.....	27
Por un gobierno afectivo-deseante	30
CAPÍTULO 2. Neoliberalismo y afectos	33
Diálogo y acercamiento entre una matriz spinozista y una analítica foucaultiana	34
Gubernamentalidad y afectos: el arte de afectar las conductas.....	40
Gubernamentalidad neoliberal: el proyecto de una sociedad de empresas.....	43
Producción neoliberal de subjetividades: el <i>homo oeconomicus</i> empresarial	46
Régimen de afectos y deseos del neoliberalismo: la empresarialización vía alegrías	49
Empresarixs-Automóviles: mecanismos y dispositivos de la movilización alegre	52
Régimen neoliberal de afectos y deseos: régimen desigual de alegrías...y tristezas..	56
CAPÍTULO 3. Tristezas y odio neoliberales	58
Tristezas y miedo en el neoliberalismo	59
Indignación: solidaridad y odio.....	60
Contextos odiantes	63
Efectuaciones del odio.....	65
Analítica del odio y de las subjetividades odiantes en el neoliberalismo	69
El rol estratégico del afecto de odio en la contemporaneidad del régimen neoliberal	76
CONCLUSIONES Y APERTURAS	78
BIBLIOGRAFÍA	82

INTRODUCCIÓN

Esta investigación propone indagar en la contemporaneidad política y social del neoliberalismo, enfocando en la dimensión afectiva y deseante de los procesos de producción de subjetividades.

La primera y principal inquietud que motivó este trabajo radica en el *odio*, entendido como un afecto que –lejos de circunscribirse a un plano privado, íntimo o intersubjetivo– circula y se expresa pública, social y colectivamente, teniendo alcances y efectos de orden político. Sin dudas, el odio y sus manifestaciones se entrecruza con otras problemáticas políticas clásicas como la violencia, la enemistad o el antagonismo. Sin embargo, la intuición original y la consecuente apuesta teórica apuntaron, por un lado, a aprehender cierta especificidad conceptual del fenómeno; y, por otro, a examinarlo en su vinculación con la contemporaneidad neoliberal.

En ambos sentidos, el interés por los afectos en general y el odio en particular remite a algunos interrogantes previos y disímiles, pensados en otra clave, pero que fueron confluyendo en la construcción de nuestro problema de investigación; y que, por tanto, caben ser explicitados para su mejor comprensión.

Por un lado, en la región latinoamericana, los cambios políticos e ideológicos que pusieron fin al llamado ciclo de gobiernos “progresistas” demostraron crudamente el carácter retórico de sus proclamas post-neoliberales, las limitaciones de los procesos de inclusión social y la precariedad de las solidaridades apuntaladas. La vitalidad y fortaleza de los discursos y programas neoliberales quedó evidenciada, por arriba y por abajo, a nivel macro y micropolítico, en el avance de fuerzas partidarias y elementos conservadores, autoritarios y reaccionarios que lograron –en general– gobernar con legitimidad social. El interrogante, entonces, consistió en cierto asombro ante el amplio apoyo de sectores medios y populares que renegaban de los mismos procesos “progresistas” que los habían beneficiado (si no en términos absolutos, sí relativos, reduciendo los índices de pobreza, exclusión y desempleo y apostando al desarrollo social, industrial, productivo, etc.). Pero que no solo rechazaban un modelo o un representante político, sino que execraban y se manifestaban contra todo (y todxs) lo que, durante algunos años, había simbolizado un avance de la igualdad, una conquista de derechos y cierto progreso en términos de “deuda social”.

Sin dudas, son múltiples las variables y factores que se conjugan en la explicación de un proceso como este. Sin embargo, desde entonces (y tal como fuimos explorando en

otras instancias¹) la percepción –y nuestro interés analítico– apuntó a las dimensiones micro, capilares y subjetivas intervinientes. Y, en este sentido, hallamos una gran potencia heurística en las perspectivas afectivas; es decir, atentas al rol que las emociones, pasiones, afectos o sentimientos juegan en los procesos sociopolíticos y en las efectuaciones del poder. Pero no en el sentido de ‘irracionalidad’, ‘ceguera’ o ‘manipulación’ que lo pasional o afectivo suele connotar en ciertas lecturas (que pretenden así explicarlo todo y a la vez no explicar nada). Sino, como veremos, atendiendo a los aportes analíticos que algunas de las líneas afectivas nos proveen para captar y discernir de manera diferente ciertas problemáticas, realidades y procesos sociales.

Por otro lado, en un plano analítico y temporal diferente, estos procesos dialogan con un interrogante que también antecede y atraviesa a este trabajo (y que es parte de un recorrido e interés más personales²). Esta cuestión o inquietud se inscribe en la crisis del Estado de bienestar (que rigió diferencialmente en los países occidentales durante más de un cuarto del siglo pasado), y gira en torno a los aspectos de des-solidarización o desintegración social que subyacen y se desencadenan a partir de esta crisis y de la correlativa hegemonía del neoliberalismo como “nueva razón mundial” (Dardot, P. y Laval, C., 2013).

En esta línea, los interrogantes formulados apuntaban, nuevamente, no tanto a nivel sistémico, sino a los procesos subjetivos mediante los cuales se había logrado la aquiescencia de los sectores medios, obreros o populares ante el desmonte de protecciones y derechos sociales, así como su “preferencia por la desigualdad”, el individualismo y la competitividad (Dubet, 2015), y la asimilación generalizada del “deseo de confianza [en uno mismo] y autonomía” (Bauman, 2005, pág. 89).

Así enfocada, nuestra pregunta por la des-colectivización o “crisis de solidaridad” (Rosanvallon, 2011)³ se fue reformulando y reorientando en la línea de los afectos y las

¹ Referimos a dos trabajos realizados para la instancia evaluativa final de la materia Análisis Político y de un seminario extracurricular dictado por las politólogas Ana Laura Pinto y Luciana Ginga, docentes de la Facultad de Ciencia Política y RRII.

² Al respecto, cabe mencionar que el paso por la Cátedra de Política Social I –primero en calidad de estudiante y luego como ayudante alumna– fue muy importante, en lo personal, por diversos motivos. Pero, en particular, en lo que refiere a estas inquietudes, estimuladas y esbozadas a partir de las temáticas allí abordadas. Si bien el recorte temático, problemático y teórico fue mutando y tomando otros caminos, indudablemente esta tesina está influenciada y atravesada por discusiones, lecturas e interrogantes que dicho espacio –lxs docentes, compañerxs y estudiantes que lo integramos– motoriza tenazmente.

³ Rosanvallon refiere a tres dimensiones de la crisis del Estado Providencia que se fueron sucediendo y acumulando: una crisis económico-financiera, política-ideológica y finalmente filosófica o de solidaridad. Ésta última remite a la desintegración de los antiguos mecanismos de solidaridad: el sistema de seguros

emociones, entendidos –por el momento– como fuerzas o intensidades que intervienen en la generación o ruptura de vínculos y lazos sociales; y que, por tanto, pueden ayudarnos a comprender los procesos de cohesión o, por el contrario, de desintegración social (Algarra, G. y Noble, A, 2015).

En este sentido, si el concepto de solidaridad contiene reminiscencias afectivas o emocionales (Illouz, 2007), bien podíamos preguntarnos por los efectos de su mutación neoliberal y ponerlo en discusión con otros afectos emergentes de las nuevas formas de sociedad y de subjetividad. Entre ellos, el odio fue apareciendo –a nivel teórico, discursivo y fáctico– como un afecto predominante en la contemporaneidad, cuya incidencia y circulación tanto podrían remitir a los procesos de des-solidarización, como a nuevas y paradójicas formas de lazo social.

A partir de estas inquietudes preliminares, se fue esbozando el plan de tesina que aquí presentamos. El plan propone una investigación teórica y de tipo exploratoria, por lo que la metodología escogida consiste en una revisión y análisis crítico-hermenéutico de las producciones y conceptualizaciones seleccionadas. Valiéndonos de herramientas y de problemáticas afines a nuestra pertenencia disciplinar, se tomará no obstante como punto de partida un enfoque interdisciplinar (atento al entrecruzamiento de sociología, política, filosofía y psicología del que se nutren las perspectivas trabajadas).

La pregunta general que guía la investigación fue formulada en los siguientes términos: **¿Cómo se configura la relación entre deseo, afectos y subjetividades en la contemporaneidad neoliberal?**

En lo que respecta al problema, el mismo fue delimitado a partir de la conceptualización del autor principal con el que trabajaremos la perspectiva afectiva, el sociólogo y economista francés Frédéric Lordon (1962-). El problema consiste en: **El régimen afectivo y de deseos neoliberal: los afectos y su rol en las estrategias del poder y en la producción de subjetividades.**

Por su parte, nuestra hipótesis sugiere que **los afectos pueden ser pensados como una dimensión de las dinámicas productivas del poder; y, entre ellos, el odio cumple un rol preponderante y estratégico en el régimen afectivo y de deseos neoliberal.**

sociales y mutualización de los riesgos y la concepción tradicional de los derechos sociales (2011, pág. 10).

En tal sentido, como objetivo general nos propusimos **explorar la relación entre deseo, afectos y subjetividades atendiendo, en particular, al rol del odio en la contemporaneidad neoliberal**. Del mismo se desprenden los siguientes objetivos específicos:

- Describir la perspectiva de los afectos y las emociones en las Ciencias Sociales, analizando las disrupciones y continuidades, así como los debates y tensiones introducidos por el llamado “Giro afectivo”.
- Analizar la imbricación del deseo y los afectos en las relaciones de poder a través de un diálogo crítico entre el análisis de F. Lordon sobre el “régimen de afectos y deseos del neoliberalismo” y la producción de M. Foucault sobre subjetividades en la gubernamentalidad neoliberal.
- Explorar las tristezas y el odio en particular del “régimen de afectos y deseos del neoliberalismo”, infiriendo su rol preponderante en la producción de subjetividades políticas contemporáneas.

Atendiendo a estos objetivos, la investigación se desarrolla a lo largo de tres capítulos que, aproximadamente, se condicen con cada uno de aquellos.

El primer capítulo se divide en dos partes principales. La primera, dedicada a explorar y dar cuenta del creciente interés que diversas disciplinas sociales o líneas interdisciplinarias muestran por los afectos, emociones y pasiones. Nos enfocaremos en el denominado “giro afectivo” o “emocional”, en los aportes, las tensiones y los debates que introduce en la construcción de un campo temático incipiente y en disputa. Algunas de las preguntas que nos fuimos formulando en esta primera parte apuntan a discernir: ¿qué se entiende por afectos y emociones desde una perspectiva no psicologista, intimista o individualista, sino social y política?, ¿en qué teorías abreva esta perspectiva, cuáles son sus antecedentes e influencias?, ¿qué herramientas analíticas provee a las ciencias sociales, en general, y a la ciencia política, en particular?, ¿cuál es su valencia para pensar problemáticas sociales contemporáneas; y cuál su potencia en la prefiguración o proyección de realidades alternativas?

En la segunda parte de este capítulo se aborda el siguiente objetivo específico introduciéndonos al pensamiento de F. Lordon. Se reconstruye su conceptualización spinozista de los afectos y del deseo, atendiendo a la vinculación inmanente que propone respecto a las relaciones de poder, de explotación y dominación en el capitalismo.

El segundo capítulo indaga la relación afectos-poder en la configuración histórica que adopta en el neoliberalismo. Se propone un diálogo crítico entre el “régimen afectivo y de deseos” de Lordon y los análisis foucaultianos, apuntando a situar una dimensión propiamente afectiva en la gubernamentalidad y las subjetividades neoliberales. En este sentido, y siguiendo a Lordon, se centralizará en los *afectos de alegría* y su imbricación en la producción de subjetividades empresarial-competitivas.

Algunos de los interrogantes que fueron guiando esta parte pueden ser formulados en los siguientes términos: ¿cómo se configura y opera el deseo en el neoliberalismo?, ¿qué rol cabe a los afectos en los dispositivos microfísicos de poder desplegados por la gubernamentalidad neoliberal y cómo intervienen para formatear empresarialmente la vida/existencia?, ¿cómo se entreteje y qué efectos tiene a nivel de las subjetividades la relación entre libertad-voluntad/heteronomía-determinación, deseo-alegrías-tristezas, y gobierno-autogobierno-dominación?

Finalmente, este recorrido nos habilita, en el tercer y último capítulo, a explorar los *afectos tristes* y, en particular, el rol del odio en el régimen afectivo y deseante neoliberal. La apuesta aquí consiste en retomar el cruce del capítulo anterior y extenderlo hacia una *analítica del odio y de las subjetividades odiantes*, componiendo un proceder teórico con un plano de análisis situado en la temporalidad actual o más inmediata. En ambos sentidos, indagaremos en los caracteres de este odio, en sus condiciones estructurales, en su relación con el deseo y con otros afectos tristes o alegres, como el temor, la frustración, la ira o el amor; y exploraremos en sus formas concretas de efectuación, y en sus alcances sociales y políticos. Asimismo, estas y otras cuestiones que guiarán este capítulo pueden expresarse en las siguientes preguntas: ¿cómo circula y se ejerce odio?, ¿en qué consiste la particularidad y relevancia estratégica de su modulación neoliberal?, ¿cuáles son sus ideas-causas contemporáneas?, ¿cómo devienen odiantes ciertas subjetividades?, ¿cuáles devienen odiadas?, ¿qué se odia y qué cuerpos significan este odiar?

Desde ya, estos y los anteriores interrogantes planteados pretenden funcionar a modo orientativo, para nuestro proceder investigativo y para lxs lectorxs. No todos podrán abordarse ni responderse, pero son parte fundamental de la exploración que aquí iniciamos y que esperamos poder retomar, reformular y continuar en futuras instancias.

CAPÍTULO 1. Perspectivas afectivas en las Ciencias Sociales

En este capítulo revisaremos dos ejes principales. Por un lado, se explorará la perspectiva de los afectos y las emociones en las Ciencias Sociales y las Humanidades; y, por otro, se reconstruirá y analizará la propuesta afectiva de F. Lordon, objeto central de nuestra investigación.

Respecto al primer eje, el objetivo consiste en describir el creciente y relativamente novedoso interés que diversas disciplinas vienen mostrando por la dimensión afectiva y emocional de lo social. En este sentido –y, si bien estas inquietudes lo trascienden e incluso se le resisten– exploraremos el denominado “Giro afectivo” o “Giro emocional”, analizando las disrupciones y continuidades que introduce, así como los debates y tensiones que lo constituyen. A través, por un lado, del debate que supone con el Giro Discursivo; y, por otro, de la disputa conceptual –afectos y/o emociones– que lo atraviesa, se pretende dar cuenta de los principales rasgos y aportes de un campo de investigación interdisciplinar, sumamente heterogéneo y en pleno desarrollo en la actualidad.

En el segundo eje será introducida la propuesta afectiva de F. Lordon, quien se posiciona críticamente respecto al mentado Giro afectivo/emocional. En primer lugar, junto a la discusión que entabla con algunas líneas del Giro, presentaremos la conceptualización de los afectos y el deseo que el autor toma del filósofo Baruch de Spinoza (1632-1677), en orden al objetivo de analizar cómo éstos se imbrican en las relaciones de poder. A continuación, indagaremos cómo estos abordajes son integrados por Lordon al análisis del capitalismo y sus regímenes históricos de acumulación re-leídos en clave pasional; esto es, la apuesta lordoniana de combinar la antropología pasional spinozista y la teoría marxista, en pos de actualizar –en clave materialista y política– la teoría sobre la dominación.

En este primer capítulo, entonces, presentaremos los puntos que, desde nuestra lectura y en orden a nuestros objetivos de investigación, consideramos basales en su teorización. Teniendo en cuenta, asimismo, que en el desarrollo de los siguientes capítulos se avanzará en otros aspectos de su análisis, situado en el contexto neoliberal contemporáneo.

Afectos y emociones: su incidencia en lo social y su lugar en las disciplinas sociales

Hacia mediados de los años 90 y sobre todo en lo que va del siglo XXI diversas disciplinas sociales y humanísticas comenzaron a integrar en sus investigaciones una dimensión de la vida social y de la propia condición humana que habría sido largamente conjurada por las pretensiones racionalistas del pensamiento moderno occidental. Afectos, emociones, pasiones, sentimientos fueron “sacados” del ámbito privado e íntimo y del fuero interno e individual al que las ciencias sociales positivistas los habrían relegado –cuando no negado–, pasando a reconocerse su incidencia y relevancia en los fenómenos sociales, políticos y colectivos y, por tanto, pasibles de ser pensados más allá del campo de la psicología.⁴

Estos desplazamientos a nivel teórico y académico fueron acompañados y motivados por transformaciones estructurales que atravesaron las sociedades contemporáneas desde la década del '80, cambios que tuvieron un fuerte impacto político, social y cultural y que se manifestaron a niveles más micro en la vida cotidiana, las costumbres y comportamientos de los sujetos, dando lugar a una suerte de “emocionalización de la vida pública” (Lara, A. y Enciso Domínguez, G., 2013, pág. 101). Según A. Abramowski y S. Canevaro (2017, pág. 9), la cotidiana y masiva exhibición de la intimidad facilitada por redes sociales y medios de comunicación, sumada a diversas técnicas de “cuidado de sí” o “cultivo del yo” como las terapias alternativas –y también las hegemónicas–, las nuevas religiosidades o espiritualidades, los libros de autoayuda o la divulgación de las neurociencias, dan cuenta a la vez que impulsan en la actualidad toda una atención y exaltación de lo emocional, un “*boom* afectivo”, como le llaman.

En otro nivel, y como trasfondo histórico de las tendencias mencionadas, diversxs autorxs que trabajaremos a lo largo de este capítulo (Moraña, 2012; Arfuch, 2015; Abramowski y Canevaro, 2017) coinciden en señalar el fin de la Guerra Fría y la consagración de un Nuevo Orden Mundial, la hegemonía alcanzada por el capitalismo en su versión financiera y neoliberal, los avances en las ciencias, las tecnologías y las comunicaciones y sus consecuentes efectos en los procesos de construcción de subjetividades –sin dudas, atravesados por la expansión de la psicología y el

⁴En la introducción al libro “Pensar los afectos”, Abramowski y Canevaro sostienen “(...) el devenir emocional –y esto se consolidará con la emergencia, en el siglo XIX, de la psicología como campo disciplinar– tendrá su sede en la interioridad de los sujetos y se lo considerará un asunto íntimo, privado e individual.” (2017, pp.14) No obstante, y como ellxs mismxs hacen, a lo largo del capítulo iremos relativizando tal afirmación.

psicoanálisis (Illouz, 2007)– como procesos que abrirían nuevos desafíos y alternativas para pensar lo social. Según L. Arfuch (2016), hacia la década de los '90 diversos fenómenos fueron delineando una “verdadera reconfiguración de la subjetividad contemporánea”:

(...) la indistinción entre espacios públicos y privados y el repliegue en lo privado; la afirmación ontológica de la diferencia a través de la multiplicación de las identidades (...); el afianzamiento del neoliberalismo y por ende, del individualismo a ultranza, la competitividad feroz y el emprendedor de su propio destino como modelo social o asocial (...); cierto aflojamiento de las costumbres y una liberalización de la palabra, sobre todo respecto de la sexualidad y las emociones (...) y un desdibujamiento ideológico y programático en la política en aras del carisma y la personalidad -o el personalismo- (...). (Arfuch, 2016, pág. 247)

En tal sentido, M. Moraña indica las limitaciones que evidencian las perspectivas más rígidas y la compartimentalización disciplinaria a la hora de estudiar las formas complejas y discontinuas en las que se manifiesta lo social. Frente a ello, el factor afectivo deviene un nivel ineludible, más aún cuando las “nuevas formas de dominación y marginalidad que resultan de la globalización se corresponden con pulsiones donde el elemento emocional, pasional, etc. desempeña –más que el de la razón instrumental– un papel preponderante (...)” (Moraña, 2012, pág. 314).

Aunque múltiples, divergentes y hasta en tensión, estos enfoques e interrogantes en torno a “lo sensible” suelen ser englobados bajo el llamado “giro afectivo” o “giro emocional”, así nombrado originalmente por la academia sajona⁵ en alusión a una suerte

⁵ En tal sentido, parte de la reconstrucción de la temática que haremos aquí está inevitablemente atravesada por discusiones y autorxs de dicha procedencia. Sin embargo, para ello partimos principalmente de latinoamericanxs dedicadxs a pensar los afectos y las emociones (desde una postura más o menos situada), lo cual da cuenta del desarrollo que el enfoque viene teniendo por estas latitudes (antes o después del “giro”). Aunque, según Abramowski y Canevaro, “A causa de la variedad de disciplinas que se acercan al estudio de la afectividad, y por la incipiente constitución del campo, no se cuenta con una sistematización detallada de los temas y las líneas de investigación vigentes en la región” (2017, pág. 10). En esta multiplicidad destacan los estudios culturales y literarios (v. M. Moraña e I. Sánchez Prado, 2012), la sociología del cuerpo y las emociones (v. O. Sabido Ramos, 2011; Figari y Scribano, 2009; Grosso y Boito, 2010; M. Ariza, 2016), la antropología social y del cuerpo (v. M. Jimeno, 2004; S. Citro, 2010; Y. Mennelli y M. Rodríguez, 2018), la filosofía y ciencia política (v. D. Losiggio y C. Macón, 2017) la historia (v. C. Macón y M. Solana, 2015), la psicología y psicología social (v. L. Reidl Martínez, 2005; 2019), etc. Cabe aclarar que estas distinciones no son más que analíticas ya que la mayoría de los trabajos citados (los cuales, además, no agotan la profusión del campo en cuestión) son producto de abordajes interdisciplinarios (la compilación de Abramowski y Canevaro (2017) constituye una referencia al respecto). Asimismo, en general se enmarcan o son resultado de un intenso trabajo en redes, seminarios y grupos de investigación como el Seminario sobre Sociología de las Emociones (coord. M. Ariza-UNAM), la Red interuniversitaria Estudio de los afectos y las emociones en las Ciencias Sociales y las Humanidades (FLACSO-UNGS-UNAM), el Núcleo de Estudios Sociales sobre la

de reacción o sucesión a las perspectivas discursivas y posestructuralistas que predominaron en los estudios sociales desde la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, como suele suceder cada vez que se proclama un nuevo “giro” innovador para pensar la realidad social, diversas son las tensiones y resistencias que lo atraviesan y, sobre todo, que lo exceden o lo desafían aún por parte de autorxs avocados a pensar estas temáticas.

Pero, antes de avanzar sobre ello, nos parece importante matizar el carácter fundacional o innovador que esta lectura de los afectos pareciera atribuirse. Pues, aunque las ciencias sociales y las humanidades sean hijas del “Siglo de las Luces”, aunque hayan continuado fieles al legado racionalista-positivista y muy suspicaces ante los “asuntos del alma”, no sería acertado desconocer el interés que filósofos, sociólogos y diversos pensadores han puesto en los afectos, las emociones, las pasiones o los sentimientos, tanto antes como después del siglo XVIII; fuera para descalificarlos e intentar subordinarlos a la razón, o para integrarlos y superar la mentada antinomia.

En el campo de la filosofía, ya en el pensamiento griego podemos encontrar un interés en el afecto por parte de los estoicos, de Platón y Aristóteles; así también en la tradición cristiana, atenta al cuidado del alma y al control de las pasiones (Abramowski, A. y Canevaro, S., 2017). Asimismo, variados exponentes de la filosofía y del pensamiento político moderno como R. Descartes, T. Hobbes, J. Locke, I. Kant, D. Hume y A. Smith⁶ (si mencionamos los más reconocidos, o los que el pensamiento hegemónico nos

Intimidad, los Afectos y las Emociones (coord. Abramowski y Canevaro-FLACSO), el Seminario sobre Género, Afectos y Política (FFYL-UBA), el Grupo de Estudios sobre Políticas Sociales y Emociones (dir. A. de Sena-CIES), y el Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los cuerpos (dir. A. Scribano-IIGG-UBA).

⁶ Descartes titula su último libro *Tratado de las pasiones del alma* (1649); allí, el padre del racionalismo moderno occidental indaga sobre las pasiones, las emociones y sentimientos (v. Silva, C. (2008)). Por su parte, y como es sabido, el miedo es una pasión fundante en el *Leviatán* de Hobbes, siendo lo que lleva a los individuos a pactar y crear el Estado. El filósofo elabora –según M. Chaui (2012, pág. 424), de forma similar a Spinoza– “(...) una teoría de las pasiones como manifestación originaria de la naturaleza humana, de cuyo juego nacen el miedo recíproco y el deseo de dominación, desencadenando conflictos que exigen –si los hombres quieren conservarse con vida– el advenimiento de la vida política.” Respecto a las indagaciones de Locke sobre las emociones nos remitimos a lo dicho por S. Ahmed, quien en su último libro –*La promesa de la felicidad*– recurre al *Ensayo del entendimiento humano* del pensador escocés para desarrollar su tesis sobre los objetos felices. Asimismo, sobre las pasiones en la filosofía del siglo XVII se recomienda ver el estudio de S. James (1997), *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth Century Philosophy* (citado en Ahmed, 2015, pág. 312). En el siglo siguiente Kant también abordará estos asuntos (v. González, A. M. (2015)). Dentro del empirismo inglés, Hume, teoriza sobre las pasiones y los deseos desde la idea de interés, motor de todas las acciones humanas al cual se ajusta la razón como mero instrumento al servicio de aquél. Por su parte, en *Teoría de los sentimientos morales* (1759), Smith indaga sobre los resortes pasionales –no racionales– que subyacen a los juicios de los hombres, quienes son naturalmente incapaces de prescindir de sus afectos y deseos (Castro-Gómez, 2010, págs. 147-149).

legó) indagaron en estos asuntos, de diversas maneras y en distintos alcances. Pero, sin dudas, fue Baruch de Spinoza (1632-1677) el pensador “realista” de los afectos, quien pretendió no solo aprehender la antropología pasional del hombre, sino también –como sostiene el filósofo Diego Tatián– reconocer el “carácter intrínsecamente político de las pasiones” (2015, pág. 89). El “filósofo maldito”, excomulgado y durante siglos excluido del academicismo y del pensamiento ortodoxo, en los últimos tiempos ha devenido el principal referente e influencia del mencionado giro afectivo.

Asimismo, como sostiene Eva Illouz “(...) la mayor parte de los grandes relatos sociológicos de la modernidad contenían otra historia colateral en clave menor, a saber, las descripciones o los relatos del advenimiento de la modernidad en términos de emociones” (2007, pág. 11); y entre ellos menciona a M. Weber, K. Marx, G. Simmel y E. Durkheim. Siguiendo a esta autora, y en orden a los interrogantes más amplios que guían este trabajo, nos interesa destacar a estos dos últimos sociólogos por el vínculo que entablan entre emociones y lazo social. Para Simmel, los estímulos nerviosos de la vida urbana configuran una actitud particular, “es la del ‘blasé’: una mezcla de reserva, frialdad, indiferencia y, agrega, siempre en riesgo de convertirse en odio” (Illouz, 2007, pág. 12).

En cuanto al concepto de solidaridad de Durkheim y su análisis de los lazos que mantienen unida a la sociedad moderna, Illouz sostiene que contienen una pregunta en torno a las emociones (2007, pág. 13). Por su parte, Frédéric Lordon afirma que Durkheim hacía un uso abundante de la categoría de sentimiento, aun cuando su propósito era elevar a la sociología al rango de ciencia (2018, pág. 10).

Aunque sucinto, este recorrido da cuenta de una presencia recurrente de los afectos y las pasiones en la tradición de los saberes sociales. De todas formas, que el interés de estos pensadores haya estado puesto en intentar dominarlos y sujetarlos a la razón (la construcción de una antinomia racionalista) o, por el contrario, en aprehenderlos desde una inmanencia capaz de superarla, evidencia el sentido de hablar en términos de “giro”. Si hay algo que tienen en común las heterogéneas líneas de investigación que lo integran, es un esfuerzo por pensar los fenómenos sociales desde una lectura *afectada*, dando a los aspectos pasionales y emocionales la atención o el lugar que el pensamiento moderno occidental subestimó, relegó a “lo privado” o más bien apuntó a conjurar. “¿Pero –insisten Abramowski y Canevaro– por qué dotar a lo afectivo de centralidad? (...) porque suponemos que las variables afectivas y emocionales tienen cualidades y

una potencialidad que permiten discernir –tal vez no más y mejor, pero sí de manera diferente– ciertas realidades” (2017, pág. 16).

Coincidimos con esta lectura, e inscribimos en ella tanto nuestro interés por los afectos en general, como la exploración sobre el odio, en particular, que desarrollaremos en el último capítulo. Pero no solo porque investigar una pasión nos coloque obligadamente en esta línea; sino también porque el enfoque o, más bien, algunas lecturas se (y nos) orientan a indagar en los afectos como fuerzas cohesivas, (de)generadoras de vínculos sociales y políticos, como intensidades que ligan, “pegan” (Ahmed, 2015) o repelen a los sujetos, que los sostienen o mueven en determinadas posiciones, que construyen identidades o que motorizan el accionar social; y, por tanto, contribuyen a la reproducción o disolución de lazos y órdenes sociales (Algarra, G. y Noble, A, 2015, pág. 48).

Por todo lo dicho, y dado que la línea afectiva de F. Lordon –objeto de nuestra investigación– discute y se diferencia críticamente del “giro afectivo”, es necesario indagar las principales líneas disciplinares y de investigación que lo constituyen –las fuentes e influencias a las que acreditan, las tensiones y disputas que lo atraviesan– para aprehender la especificidad de sus reflexiones.

El Giro afectivo: tensiones y disputas

Junto a los procesos y transformaciones socio-históricos mencionados, en el plano científico-académico se conjugaron diversas teorías y estudios que fueron delineando – en general, de manera transdisciplinar– un camino para el incipiente campo de estudio de los afectos. Al respecto, siguiendo el trabajo de M. Gregg y G. Seigworth (*The Affect Theory Reader*, 2010), Abramowski y Canevaro destacan como condiciones de posibilidad del giro a las teorías fenomenológicas y posfenomenológicas de la corporalidad, los estudios feministas, queer y subalternos, la cibernética y teorías de lo humano/máquina/inorgánico, aspectos de la teoría psicológica y psicoanalítica, y de la ciencia y la neurología (2017, pág. 9).

Esta variedad de influencias hace también a la diversidad de corrientes o disciplinas actualmente dispuestas a abordar los asuntos afectivos, emocionales o pasionales. Entre ellas, destacan los estudios literarios y culturales, la psicología social, la antropología, la sociología de las emociones, la geografía cultural, las líneas psicoanalíticas sobre la

transmisión o contagio del afecto, y toda una corriente historiográfica (Lara y Domínguez, 2013).

A los fines de esta revisión sobre el giro afectivo, excedería ahondar en la pluralidad y particularidad de cada uno de los enfoques, temas o problematizaciones que cada línea y/o autor propone. Intentaremos, en cambio, dar cuenta de las principales tensiones o debates teórico-conceptuales que lo atraviesan, esperando de esta forma reconstruir los sentidos, las mutaciones y los desafíos que implica para las ciencias sociales y humanísticas pensar y teorizar *afectivamente*.

Sobre diálogos y afectaciones: tensiones y continuidades entre el Giro Lingüístico y el Giro Afectivo

Si bien, como afirman Gregg y Seigworth, no existe un momento o un autor clave que inaugure este vuelco teórico (citado en Lara y Domínguez, 2013, pág. 106), lxs autorxs revisadxs coinciden en señalar que el giro afectivo se constituiría en reacción contra el giro discursivo, es decir, vendría a disputar la preeminencia discursiva o de las “teorías de la significación” en las ciencias sociales.

Sin embargo, observamos ya una tensión en la supuesta contradicción entre afectos y discursos. Según Lara y Domínguez (2013, pág.103), referentes del giro como Brian Massumi y Eve Sedgwick coinciden en criticar la primacía de lo discursivo por haber relegado el cuerpo y los afectos. Siguiendo a G. Deleuze, Massumi (1995) declara la autonomía del afecto respecto al confinamiento discursivo, entendiendo por ello “la apertura y en consecuencia la potencia para la novedad” (citado en Lara y Domínguez, 2013, pág. 103). En esta misma línea se inscriben las sociólogas estadounidenses Patricia Clough y Jean Halley, unas de las primeras en utilizar la expresión “giro afectivo” como título de su libro publicado en 2007⁷. Como explican Lara y Domínguez, estas autoras contrastan “el ‘buen’ afecto corporal con el ‘mal’ discurso consiente del significado” (2013, pág.104). Para ellas, los afectos “no son dependientes de la conciencia humana, o de la comunicación lingüística o discursiva”, viendo en ello

⁷ “Paul Stenner (2011), atribuye la primera vez que el término ‘Affective turn’ fue enunciado a Anu Koivunun quien lo utilizó como título de su prefacio en la publicación de las memorias de una conferencia feminista en 2001 (...) para referir un renovado interés en el ‘afecto, emociones y experiencias corporales’ en diferentes disciplinas. Pero el término como lo conocemos ahora apareció en el libro de las sociólogas P. Clough y J. Halley en 2007” (Lara, A. y Enciso Domínguez, G., 2013, pág. 104). De igual manera, S. Ahmed (2015) hace mención a esta conferencia en Finlandia en 2001 donde por primera vez escuchó esta expresión en boca de Koivunun.

–como Massumi– una “oportunidad de algo más, inesperado, más nuevo” (citado en Lara y Domínguez, 2013, pág. 104).

En contraste, en su reconstrucción crítica del giro afectivo, Arfuch discute con la idea de una oposición o primacía discursiva que habría negado lo afectivo o emocional, “(...) en tanto el lenguaje es también el lugar del afecto (...)” (2016, pág. 252). Según argumenta la autora:

Una contraposición entre lo textual y lo afectivo solo podría darse en una concepción del lenguaje como código: no en la de Benveniste y su clásico “De la subjetividad en el lenguaje” (1991) o en el dialogismo de Bajtín (1982) y su énfasis en la intersubjetividad y la responsabilidad ética por el Otro, y tampoco en la de Wittgenstein y su definición del lenguaje como forma de vida, en su plena dimensión gestual, corporal, visual, material. (Arfuch, 2016, pág. 248)

En esta línea, y más allá del lenguaje como código, podemos ubicar los aportes de Margaret Wetherell (2012) y de John Cromby (2012), quienes apuestan a incluir los estudios del discurso y las teorías de la representación entre los estudios del afecto. En tal sentido, Wetherell formula el concepto de ‘prácticas afectivas’ para rescatar la construcción del sentido y la significación en tanto procesos que intervienen en las experiencias afectivas/emocionales (Lara, A. y Enciso Domínguez, G., 2013, pág. 108).

Por otro lado, en el prólogo al libro de Sarah Ahmed (2015), *La política cultural de las emociones*, M. López ofrece una lectura intermedia, podríamos decir, a las posturas arriba señaladas. Si bien valora los aportes del postestructuralismo y afirma que “la vindicación de las emociones como horizonte de análisis no implica la cancelación de los regímenes discursivos” (2015, pág. 11), su interés será resaltar que el giro emocional efectivamente viene a sumar otros elementos para la aprehensión de la realidad social, reconociendo que “la experiencia es un evento lingüístico” (Scott, 2001; citado en López, 2015, pág.10), pero es además –o a la vez– un evento sensible, corporal, afectivo.

Esta tensión (afecto/discurso) se deriva de una comprensión anti-intencional o no cognitiva de lo afectivo que no es compartida por otrxs autorxs (como tampoco por nosotrxs) por cuanto sostiene la supuesta dicotomía afectos/razón. Según Lara y Domínguez en un principio el giro partió de una re-concepción del afecto en la línea de Massumi como “fenómeno corpóreo, pre-consciente y pre-individual” (2013, pág. 103). Esta línea –el *mainstream* del giro como le dice Arfuch– define el afecto en la línea

spinozista⁸ y deleuziana –en tanto fuerzas e intensidades, y privilegiando el cuerpo–, pero lo combina con influencias de un paradigma biologicista ligado a las neurociencias⁹ desde el cual “acciones y comportamientos están determinados por disposiciones afectivas que son independientes de la conciencia y del control de la mente” (Arfuch, 2016, pág. 249).

Arfuch cuestiona la pertinencia para las ciencias sociales de aprehender las reacciones emocionales como meramente corporales, viscerales y a-significantes (Arfuch, 2016, pág. 252). La autora advierte sobre este reduccionismo fisiológico que desconoce la conexión entre afectos y objetos del mundo, y como tal, se desentiende de una concepción social, política y cultural de lo afectivo¹⁰. Por otro lado, según Lara y Domínguez, suele criticarse a esta concepción anti-intencional porque en vez de ir más allá del lenguaje como pretendía, termina por obsesionarse con el cuerpo en tanto organismo biológico y genera “una nueva restricción, la del estudio de lo misterioso, de lo que no se ve” (2013, pág. 105), en detrimento de aproximaciones más pragmáticas y empíricas.¹¹

Por su parte, C. Macón sostiene que la línea massumiana que reivindica la autenticidad y naturalidad de los afectos, termina “romantizando” su alcance político por concebirlas como garantes de movimientos emancipatorios. Por el contrario, la autora identifica una vertiente posterior, encabezada por autoras feministas como S. Ahmed y L. Berlant, quienes analizan críticamente el rol ambivalente de los afectos y las emociones, advirtiendo que “ninguno es por sí mismo ni opresor ni emancipador” (2014, pág. 174). Asimismo, Macón argumenta que es esta apuesta crítica la que, antes que invalidar, profundiza algunas premisas del giro lingüístico “en tanto insisten en la naturaleza construida de los afectos a través de convenciones como el lenguaje (...) [pero] sin hacer a un lado la cuestión de la materialidad corporal” (2014, págs. 182-183).

⁸ Sobre la influencia generalizada de Spinoza en el giro, Lara y Domínguez (2013) recomiendan *Being Affected: Spinoza and the Psychology of Emotion* de S. Brown y P. Stenner (2001).

⁹ Entre las influencias de esta línea biologicista, las autorxs consultadxs suelen destacar al neurocientífico Antonio Damasio (1995), la obra del psicólogo estadounidense Silvan Tomkins (1963), de Paul Ekman (1972) y a Joseph LeDoux (1996).

¹⁰ Debe matizarse dicho desentendimiento político de Massumi. Según Macón y Solana (2015, pág. 18), su argumento “(...) se sostiene en la pretensión de que la instancia afectiva, entendida como experiencia del cuerpo informe, no consciente e innombrada debe cumplir un papel clave a la hora de analizar la política. Se trata, efectivamente, de una suerte de reservorio o inventario amorfo, opaco, sin objeto fijo y vinculado a la acción transformadora.” Por tanto, la de arriba es una lectura, basada en la concepción “constructivista” de lo social-político de Arfuch, e interesada en el sentido discursivo de los afectos.

¹¹ Esta línea pragmática está influenciada por el filósofo Alfred N. Whitehead (1929) y sus trabajos sobre la experiencia y la empiria (Lara, A. y Enciso Domínguez, G., 2013).

Sobre disputas e (in)distinciones conceptuales: la tensión afectos-emociones

Contra aquella forma pionera de concebir el afecto, algunxs autorxs del giro prefieren el concepto de *emociones* (o de *sentimientos*) o intentan usarlos indistintamente (aunque siempre parecen decantar por uno de los dos). La disputa afecto/emoción es sin dudas la que mayores conflictos genera al interior del giro, y puede decirse que sintetiza las tensiones que venimos describiendo. Por un lado, hay aquí una crítica a una definición individual o subjetivista de las ‘emociones’ (al estilo de Massumi) que pareciera reducirlas a procesos menos profundos e interesantes que los afectivos (Lara, A. y Enciso Domínguez, G., 2013, pág. 109). Por otro lado, al revalorar lo emocional o poner ambos conceptos en un mismo plano, se pretende re-articular lo corporal, lo discursivo y lo social-cultural: lo emocional implicaría “un sistema comunicativo integrado por elementos expresivos, fisiológicos, conductuales y cognitivos construido culturalmente” (Greco y Stenner 2008, citado en López, 2015, pág. 12). Es decir, lo emocional –a diferencia de aquella concepción de lo afectivo– no reniega del significado ni de intencionalidades; por el contrario, “la emoción como agente cognitivo/discursivo es el dispositivo que permite la comprensión de la vida social” (Lara, A. y Enciso Domínguez, G., 2013, pág. 110).

Entre lxs autorxs que discuten esta distinción, vale detenerse en S. Ahmed, referente de aquella segunda línea crítica del giro (Macón, 2014). En *La política cultural de las emociones* (1999-2003), la cuestión está recién empezando a disputar su lugar entre las ciencias sociales. Por ello, antes que alimentar disputas terminológicas, su interés está en pensar las emociones no como estados psicológicos, sino en tanto *prácticas sociales y culturales* que no se originan dentro de una psique individual ni residen en la conciencia. Formula un modelo “económico” según el cual los objetos de las emociones circulan y se acumulan a través de un campo social, así como psíquico. Una de sus principales hipótesis es entonces que por –y en– esta circulación las emociones moldean y tienen efectos públicos, éticos y políticos sobre los cuerpos individuales y colectivos.

De esta forma, como dice en el epílogo a la segunda edición, su libro cuestiona implícitamente la distinción afecto/emoción y si bien parte del segundo concepto (aunque no deja de hablar de afectos, sentimientos, sensaciones casi como sinónimos) no lo hace por una decisión deliberada, sino porque era el término aplicado por entonces por los trabajos con los que dialogaba, los estudios feministas y queer de las emociones (aunque no únicamente). Más aún, junto a sus fuentes psicoanalíticas y marxistas,

reconoce la fuerte influencia afectiva de Spinoza en su teoría sobre la “socialidad” de las emociones. En tal sentido, afirma:

Quisiera sugerir que mi propio intento por re teorizar las emociones incluye el análisis de aquellos procesos que algunos han descrito mediante el término “afecto”. En otras palabras, las emociones involucran procesos corporales de afectar y ser afectada (...) Yo recurrí a las emociones ya que me ayudan a explicar no solo cómo somos afectadas de una u otra manera, por esto o aquello, sino también cómo entonces esos juicios se sostienen o son acordados como percepciones compartidas; sin embargo, entonces no me interesaba (ni me interesa ahora) distinguir entre afecto y emoción como si se refirieran a aspectos diferentes de la experiencia. En todo caso, para elaborar mi argumento era importante no suponer o crear esferas separadas entre la conciencia y la intencionalidad, por un lado, y las reacciones fisiológicas o corporales por el otro (...). (Ahmed, 2015, pág. 312)

Resulta interesante esta discusión que entabla más de una década después con el giro afectivo porque lo interpela desde una postura feminista desde la cual, por el mismo movimiento que reniega del racionalismo científico, también denuncia cierta cooptación patriarcal del giro dada por la hegemonía del ‘afecto’ como “concepto misionero”, superior o más potente que el concepto de emoción.

En el primer sentido, Ahmed refiere a los esfuerzos pioneros que el feminismo y las perspectivas decoloniales hicieron en la revaloración de lo históricamente –o, deberíamos decir: patriarcal, racista y occidentalmente– subalternizado por considerarse inferior al raciocinio, o anterior al proceso civilizatorio. En palabras de Ahmed:

Las filósofas feministas nos han mostrado cómo la subordinación de las emociones también funciona para subordinar lo femenino y el cuerpo (Spelman, 1989; Jaggar, 1996). Las emociones están vinculadas a las mujeres, a quienes se representa como “más cercanas” a la naturaleza, gobernadas por los apetitos, y menos capaces de trascender el cuerpo a través del pensamiento, la voluntad y el juicio. (2015, pág.22)

En el segundo sentido, la feminista británica critica que por el viraje conceptual el giro afectivo se convierta en un giro *al* afecto, lo cual implica un alejamiento del trabajo feminista y queer (aunque se los reconozca como precursores, no suelen ser considerados parte del giro).¹² Es decir, desde su lectura, algunos autores como Michael

¹² De esta forma, afirma Ahmed, “los autores masculinos reciben el estatus de iniciadores de este giro. Esto es un ejemplo muy común y claro de la manera en la que opera el sexismo en, o como, una práctica de citación” (2015, pág.308).

Hardt (2007) prefieren y privilegian el concepto de ‘afecto’ sobre el de ‘emoción’ porque aquél implicaría una síntesis entre cuerpo y mente, o entre pasiones y razón, mientras que lo emocional sería reducido a una definición pre-racional. Según critica Ahmed, el afecto deviene así un concepto “misionero” que permitiría superar un cierto *impasse* en el que cuerpo y mente eran tratados como entes separados; cuando en verdad, desde un principio los estudios feministas apuntaron a cuestionar los dualismos cuerpo/emoción-mente/razón.

Cabe destacar de esta referencia a Hardt una interpretación del ‘afecto’ de Spinoza que creemos diferente a la reseñada más arriba como pura intensidad corporal, no intencional ni cognitiva (“biologicista” en los términos de Arfuch). Porque, como sostiene D. Lossigio (2017), “En la *Ética* de Spinoza los afectos del cuerpo no podían distinguirse de las ideas de la mente” y, por más que esas ideas sean inadecuadas o incorrectas (porque desconocemos la causa –la afección– que las origina), no deben desconocerse los procesos mentales-cognitivos puestos en juego.

Si bien para algunxs spinozistas esta indistinción entre afectos del cuerpo-ideas de la mente es discutible (puesto que, aunque sean *atributos* de la misma *sustancia*, son atributos distintos que se desarrollan “en paralelo” o en correspondencia)¹³, lo más relevante es que esta –otra– perspectiva de los ‘afectos’ nos obliga a plantear el problema de la relación entre la mente y el cuerpo o entre las ideas y los afectos. Se trata, como propone Hardt, de una especie de mandato para la investigación: “cada vez que consideramos el poder de la mente para pensar, debemos tratar de reconocer cómo le corresponde el poder del cuerpo para actuar, y la noción de correspondencia aquí es importantemente abierta e indefinida” (Hardt, 2007, pág. 10).¹⁴

Nuestra investigación se inscribe en esta línea de los “afectos”, pero sin ninguna pretensión de desconocer los enfoques que optan por indagar en las “emociones”. En tal sentido, reconocemos con Grecco y Stenner que la distinción entre estos conceptos puede obedecer más a una cuestión de tradiciones y afinidades teóricas, que a una contradicción irresoluble entre ambos (citado en Lara y Domínguez, 2013, pág. 109).

¹³ Según Tatián, Spinoza brinda una solución concreta al problema fundamental del siglo XVII de la relación cuerpo-mente. Es la llamada “doctrina del paralelismo”, aunque nunca lo designa en estos términos. “Básicamente postula una correspondencia absoluta entre lo que pasa en el cuerpo y lo que pasa en la mente. Pero no porque se influyan mutuamente, sino porque hay una misma sustancia que expresa las mismas cosas bajo atributos diferentes, dos de los cuales, los que conocemos, son el Pensamiento y la Extensión. Sin embargo, tal vez la noción de ‘paralelismo’ no sea la más indicada para dar cuenta de lo que en realidad es una identidad, pues la metáfora del paralelismo restituye la pluralidad y el dualismo, precisamente lo que Spinoza procura superar” (Tatián, 2009, pág. 50).

¹⁴ La traducción es nuestra.

No obstante, en lo que respecta al giro, las disputas que hemos reseñado no se reducen a meras diferencias semánticas; sino que dan cuenta de la multiplicidad y las discordancias que atraviesan constitutivamente el campo de estudio de los afectos. Nos hemos propuesto hasta aquí mostrar las principales líneas o enfoques identificados por lxs autorxs consultadxs, intentando dar cuenta de este incipiente y siempre en disputa terreno en que se están involucrando las ciencias sociales. Con todo, debemos aclarar que –como en todos los ámbitos– estas disputas no son meramente teóricas ni se definen en los planos abstractos o neutrales del academicismo. Por el contrario, remiten a análisis históricos y posicionamientos políticos. Mientras que algunas corrientes parecen celebrar el actual *boom* afectivo como si se tratara de la consagración *per-se* de sociedades “más sensibles” o “sentimentales” (en sospechosa sintonía con una racionalidad neoliberal de gobierno), otras líneas de investigación cuestionan ese progresismo o sentimentalismo falaz, explorando los afectos alegres como también los tristes (Abramowski, A. y Canevaro, S., 2017, pág. 16).

En palabras de Arfuch (2015), nos preguntamos si esta “emocionología” que ha cooptado la escena pública no responde más al “apogeo del individualismo y de la cultura del hedonismo” que a una versión más ‘humana’ o ‘sensible’ del capitalismo. En esta línea crítica inscribimos nuestra investigación, junto a aquellos trabajos afectivos que investigan “(...) las fuerzas que recorren las ciudades de nuestro tiempo, atravesadas por el miedo, la ansiedad, la inseguridad, los deseos de pertenencia, el odio hacia los otros, los deseos de venganza, los sentimientos de solidaridad (...)” (Moraña, 2012, pág. 325).

A continuación, reconstruiremos la propuesta afectiva que es objeto medular de nuestra investigación. Emergente crítico del creciente interés por los afectos, Frédéric Lordon le discute al giro la predominancia o centralidad que algunos de sus enfoques otorgan a la figura del ‘individuo’, del ‘actor’ o del ‘sujeto’. Su apuesta, por el contrario, consiste en resaltar y reintegrar la dimensión socio-relacional de los afectos. En tal sentido, el francés recurre al antisubjetivismo y al exodeterminismo pasional de la antropología spinozista.

Desde ya, la vuelta a una filosofía del siglo XVII es puesta al servicio del “deseo de pensar una época” (Lordon, 2018, pág. 29): la contemporaneidad del capitalismo neoliberal, sus estrategias afectivas y de captación de potencias, los mecanismos de la/s dominación/es.

La perspectiva afectiva-spinozista de Frédéric Lordon

Frédéric Lordon (1962-) es un filósofo y economista francés destacado por proponer una lectura spinozista de la economía política y la sociología, entablando diálogo asimismo con otros clásicos como E. Durkheim, M. Mauss y K. Marx. Filosofía y ciencias sociales, una dupla de vínculos ríspidos, como él mismo argumenta, intentando combinarse a fin de pensar las urgencias, problemas y conflictividades del capitalismo neoliberal, la evolución y crisis de las finanzas internacionales, así como sus efectos e implicancias sociales, políticas y subjetivas. En estos sentidos se orientan los dos libros que exploraremos en nuestra investigación: *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza* (2015) y *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones* (2018).¹⁵

Lordon comienza este último libro discutiendo con el giro afectivo por lo que advierte como una orientación predominante al “individualismo sentimental”. Es decir, denuncia el proceso de “subjetivización” que las ciencias sociales atraviesan desde los años 90’ y la consecuente tendencia a pensar las emociones poniendo como eje al individuo, desinteresándose de “lo propiamente social” y, como tal, lindando con una suerte de “espiritualismo psicologista” –“respecto del cual el mismo gesto constitutivo de las ciencias sociales había sido el de retirarse” (Lordon, 2018, pág. 7) –.

Por el contrario, afirma el francés, ante la innegable presencia de las pasiones y emociones en los comportamientos humanos y el hecho incontrastable de que la sociedad se mueve según los deseos y los afectos, es preciso recurrir al pensamiento de Baruj de Spinoza justamente porque nos brinda un paradigma afectivo antijurídico. Con ello refiere a que bajo esta teoría de determinaciones y encadenamientos causales, los individuos no constituyen un punto de partida ya dado y los afectos no remiten a su intimidad ni interior¹⁶, sino a su condición –corporal y mental– de ser afectado por

¹⁵ Otros títulos de Lordon traducidos al castellano son: *El porqué de las crisis financieras y cómo evitarlas* (2009), *Adiós a las finanzas* (2011), *La chapuza* (2016), *Los afectos de la política* (2018) y recientemente se publicó *La condición anárquica. Afectos e instituciones del valor* (2020).

¹⁶ En un sentido similar, vale recordar la crítica de Ahmed (2015) a la psicologización de las emociones y a la presunción de interioridad y propiedad de lo que llama el modelo “*de adentro hacia afuera*” según el cual unx tiene emociones o sentimientos -ya dados y delineados- y estos se mueven hacia afuera, hacia objetos o hacia otrxs. En contrario, el modelo “*de afuera hacia adentro*” propone una teoría de la emoción como una forma social que nos viene de afuera, y se nos impone. Por su parte, Ahmed se distancia de estos modelos por cuanto “Ambos dan por sentada la objetividad de la distinción entre el adentro y el afuera, lo individual y lo social, el ‘yo’ y el ‘nosotros’.” (2015, pág. 33) Asimismo, ambos suponen que las emociones son algo que ‘tenemos’ y no que ‘circulan’. En cambio, afirma, “En mi

causas que le son externas (sociales diremos acá, pero no exclusivamente) y en simultáneo, a la potencia de los cuerpos-mentes de afectar, de producir efectos sobre otras cosas, sobre otros hombres y mujeres.

Por lo demás, para Lordon este paradigma antisubjetivo abre a una concepción del individuo “(...) no como una mónada sino como *constitutivamente* vinculado [y afectado] a sus semejantes y del todo incapaz de existir fuera de ese tejido relacional (...)” (Lordon, 2018, pág. 24). Ello conlleva para el autor una apuesta tan metafísica¹⁷ como política –anti(neo)liberal–: contra la idea falaz de un individuo autónomo, movido por su voluntad y soberano de sus actos y pensamientos, propone asumir la insuficiencia y la heteronomía constitutiva de la condición humana. Reconocer la interdependencia no como una disminución o falla, sino en tanto posibilidad de construcción y de interconexión social.

Resaltamos entonces esta elección teórico-conceptual por los *afectos*, insistiendo igualmente en el contrapunto que implica respecto a aquellos estudios del giro que conciben la afectividad como “línea de fuga”, “autenticidad emancipatoria” o pura “(...) energía nomádica que circula en el ámbito de lo social resistiendo el control disciplinario del Estado y sus instituciones” (Moraña, 2012, pág. 315). Asimismo, esta postura discute con las definiciones anticognitivas y/o antidiscursivas reseñadas más arriba. En ambos sentidos, ubicamos a Lordon entre lxs autorxs que piensan lo afectivo en su complejidad multidimensional: corporal, cognitiva, discursiva, institucional y social.¹⁸

modelo de la socialidad de las emociones, planteo que estas crean el efecto mismo de las superficies y límites que nos permiten distinguir un adentro y un afuera en primer lugar” (2015, pág. 34).

¹⁷ En el sentido metafísico, el antisubjetivismo spinozista radica en su concepción del hombre como *modo finito*, incompleto e insuficiente por sí mismo; en ningún caso considerado “como un imperio dentro de otro imperio” (Ética, III, Prefacio. Citado en Lordon, 2018, pág. 220), sino sujeto al orden de la Naturaleza, es decir, a un encadenamiento de causas y efectos. Según Lordon, Spinoza representa la alteridad (y el “antídoto”) del pensamiento hegemónico liberal-humanista, cuyo portavoz inicial es el cartesianismo: “Descartes piensa al hombre como sustancia (con todas las plenitudes de la sustancia), Spinoza lo piensa como modo (con todas las incompletudes del modo finito). Descartes comienza con el hombre puesto que su punto de partida es el *cogito*, Spinoza comienza con Dios –es decir, la Naturaleza–. De esta antinomia salen dos mundos posibles” (Lordon, 2018, págs. 313-314).

¹⁸ Tal postura queda explicitada por el autor cuando anticipa las objeciones que la tradición comprensiva de las ciencias sociales podría dirigir contra la perspectiva (explicativa) afectiva, por olvidar el sentido o las significaciones en el accionar humano y concebir el mundo como puro juego de fuerzas ciegas. Lordon aduce que el spinozismo supera esta antinomia ya que “los acontecimientos corporales tienen como correlato instantáneo acontecimientos mentales –de las ideas–. Y los afectos consisten sintéticamente en variaciones de poder de actuar del cuerpo y producción correlativa de ideas por el espíritu. Más precisamente, la producción del sentido mantiene el poder del cuerpo de ligar sus afecciones y el poder del espíritu de ligar sus ideas” (2018, pág. 101).

Ligado a esto, nos topamos también con la cuestión del *deseo*, tan compleja y elusiva como central e ineludible en este enfoque y, sin embargo, algo soslayada entre las tensiones reseñadas del giro afectivo. Tema psicoanalítico por antonomasia, el deseo adquiere en esta lectura spinozista una concepción particular que no supone ninguna falla o carencia. Con todo, dentro del paradigma de la inmanencia, el deseo es productivo en su radicalidad afirmativa y por tanto no se mueve por una falta o negación constitutiva. A la vez, quedan invertidas otras concepciones del deseo en tanto tracción por deseables preexistentes (Lordon, 2015) –aunque ello no significa que el deseo y los afectos estén desconectados de objetos del mundo (aquí sí, en sintonía con el psicoanálisis (Arfuch, 2016, pág. 248))–.

Entonces, ¿qué entendemos por afecto y deseo? En principio, indica Lordon, debemos recurrir a un concepto clave en la obra spinoziana como es el de *conatus*:

Spinoza llama *conatus* al esfuerzo por el cual ‘cada cosa se esfuerza, tanto como esté a su alcance, por perseverar en su ser’ (Ética, III, 6). (...) el conatus es la fuerza de existir. Es, por así decirlo, la energía fundamental que habita los cuerpos y los pone en movimiento (...) ¿De dónde proviene esa energía? Hay que dejar la pregunta al comentario ontológico. (...) podría decirse: la energía del conatus es la vida. Y esta vez lo más cerca posible de Spinoza: es la energía del deseo. Ser es ser un ser de deseo. Existir es desear, y por consecuencia activarse –activarse en busca de sus objetos de deseo–. (2015, pág. 23)

El deseo –“esencia del hombre” (2015, pág. 35)– es energía, fuerza motriz fundamental de los cuerpos y de los comportamientos. Se trata –ontológicamente– de un impulso de *potencia* genérico e indefinido –sin objeto, sin sentido ni finalidad–. No dirigido por sí mismo ni espontáneamente (Abdo Ferez, 2020), el deseo es determinado “desde afuera”, solo haya una dirección reactiva y heterónomamente, “por el encuentro con las cosas, sus recuerdos y todas las asociaciones susceptibles de ser elaboradas a partir de esos acontecimientos que Spinoza llama *afecciones*” (Lordon, 2015, pág. 35). Afecciones, “un algo que le sucede” a los cuerpos en interacción con otros cuerpos; experiencias, causas exteriores que los afectan, los modifican y los hacen actuar, orientando el deseo en una determinada dirección antes que en tal otra, designando tal objeto como deseable en vez de otro.¹⁹

¹⁹ Se comprende aquí por qué el objeto deseable no preexiste al deseo sino que, dice Lordon, “Es más bien el empuje del conatus lo que inviste las cosas y las instituye como objetos de deseo” (2015, pág. 35). El deseo, puesto en primer orden, implica además una “subversión de la moral” y una inversión de la relación entre valor y deseo, por cuanto lo bueno o lo malo no es condición de las cosas en sí mismas,

En este sentido, como remarca C. Abdo Férrez, el deseo es la *esencia*²⁰ de cada unx, pero siempre *es en acto, dinámico* y modelado por las interacciones con otros: “El deseo es relacional y marcado por la pluralidad de los demás y por la trama de nuestros encuentros con ellos” (2020, pág. 47).

Ahora, ¿qué distingue a unas afecciones de otras? ¿Cómo dirigen el deseo en tal o cual sentido? Por el juego de los *afectos*, es decir de las afecciones del cuerpo:

Una afección –algo que adviene–, un afecto –el efecto en uno, triste o alegre, de la afección–, las ganas de hacer algo que de allí derivan –poseer, huir, destruir, perseguir, etcétera: la vida del deseo elabora a partir de esta secuencia elemental–. (Lordon, 2015, pág. 36)

Alegría y tristeza son los afectos o pasiones²¹ motrices en el pensamiento spinozista (y lordoniano), es decir, los efectos afectivos por los cuales en el encuentro o choque con otros cuerpos u otras potencias, nuestra potencia de existir (el *conatus*) se incrementa –nos alegra– o disminuye –nos entristece–. Y, dado que cada cosa solo se esfuerza por perseverar en su ser, por continuar siendo y existiendo, el deseo se orienta hacia aquello que (imagina) produce alegría –porque incrementa la potencia–, mientras que se esfuerza por alejar o destruir lo que (imagina) entristece –porque despotencia– (Lordon, 2018, pág. 161). Las afecciones y los afectos –alegres o tristes– que generan en unx, orientan los deseos y así inducen las acciones, ponen en movimiento los cuerpos (2015, pág. 36).

sino que es juzgado por cada cual según su afecto, según nos produzca alegría o tristeza, según sea útil o perjudicial para cada unx. Para Spinoza, no deseamos las cosas porque sean buenas, sino que juzgamos que algo es bueno porque lo deseamos y nos esforzamos por ello. El deseo deviene el maestro del valor. (Lordon, 2018, pág. 162-163)

²⁰ Para Spinoza, “El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a obrar algo por una afección cualquiera dada en ella” (Ética, III. Citado en Lordon, 2018, pág. 222). Como veremos en el segundo capítulo, la esencia del hombre –modo finito– no reviste en Spinoza las propiedades de una sustancia ni de un universal.

²¹ Si bien en nuestro trabajo partimos del concepto de afectos, en ocasiones también recurriremos al de pasiones y –al igual que Lordon– lo haremos como términos intercambiables. No obstante, Spinoza marca una distinción: “Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones. Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por ‘*afecto*’ una acción; en los otros casos, una pasión.” (Ética, III, Definiciones, corolario –subrayado por el autor-) Es decir, las pasiones refieren a causas exteriores que generan en nosotros afectos que no entendemos, por tanto, implican una pasividad. Más bien, aunque difícil y relativamente, los afectos pueden devenir ‘activos’ cuando logramos ser causa de nuestras afecciones y de nosotros mismos, lo cual solo es posible a través del pensamiento, esto es, de un género de conocimiento superior al del mundo pasional (Tatián, 2009, pág. 57). “Sin embargo –afirma Lordon– hay allí una circunstancia demasiado rara o parcial para, en primera instancia, interesar significativamente a las ciencias sociales, para las cuales la servidumbre pasional se mantiene como la hipótesis general más realista” (Lordon, 2018, pág. 166).

Asimismo, a partir de estos afectos primitivos de alegría y de tristeza se deducen – mediante el proceder “geométrico” spinozista– otros como el amor, “una alegría acompañada por la idea de una causa exterior”, y el odio, “una tristeza acompañada por la idea de una causa exterior” (Ética, III, Def. VI y VII), la esperanza y el miedo, y demás afectos que, en general, combinan o se derivan de aquellos: seguridad, satisfacción, misericordia, humildad, repulsión, soberbia, desesperación, indignación, envidia, ira, abyección, etc.

Sociedades afectivas: la imbricación de los afectos y las relaciones de poder

En *La sociedad de los afectos*, el antisubjetivismo y la heteronomía concentran a Lordon en analizar las motivaciones sociales, institucionales, relacionales e interpersonales que subyacen a los deseos y afectos; aunque éstos se expresen y se experimenten “local” e individualmente, en la especificidad de cada cuerpo-mente. En tal sentido, su inquietud fundamental apunta a la *imbricación constitutiva entre afectos y poder*: es mediante afectos que los cuerpos se activan y los comportamientos se delinear ‘al servicio de’, porque es a través de alegrías y/o tristezas que se configuran y se dirigen los deseos.

La eficacia –política– de esta operación consiste en que se afecta a los individuos de tal forma que se los *hace desear* comportarse como *deben* hacerlo. En otras palabras, los individuos son “libres” de comportarse tal y como desean, solo que ese deseo ha sido previa y heterónomamente determinado. En términos más spinozianos, determinado por una cadena de causas o afecciones exterior que desconocen adecuadamente, razón por la cual, al ser conscientes solo de sus apetencias, imaginan actuar guiados por el libre arbitrio. De tal forma, sostiene Lordon, no puede decirse que las relaciones sociales, institucionales, interpersonales ejerzan un poder meramente negativo o represivo, sino que deben ser tomadas por su poder *positivo* de ajustar y *dar forma al deseo* amorfo.

Ahora bien, si afectos y poder están imbricados, el determinismo no implica aquí un “inmovilismo” ni una saturación de las posibilidades de acción. Precisamente, es la condición pasional humana la que tanto puede reproducir como transformar las relaciones de poder.

En este sentido, Lordon advierte que las instituciones y relaciones sociales concretan sus afecciones en interacciones específicas, donde personas o cuerpos individuales se

afectan entre sí de múltiples maneras, a priori indeterminadas. Las variaciones de afectos que allí se produzcan dependerán, no solo del *obsequium* (término que el autor toma de Spinoza para referir al afecto común, genérico, que las instituciones producen para determinar a los individuos a reconocer su autoridad y seguir sus normas), sino también del *ingenium*. Lordon –nuevamente, siguiendo a Spinoza– denomina de esta forma a los diversos complejos individuales, a la constitución afectiva particular a cada uno; producto de un conjunto de maneras de ser y haber sido afectado, de una trayectoria socio-biográfica, de las experiencias que cada quien haya tenido (siendo algunas comunes a gran escala, otras solo de algunos grupos y una parte más idiosincrática, de la historia personal). Por tanto, dice el autor, las afecciones son refractadas de diversas formas según cada *ingenium*, y teniendo en cuenta que éstos no están dados de una vez sino que se van transformando en la experiencia afectiva (2018, pág. 168).²²

Asimismo, la composición afectiva que resulte de cada interacción depende del fenómeno que Spinoza llama *fluctuación del alma* –condición pasional humana por la cual un solo y mismo objeto/persona/vínculo puede generarnos afectos contrarios (alegría y tristeza, amor y odio a la vez, por ejemplo) – y del afecto que en dicha oscilación sea más potente y logre reprimir a su opuesto²³:

(...) por oscilar, los balances afectivos terminan por inclinarse en un cierto sentido (siempre según la ley del afecto más poderoso), y de ese modo determinar a hacer *algo*. (...) la interacción que solo agrega pasiones tristes destruye la base afectiva de la relación. A veces hasta el punto de hacer pasar a la balanza afectiva un umbral intolerable, decidiendo al individuo a un movimiento de escape –es decir, a separarse de la interacción–. Evidentemente cada [*ingenium*] tiene sus propios umbrales. Algunos, por resignación o por resistencia, soportan afecciones entristecedoras que habrían hecho caer a otros mucho antes en la fuga o bien en la rebelión. Hay sin embargo afecciones que hacen pasar sus umbrales a muchos, y transforman entonces una divergencia individual en movimiento colectivo. (Lordon, 2018, págs. 116-117)

²² El autor se remite a la máxima spinoziana según la cual “Diversos hombres pueden ser afectados de diversos modos por un solo y mismo objeto, y un solo y mismo hombre puede ser afectado por un solo y mismo objeto de diversos modos en diversos tiempos” (Ética, III, 51. Citado en Lordon, 2018, pág. 163).

²³ “Aquí aparece uno de los aspectos más centrales del spinozismo, es decir, ser un cuantitativismo universal de la potencia. La vida psíquica, como toda cosa en el universo, está regida por el principio de la medición de fuerzas: las cosas se enfrentan, las más potentes prevalecerán. La gran originalidad de Spinoza consiste en haber hecho entrar ese principio, que se entiende bastante bien por los enfrentamientos de cosas exteriores, en la interioridad de la vida psíquica: ‘Un afecto no puede ni reprimirse ni quitarse sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir’ (Ética, IV, 7)” (Lordon, 2018, pág. 165).

Se abre aquí una vía de escape al inmovilismo-determinista, un escape que es afectivo, pero que por su misma definición, no deja de estar emparentado –inherentemente– con el orden de la “potencia” y de la “fuerza” (Lordon, 2018, pág. 172). En tal sentido, entendemos que, *por ser afectivas*, las relaciones sociales e institucionales *son de fuerza*, aumentan o disminuyen la *potencia* de los individuos-conatus, y en esa oscilación –sumado al *ingenium*, es decir, al balance que se produce en cada psiquis– se juega su perdurabilidad o muerte.

Regímenes capitalistas: Regímenes afectivos

Aunque no exclusivamente, el interlocutor principal de esta antropología relacional-pasional es K. Marx, por cuanto es el funcionamiento de las instituciones capitalistas – en particular, la relación salarial– un objeto central a enfocar y explicar afectivamente por Lordon, principalmente en su libro *Capitalismo, deseo y servidumbre* (2015). Allí argumenta:

La paradoja temporal consiste en que si Marx es posterior a Spinoza, esto no impide que Spinoza pueda ayudarnos ahora a completar a Marx. Pues deducir las estructuras (de la movilización capitalista de los asalariados) todavía no nos dice sobre qué “funcionan” las estructuras. Es decir, lo que constituye *in concreto* su eficacia –no el fantasma, sino el motor en la máquina–. La respuesta spinozista es: los afectos. (2015, pág. 18)

A este ejercicio ‘de afectación’ somete conceptos-relaciones como alienación, salariado, regímenes de acumulación, y –lo que más nos interesa– relaciones de explotación redefinidas en términos de dominación y poder. Como sostiene el Colectivo Tinta Limón, en el entrecruzamiento marxista-spinozista, Lordon habilita “una reflexión materialista y política de la obediencia (...) Spinoza le permite volver al concepto de explotación en el plano inmediatamente político (...) y postularlo como una teoría de la captura de la ‘potencia de actuar’” (2015, pág. 13).

En tal sentido, Lordon apunta al problema –más general– de la dominación/obediencia preguntándose cómo algunos –pocos– individuos logran *hacer-hacer* a –muchxs– otrxs; es decir, activar, movilizar y *enrolar* –o “*alinearse*”– a otrxs bajo su *deseo-amo*, capturando su energía o *potencia* y poniéndola al servicio de su empresa-actividad. Al

punto de (según veremos más adelante) llegar a pretender y lograr en determinadas condiciones hacer coincidir integralmente esos deseos con el deseo-amo.

Para comenzar a responder dicha inquietud clásica y fundamental del pensamiento sociopolítico, Lordon sostiene que –en tanto esfuerzo de perseverancia genérico, amorfo *ex ante* e incapaz de autodeterminarse– *el deseo es el principio de todas las servidumbres*: expuesto a afecciones externas, los hombres y mujeres están sometidos a afectos o pasiones que no pueden dirigir ni reprimir. La servidumbre es pasional y es universal –en un plano ontológico, y en el registro de conocimiento que Spinoza llama de “primer género”– (Lordon, 2015, pág. 37). Es porque se les afecta, que se logra someterlos: a veces de tristeza, en cuyo caso se tratará de una relación coercitiva; en el mejor de los casos de alegría, siendo el *consentimiento* la forma que adopta este tipo de relación que es *también* de *sujeción*. El antisubjetivismo spinozista le permite al autor resignificar dichos conceptos: ambos son del orden de la determinación pasional, consentir no presupone un individuo de voluntad soberana sino uno institucionalmente normalizado bajo afectos alegres que lo hacen decir “sí”; la diferencia –claro que no menor– con la coacción radica en las afecciones de tristeza que envuelven las formas más crudas y violentas de la dominación.

Ahora bien, como dijimos, la relación salarial es la relación de dominación central en el capitalismo pasional que describe Lordon. En este sentido, siempre atendiendo al plano –ya no ontológico sino socio-histórico²⁴– de sus efectos subjetivo-afectivos, en el ‘principio’ de la servidumbre Lordon no se desprende de la dimensión objetiva-materialista; todo lo contrario, intenta ensamblarlas. Es así que, para explicar pasionalmente la relación de dominación salarial, se remite a las condiciones originales y fundantes de esta asimetría, repensadas como condiciones de posibilidad de la movilización afectiva-deseante de los cuerpos asalariados. Por un lado, el hecho original –pero siempre reeditado– de expropiación de los medios de producción y la consecuente y forzada puesta en venta de la fuerza de trabajo para la reproducción básica de la vida;

²⁴ En un sentido ontológico, excepto por muy raras excepciones, (mujeres y) hombres-*conatus* son siervos de sus pasiones. No obstante, entendemos que en un plano histórico-político –el que más interesa a Lordon– esta ‘servidumbre pasional *universal*’ no es precisamente condición de igualdad, sino de desigualdad y dominación social: “Los *conatus* son todos arrojados en un mismo plano –lo que no quiere decir, evidentemente, que ellos sean iguales *en potencia*–. La fuerza de aserción y el dinamismo político, *en efecto*, los distinguieron. Los enfrentamientos tuvieron lugar, y la historia dará su veredicto” (Lordon, 2018, pág. 188). Parafraseando al francés, podemos decir que, como toda cosa en el universo, la *vida social* se rige por el principio de medición de fuerzas: “las cosas se enfrentan, las más potentes prevalecerán” (Lordon, 2018, pág. 165).

y, por otro lado, la profundización de la división del trabajo y el intercambio mercantil que supone.

Ambos elementos estructurales configuran para Lordon el primer régimen histórico de movilización salarial, el cual se sostiene sobre el deseo/esfuerzo más básico: el de la “perseverancia material-biológica” (2015, pág. 34). Según argumenta, que las condiciones de reproducción de la vida sean coaccionadas o impuestas “(...) no sustrae a dicha necesidad del orden del deseo: nos esforzamos efectivamente hacia los objetos juzgados útiles a nuestra reproducción” (2015, pág. 38). El dinero deviene aquí “el objeto de deseo cardinal, aquel que condiciona a todos, o a casi todos los demás” (2015, pág. 30), y a partir del cual el capitalista logra movilizar/capturar otras potencias enrolándolas en su deseo. Como tal, este régimen rudimentario de la explotación capitalista, donde el deseo no es más que “deseo de evitar un mal (la miseria material)” (2015, pág. 69), conlleva una combinación afectiva que en su balance general se define por la tristeza: son *afectos tristes* –el temor, la desesperación, ante el hambre o la muerte– los que acompañan el impulso y la sujeción al trabajo de esos cuerpos-deseantes.

No obstante, en sintonía con la evolución del capitalismo, esta configuración pasional está sujeta a la transformación histórica. Se pregunta el autor, “¿qué es lo que ponen los asalariados en el trabajo, el miedo a la miseria o el deseo de realizarse? (...) ¿Cuál atmósfera pasional los rodea: el calor de la sociabilidad en el trabajo o las luchas competitivas?” (2018, pág. 16). Es en este sentido que Lordon construye la noción de *regímenes de deseo y afecto*: “una suerte de estructura dual, o una envoltura” (2018, pág. 15) que corresponde a, y muta con, cada régimen de acumulación²⁵.

También denominado *régimen de epithume* (del griego *epithumia*, deseo), el capitalismo –afirma el francés– va transformando y enriqueciendo su paisaje pasional, y si bien “la *epithume* capitalista no agota la variedad de los deseos (...) capta de ellos la gran parte común: desear deviene mayoritariamente desear según el orden de cosas capitalista” (Lordon, 2015, pág. 67). Así, las relaciones sociales capitalistas afectan y determinan los deseos por cuanto otorgan a los hombres y mujeres los objetos donde

²⁵ Lordon parte de la conceptualización de regímenes de acumulación de Marx reformulada por la Teoría de la regulación, la cual concibe al capitalismo como un conjunto de relaciones sociales institucionalmente combinadas. Dadas estas configuraciones institucionales, el capitalismo se muestra constitutivamente sujeto a transformaciones históricas (y geográficas): al cambiar sus instituciones, cambia la coherencia de conjunto de un régimen y cambian los mecanismos que guían la acumulación de capital, lo cual constituye una “crisis” (Lordon, 2018, pág. 132). Véase Boyer, R. (1989) *La teoría de la regulación*, Buenos Aires: Humanitas.

invertir sus energías deseantes y en pos de los cuales movilizarse. Dichos objetos no podrán más que ir mutando, multiplicando y complejizándose.

Lordon identifica sucesivas crisis y reconfiguraciones del capitalismo, a partir de las cuales se inauguran nuevas modalidades de acumulación y se produce una sofisticación del orden de la *epithume* y, en consecuencia, de las relaciones de dominación. No obstante, la hipótesis del autor es que ello redundará en provecho del deseo-amo capitalista y en una incremental sujeción de lxs enroladxs, cuyo deseo irá progresivamente alineándose hasta “hacer causa común” con aquel, olvidando o ignorando la condición de heteronomía que los determina y por tanto los domina (2015, pág. 53).

En esta línea, el autor señala que con la crisis de los años 30 y la segunda guerra mundial mediante, se instaura el régimen de acumulación fordista y se inaugura un régimen afectivo muy diferente que, aunque no elimina, reduce sustancialmente los afectos tristes de la explotación laboral primitiva y, sobre todo, los de la precariedad vital, garantizando las condiciones no solo para la mera reproducción sino también en pos del desarrollo material de los asalariados. Este régimen de *epithume* viene a incorporar significativos *afectos de alegría* al introducir al asalariado en el consumo de masas y en la determinación-satisfacción del deseo como deseo de acceder y acumular objetos mercantiles. Todo lo cual contribuyó a generalizar un imaginario colectivo “positivo” del capitalismo, otorgándole legitimidad y estabilidad política (Lordon, 2018, págs. 96-98).

Como veremos en el próximo capítulo, al entrar en crisis el fordismo (crisis también afectiva y pasional), el capitalismo encuentra nuevas condiciones para reconfigurarse y enriquecerse; tanto a nivel estructural como, fundamentalmente, en el plano afectivo-subjetivo.

Por un gobierno afectivo-deseante

Hasta aquí, el análisis estructural-afectivo en torno a la activación y captura de la potencia de los cuerpos-mentes, es decir, las preguntas por la dominación y las relaciones de poder, enfocan la dimensión socio-económica de la vida social: la relación salarial, el enrolamiento bajo el deseo-amo del capital, los regímenes de acumulación capitalistas. Sin embargo, en su interés por la dominación salarial Lordon no pierde de

vista que ésta le permite vincular tres aproximaciones teóricas de la dominación que, desde su lectura, han enfrentado desarrollos heterogéneos y separados, cuando en realidad podrían complementarse (2018, pág. 282).

Se refiere con ello, en primer lugar, a un abordaje filosófico político “que busca los resortes del *imperium*, de la soberanía y de la obediencia de los sujetos” (2018, pág. 281). En segundo lugar, a la perspectiva de Marx y el marxismo, donde la dominación deviene el correlato de la explotación capitalista (apartándose de aquel registro político). Finalmente, el autor observa que el pensamiento contemporáneo se diferencia de estos modelos molares y concibe la dominación de manera más difusa y densa, a nivel micro o multiescalar:

Las dominaciones, los efectos de poder son visibles en las escalas más finas de la sociedad: en las instituciones de toda naturaleza, en la familia o en la pareja (...) Bajo esta perspectiva, la dominación no tiene más la estructura elemental del frente único (...) ella toma a todos los individuos en todos los repliegues de su existencia, y por eso mismo invita a rehacer la parte de lo local: localidad del escalofrío concreto, es decir, del cuerpo y de las afecciones (...). (Lordon, 2018, págs. 281-282)

La perspectiva afectiva permite a Lordon inscribirse en este pensamiento contemporáneo, enfocando las dominaciones en sus formas institucionales, relacionales y capilares, observando sus efectos a niveles micro, corporales y subjetivos, “pero bajo un punto de vista que rechaza considerar lo local como autónomo [porque expresa] las estructuras globales que sostienen tal o cual forma de dominación” (Lordon, 2018, pág. 282).

En tal sentido, la relación salarial de dominación deviene en el capitalismo la manifestación predominante de un fenómeno más general de “*capturazgo*”, es decir, de captura de la potencia ajena al servicio de un deseo-amo por mediación de afectos. Así, este fenómeno puede darse entre, por ejemplo, el dirigente de una ONG que moviliza y se apropia del producto de la actividad de sus activistas, el artista del de sus asistentes, el jefe guerrero del de sus soldados, el soberano del de sus súbditos (Lordon, 2015, pág. 25); o –aunque el autor lo pase por alto– en la relación hétero-patriarcal, entre varones y subjetividades feminizadas. En estos casos también se *hace-hacer* a otrxs a través de alegrías y/o tristezas que dirigen y combinan diversos deseos –tanto materiales como simbólicos o de reconocimiento–, determinándolos y alineándolos según los requerimientos de un deseo-director.

A lo que se apunta en este apartado es a destacar que, si la perspectiva afectiva permite observar la dominación en la localidad, es decir, en la activación de cuerpos cuyo deseo es enrolado en un deseo-amo (que puede ser el del capitalista, industrial, patrón, etc.), para Lordon éste adopta la forma de un *deseo-soberano* que logra la obediencia y hacer prevalecer la norma (el *obsequium*) afectando. Y, de esta forma, nos habilita a pensar la dominación integrando aquellas tres aproximaciones, en términos políticos, económico-sociales y afectivos-subjetivos:

(...) el deseo-amo del capital al cual se dirige el cuerpo laborioso afectado por las estructuras de la relación salarial, ese deseo-amo es muy genéricamente la figura de un soberano –y ahí está otra vez la política–. ¿Cómo llegan los sujetos a ubicarse bajo la norma de un soberano? Es un problema común tanto al pensamiento moderno del Estado como al pensamiento de la empresa contemporánea. (...) Hacer prevalecer la norma del soberano –Estado o capital– es entonces un asunto de producción de afectos y de deseos. Etimológicamente es un asunto de epitumogenia. En otros términos, prevalecer como deseo-amo – otro nombre para *gobernar*– es conducir a través de los afectos. (Lordon, 2018, págs. 282-283)

En este punto nos aproximamos a la otra gran perspectiva teórica que formará parte de nuestra investigación y en base a la cual proponemos explorar el régimen de deseos y afectos del neoliberalismo. Nos referimos a las problematizaciones foucaultianas sobre el *gobierno neoliberal* y la *producción de subjetividades*. Al respecto, y continuando la cita de arriba, afirma Lordon:

Aquí Spinoza se encuentra con Foucault: si la gobernabilidad²⁶ es el arte de conducir, entonces es fundamentalmente del orden de una epitumogenia, puesto que es afectando a los individuos que se los determina a conducirse de una cierta manera. Ella es entonces por naturaleza un *ars affectandi*: gobernar es afectar. (2018, pág. 283)

En el capítulo que sigue nos detendremos a explorar la teorización foucaultiana sobre la gubernamentalidad neoliberal. Sin dudas, dar cuenta de ella o aprehenderla en toda su profusión y complejidad excedería (y hasta tensaría) los propósitos trazados en esta investigación. Por tanto, vamos a enfocar y abordar ciertos puntos claves de la obra de Michel Foucault, proponiendo un diálogo crítico con la perspectiva que venimos desarrollando, en orden a nuestro objetivo más general de explorar la relación entre afectos y subjetividades desplegada en la contemporaneidad del régimen neoliberal.

²⁶ Dada la explícita mención a M. Foucault, interpretamos que se trata de un error de traducción, por lo que Lordon está refiriendo al concepto de ‘gubernamentalidad’.

CAPÍTULO 2. Neoliberalismo y afectos

El objetivo que recorre este capítulo apunta a situar en los análisis foucaultianos de la gubernamentalidad neoliberal y la producción de subjetividad una dimensión propiamente afectiva y entablar así un diálogo con el análisis lordoniano sobre el régimen de afectos y deseos del neoliberalismo. Algunas de las preguntas que guiarán nuestro recorrido pueden ser formuladas en los siguientes términos: ¿cómo se configura y opera el deseo en el neoliberalismo?, ¿qué rol cabe a los afectos en los dispositivos microfísicos de poder desplegados por la gubernamentalidad neoliberal y cómo intervienen para formatear empresarialmente la vida/existencia?, ¿cómo se entreteje y qué efectos tiene a nivel de las subjetividades la relación entre libertad-voluntad-necesidad, deseo-alegrías-tristezas, y gobierno-autogobierno-dominación?

Luego de haber explorado la imbricación del deseo y los afectos en las relaciones de poder y dominación a través de la perspectiva spinozista de F. Lordon, en el presente capítulo proponemos analizar esta relación atendiendo a la configuración histórica que adopta en el neoliberalismo y las dinámicas particulares que despliega. Con este fin, entre las múltiples y disímiles aproximaciones al “neoliberalismo” (y ante cierta saturación o licuación del concepto), indagaremos en los análisis de Michel Foucault (1978-1979) en torno a la “gubernamentalidad neoliberal”. Esta caracterización da cuenta no solo de una gran lucidez por su temprano desarrollo, sino también resulta de suma actualidad para pensar la supervivencia y mutabilidad del neoliberalismo (Sacchi, 2019). En este sentido, los análisis de Foucault son adecuados para plantear al nivel de los dispositivos y las formas contemporáneas de subjetividad la pertinencia de nuestra exploración sobre la dinámica política de los afectos y del odio en las sociedades del siglo XXI.

En primer lugar, procuraremos dar cuenta tanto de la factibilidad como de la fertilidad que supone para el terreno de las investigaciones sociales contemporáneas un acercamiento entre una matriz spinozista de los afectos y la analítica foucaultiana de la gubernamentalidad neoliberal. Para ello, nos serviremos de un análisis e interpretación crítica de algunos trabajos que operan como antecedentes y permiten abonar dicho cruce. A continuación, reconstruiremos los ejes y postulados principales del nuevo arte de gobierno neoliberal estudiado por Foucault en el curso *Nacimiento de la Biopolítica (1978-1979)*, enfocando particularmente en la problemática de la subjetividad y de la *forma empresa* como *modo de existencia* individual y social promovido por esta nueva

racionalidad abocada a gobernar *para* el mercado. En este recorrido, además de la ya citada y otras obras del filósofo e historiador francés, nos valdremos de los trabajos de C. Laval y P. Dardot, S. Castro-Gómez y de otrxs intérpretes y analistas que continúan desde esta línea foucaultiana las indagaciones en torno a la gubernamentalidad neoliberal contemporánea. Finalmente, pondremos en diálogo estos análisis con el aparato conceptual lordoniano, con vistas a indagar en una analítica de los afectos y del deseo y de su injerencia en las estrategias de la gubernamentalidad neoliberal, infiriendo, en tal sentido, que ello implica una acentuación o, cuanto menos, una mutación de las dinámicas del gobierno a través de los afectos y, consecuentemente, de la productividad capturada a través de las alegrías y las tristezas.

Diálogo y acercamiento entre una matriz spinozista y una analítica foucaultiana

Cierto es que, en su estudio sobre los mecanismos de funcionamiento de las diversas artes de gobierno movilizados por la gubernamentalidad neoliberal, Foucault señala la importancia del desplazamiento de la producción de valor del capitalismo neoliberal hacia lo “inmaterial y cognitivo” (Foucault, 2007), pero no lo profundiza ni considera particularmente la dinámica de los afectos.²⁷ Más aún, somos conscientes de ciertas objeciones o tensiones que pudieran plantearse o generarse en el acercamiento conceptual y analítico que aquí proponemos. Nos referimos a nociones spinozistas centrales en la lectura de Lordon –tales como deseo, potencia, conatus–; conceptos no solo ausentes en Foucault o conflictivamente abordados como es el caso del deseo, sino insertos en una metafísica naturalista *a priori* extraña a aquél.

En este sentido, podrían hacerse extensivas a Lordon las tensiones que Castro-Gómez señala a propósito de los análisis de pensadores como P. Virno (2003), M. Hardt y A. Negri (2002). Éstos, cercanos al diagnóstico deleuziano sobre las “sociedades de

²⁷ En tanto que antecedentes, trabajos recientes proponen un cruce entre afectividad, subjetividad y política desde la caja de herramientas foucaultiana. En tal sentido, se ha señalado el valor de los afectos en el método genealógico foucaultiano (Guilmette, 2014), así como pueden mencionarse conceptualizaciones como “governing by affect” o “government of affect” (Saar, 2017), “governing through affect and governing affects” (Pykett, 2017), “affective subjectivation” and “immersive power” (Mühlhoff, 2018), “affective governance-affective resistance” (Bens, J. y Slaby, J. , 2019; Wiedemann, 2017). Asimismo, a nivel regional encontramos abordajes como los de Cheirif Wolosky (2014) quien se pregunta por “la subjetivación de (y por) los afectos” en la última parte de la obra foucaultiana; Herranz y San Pedro (2019) entablan un diálogo entre S. Ahmed y los análisis foucaultianos sobre la racionalidad neoliberal; mientras que Moscoso-Flores (2020) y Barrionuevo y Torrano (2018) analizan el miedo en relación con las formas de subjetivación y gobierno de las conductas en el neoliberalismo.

control” y a los análisis foucaultianos en torno a las transformaciones del trabajo “inmaterial” y a las dinámicas del biopoder-biopolítica, recurren asimismo a un ensamblaje spinozista. Sin embargo, afirma Castro-Gómez, aunque “desde Foucault es posible entender por qué razón el *trabajo afectivo* resulta clave en el sector de servicios, en las industrias culturales (...) y la publicidad”, lejanas estarían las conceptualizaciones “antropológicas” del trabajo inmaterial afectivo de los italianos, según las cuales lo que se pone a trabajar y es capturado es la *potencia de trabajar*, la vida en tanto que *bíos*: competencias “genéricas”, propias de la especie humana como el lenguaje, el pensamiento, la sociabilidad. Recuerda entonces Castro-Gómez la conocida crítica de Foucault al concepto de *hombre* y de *naturaleza humana* (Castro-Gómez, 2010, págs. 212-228).²⁸

Por otro lado –aunque ligado al problema de la *episteme* moderna–, se podría oponer al racionalismo filosófico de Spinoza (acentuado por algunas lecturas²⁹) la problematización política del saber o verdad ligados a una voluntad, esto es, a las relaciones de poder que Foucault toma del modelo nietzscheano. Para Foucault el conocimiento sería resultado del conflicto, de la lucha, y como tal una “invención (...) que no es potencia a la espera de su actualización” (Álvarez Yágüez, 1995, pág. 149), por lo que habría criticado (en *La verdad y las formas jurídicas*, 1980) la forma spinozista, “sustancialista” y “conciliadora”, de acceder al conocimiento a través de un trabajo ético de neutralización de las pasiones (Álvarez Yágüez, 1995).

Ahora bien, podemos ensayar –o componer– algunas respuestas tentativas a estas “incompatibilidades” entre una analítica foucaultiana del poder y una antropología

²⁸ La crítica foucaultiana al humanismo, abordada principalmente en *Las palabras y las cosas* (1966), apunta contra la figura de *hombre*, en tanto que universal transhistórico, desarrollado por las ciencias humanas. Foucault sostiene, en cambio, que el *hombre* –así como el concepto biológico de “vida” (Sferco, 2020)– no sólo es una invención, sino que lejos de ser una constante en la historia del pensamiento, surge como objeto de la *episteme* moderna. Es recién entonces cuando el sujeto se problematiza y se constituye a su vez en objeto de sí mismo. Ello inaugura para el filósofo una serie de aporías sostenidas en una red de autorreferencialidad empírica-trascendental en la cual el *hombre* es tomado como un *a priori*. La arqueología foucaultiana apuntará, por el contrario, tanto a constatar su historicidad como a anunciar su posibilidad de borramiento (Álvarez Yágüez, 1995, págs. 160-161).

²⁹ Entre las diversas lecturas e interpretaciones de las obras de Spinoza, Tatián (2009) refiere a dos vertientes muy diferentes, una enfocada en revelar cierto misticismo oculto y otra que acentúa su racionalismo, su interés por la ciencia y las matemáticas, llegando a considerar al filósofo holandés como un continuador del cartesianismo y un “filósofo moderno en sentido estricto” (2009, pág. 17). Sin dudas, dice Tatián, en la filosofía spinozista no hay misterio, a la realidad (naturaleza) es posible acceder a través del pensamiento, “y Spinoza, *en este punto*, es un racionalista” (2009, pág. 49). Ahora bien, resaltamos en cursiva esta expresión para destacar que ello no lo convierte en un estricto racionalista moderno. Más aún, con Lordon ya hemos referido en el capítulo anterior (v. nota al pie N° 14) a la alteridad que representa el spinozismo respecto al cartesianismo. En ambos sentidos, Tatián reconstruye las variadas fuentes que se componen en el pensamiento spinozista, y constituyen el trasfondo de su “anomalía salvaje” (Negri, 1993).

spinozista como la de Lordon. En primer lugar, cabría preguntarnos si la crítica a esa figura de *hombre* podría ser extensiva, sin más, a la conceptualización spinozista. Para Spinoza, el hombre no resulta un *a priori*, puesto que no es una sustancia, sino un *modo finito*, es decir, una “afección” de la sustancia. La consideración de una “esencia” del hombre por tanto, no reviste en Spinoza las propiedades de la sustancia –a saber: “plenitud, completud, total autodeterminación” (Lordon, 2018, pág. 314)– y, por tanto, no implica su existencia necesaria. Como explica M. Chauí, para Spinoza “(...) un ser humano no es la realización particular de una esencia universal o de una ‘naturaleza humana’, sino una singularidad individual por su propia esencia” (2008, pág. 120). Esta esencia no sustancial ni universal es el *conatus*, una “perseverancia en el ser” que remite a la esencia “en acto” de las singularidades, esencia *actuante* del cuerpo y de la mente no virtual ni potencial, “sino una fuerza que está siempre en acción (...) la esencia de un ser singular es su actividad, las operaciones y acciones que realiza para mantenerse en la existencia” (2008, pág. 120).

En tanto que “modo”, el hombre se halla siempre inserto en relaciones que lo constituyen, “es en otra cosa”, una “manera de ser” determinada (causada) por otra cosa a existir y operar, en un orden infinito de encadenamientos causales. De tal forma, cuando Lordon refiere al deseo como “esencia del hombre”, más que plantear una esencia “natural” en oposición a su determinación “social”, “cultural” o “histórica”, pretende destacar precisamente la condición relacional y materialista³⁰, es decir no sustancialista, de la antropología spinozista. En este sentido, el deseo como esencia del hombre remite a una condición estructural de exodeterminación ligada a una cadena de causas y efectos en la que estamos inmersxs afectivamente, en la que somos causadxs-afectadxs y causamos-afectamos a otrxs.

Como vimos, esta condición relacional del deseo que estructura la vida social de los hombres y mujeres no está exenta ni es exterior para Lordon al conflicto y las relaciones de poder. Por el contrario, siempre se define por la confrontación y prevalencia de potencias. Es por enfrentamiento de fuerzas por lo que, en última instancia, se determina, es decir, se redirige y formatea –en acto– la esencia deseante del hombre. Así también, respecto a la segunda objeción que mencionamos (Álvarez Yágüez, 1995), el reconocimiento de la importancia de un trabajo ético sobre las pasiones en Spinoza no indica necesariamente una solución “sustancialista”, “conciliadora” o “neutralizante” de

³⁰ Entre los pensadores que han resaltado una línea materialista en Spinoza, destacan L. Althusser (1975; 2008), L. Bove (2014 [1996]), y G. Deleuze (2019 [2003]; 1999 [1968]).

los deseos y afectos en pos del conocimiento. Al reconocer las pasiones y su carácter conflictivo como terreno natural del hombre, el “acceso” al conocimiento no puede separarse del conflicto mismo, es decir, es por y a partir del enfrentamiento de fuerzas donde “el saber” o “la verdad” pueden ser establecidos, siendo estas mismas fuerzas – inscriptas en el despliegue de los conatus singulares– condición de posibilidad general de todo conocimiento y en particular de las llamadas “nociones comunes” (Ver en particular, Spinoza, *Ética II*).³¹

Por su parte, en un segundo y más certero nivel de respuestas a las “incompatibilidades” objetadas, cabe destacar a P. Macherey (1990) y J. de Salas Vara de Rey (2007), quienes se han abocado *inversamente* a resaltar y construir puntos de contacto entre Foucault y Spinoza. En este sentido, de Salas Vara de Rey apunta explícitamente a componer aquella ética spinozista con la ética de “el último Foucault” (esbozada en los cursos y entrevistas que dio en los años 80’).

Spinoza y Foucault elaboran esa ética sirviéndose de materiales muy parecidos entresacados fundamentalmente de la gran tradición estoica y epicúrea, y buscando un mismo objetivo y utilidad. (...) siguieron el modo de un arte de sí, de un gobierno de sí como presupuesto de gobierno de los demás; de una *gubernamentalidad* en la que para ser señor de los otros el hombre debía saber antes ser señor de sí mismo. Un gobierno de sí en modo alguno intelectualista y racional, sino potentemente afectivo. (de Salas Vara de Rey, 2007, págs. 454-456)

No obstante, entre una serie de conexiones teóricas, histórico-políticas y biográficas con las que de Salas Vara de Rey va construyendo su argumento, nos interesa remarcar dos cuestiones por la centralidad que revisten en nuestra investigación. Por un lado, afirma que Spinoza habría terminado atrayendo a Foucault³² “precisamente por el lado

³¹ Por lo demás, y en relación al “tercer género de conocimiento”, el proyecto ético spinozista concibe la posibilidad “conciliadora” de un conocimiento que neutraliza la servidumbre pasional. Sin embargo, además de ser “una circunstancia demasiado rara” (Lordon, 2018: 166), no se trataría de acceder a un conocimiento o a una verdad trascendental, esencialista o universal, sino de un trabajo por el cual, a través del pensamiento, podemos conocer las causas exteriores que nos afectan –pasiones-. Lejos de fundarse en un carácter esencial-sustancialista, este trabajo nos modifica y nos hacemos “-relativamente- causa de nosotros mismos (de la manera en que vivimos, de las cosas en las que pensamos, de las creencias que tenemos, en fin, realizar el antiguo ideal de autonomía). Y la ética consiste básicamente en esto” (Tatián, 2009, pág. 57). Relativamente, puesto que nunca es acabado este trabajo y porque es relativo a la complejidad afectiva de cada singularidad “existente en acto”. En efecto, no se trata de un proceso guiado por una moral –de carácter universal y preestablecida- sino por una ética que no reniega de los deseos para juzgar lo bueno y lo malo (lo útil/inútil para cada unx), y toma como criterio lo que alegra –potencia- o entristece –despotencia- a cada unx en su singularidad o particularidad.

³² Más allá de previas menciones a Spinoza –episódicas, críticas y hasta equívocas– por parte de Foucault, de Salas Vara de Rey afirma que, en las clases impartidas en su último año de vida, el francés habría reconsiderado favorablemente al filósofo holandés, atraído –como por Nietzsche– por su “intento de

de la potencia que Nietzsche previamente le había transmitido” (2007, pág. 454); potencia spinozista que en Nietzsche devendría –por mediación de una similar concepción del afecto– *voluntad de potencia*. “En este punto Nietzsche sería spinozista, al decir de Deleuze, quien situó a los tres filósofos (...) en el mismo elenco de la vertiente vitalista de la filosofía” (de Salas Vara de Rey, 2007, pág. 454).

Por otro lado, el problema del deseo mismo, noción de la que renegó Foucault por connotar falta, carencia o represión, y por lo cual optó por el término “placeres”, tomado de la Grecia clásica y exento de connotaciones médicas y psicoanalíticas. No obstante, ya en el Tomo II de *Historia de la Sexualidad*, de 1984 (proyecto retomado muchos años después del Tomo I, de 1976), Foucault dirige su estudio hacia una ‘genealogía del hombre de deseo’ y termina “manejando no solo una noción emblemática en el sistema spinozista sino su mismo contenido afectivo o de juego de potencias, que era exactamente el contenido previo de su concepto de placer” (de Salas Vara de Rey, 2007, pág. 455).

Por último, afirma de Salas Vara de Rey, en la composición entre una ontología spinozista de los afectos y una ontología de las subjetividades posibles sugerida por Foucault, “quedaría alumbrada o reforzada lo que pudiera calificarse como una *teoría materialista de la subjetividad*” (2007, pág. 456).

Pierre Macherey (1990, por su parte, propone tomar algunos aspectos del pensamiento filosófico de Spinoza para leer a Foucault a través de su tesis sobre el carácter productivo e inmanente (y por tanto afectivo) de las normas. Dicha tesis nos aporta algunas claves heurísticas valiosas, en primer lugar, en lo que respecta a un vínculo entre ley/norma/poder, deseo y sujeto, concebido contra una concepción represiva o de carencia descartada por Foucault. En este sentido, como recuerda Macherey, para Foucault:

(...) no habría que imaginar que el deseo está reprimido, por la buena razón de que la ley es constitutiva del deseo y de la carencia que lo instaura. La relación de poder ya estaría allí donde está el deseo: ilusorio, pues, denunciarla en una represión que se ejercería *a posteriori*; pero, también, vanidoso partir a la busca de un deseo al margen del poder. (2007 [1976], págs. 99-100)

Macherey destaca la productividad de la norma y muestra que el poder no actúa bajo una modalidad represiva (simplemente coactiva) y de modo externo sobre un deseo

entender la filosofía como ese conjunto de prácticas que conducen al individuo a llevar una vida distinta” (Citado en de Salas Vara de Rey, 2007, pág. 454).

previo y autónomo, reducto ontológico de una esencia humana, o para un sujeto “anterior” a la acción del poder (Macherey, 1990, pág. 178). La relación de poder ya está donde está el deseo (y el sujeto), no después. Entre ley/norma/poder y deseo no hay relación de exterioridad. Hay constitución, no represión. El poder, la ley o norma, produce ese deseo, lo origina o causa (tesis I).

Ahora bien, según Macherey, lo que Foucault le reprocha al psicoanálisis es erigir la ley en origen separado (del deseo que produce), como si fuese una esencia inalterable o tuviera un valor en sí misma. En cambio, lo que aquél aporta desde su interpretación spinozista a una problematización foucaultiana de la relación poder/ley y deseo, es el carácter *inmanente* de la norma (tesis II). Esto es, aprehender la relación causal que define la acción productiva de la norma, no como una relación transitiva (como si de una norma “en sí” se sucediera el deseo como su mero efecto) sino inmanente, una relación que supone cierta simultaneidad de la causa y el efecto (de la norma y el deseo). Así como no hay un sujeto/hombre de deseo en sí, tampoco hay norma pura ni poder en sí, trascendente o previo a su accionar mismo o a su ejercicio constante e inmanente. La norma/poder causa el deseo, pero en el mismo y simultáneo movimiento la norma/poder se produce a sí misma.³³

¿Qué nos dice todo esto? Por el momento, cabe retener la idea de que, en general, el *deseo se ajusta a la norma* (y al poder) porque siempre se desea *dentro* de ella (Abdo Ferez, 2020): “usted está, siempre, apresado ya” en el deseo (Foucault, 2007 [1976], pág. 101) y por ende en la relación de inmanencia con el poder que constituye a ambos (Macherey, 1990). De tal forma –y aquí radica el segundo aspecto a resaltar y a retomar más adelante–, Macherey esclarece en su lectura de la productividad/inmanencia de la norma la posibilidad de una conexión entre deseo y poder en el terreno no esencialista de las problematizaciones foucaultianas. Con ello se abre para nosotrxs la posibilidad de dialogar con la hipótesis lordoniana sobre el problema político de la coalealización de los deseos y el “hacer-hacer” en el neoliberalismo.

Finalmente sostenemos que, además de ser viable, el cruce entre perspectivas puede resultar productivo y necesario para aprehender críticamente eso que llamamos “neoliberalismo” en toda su complejidad y multiplicidad y, sobre todo, ante las

³³ “Desde este punto de vista, ya no es posible concebir la norma misma antes de las consecuencias de su acción y de alguna manera detrás de ellas e independientemente de ellas; sino que hay que concebir la norma tal como obra precisamente en sus efectos, de manera que no limite la realidad de éstos por un simple condicionamiento sino que les confiera el máximo de realidad de que tales efectos son capaces” (Macherey, 1990, pág. 180).

transformaciones y desafíos que supone en la contemporaneidad. Nos disponemos, entonces, a revisar los análisis de Foucault sobre el neoliberalismo, reafirmando que es posible desde allí abrir un diálogo en torno a la configuración del deseo y de los afectos para pensar, dice Abdo Férrez, “cuáles son sus condicionantes contemporáneos, cuáles son sus modulaciones y formas (...) cómo se le da forma social al deseo, para que en general, no sea necesaria la represión” (2020, pág. 56).

Gubernamentalidad y afectos: el arte de afectar las conductas

En principio, debe entenderse que en Foucault el gobierno no se reduce a la dirección de los estados ni a estructuras políticas, sino que conlleva un sentido más general, ligado a su comprensión relacional, capilar y “en acto” del poder (Mussetta, 2009). Basándose en la polisemia que el término manifestaba en el siglo XVI (gobierno de los niños, de las almas, de las comunidades, de las familias, de los enfermos, etc.), Foucault concibe por gobierno una “actividad”, un “conjunto de acciones”, más o menos pensadas y calculadas, destinadas a operar sobre las acciones o posibilidades de acción de otros individuos, con el objetivo de orientar, dar forma o “conducir conductas” (Foucault, 2001, pág. 253; 2007, pág. 360). En este sentido, “gobierno” puede aludir tanto al ejercicio soberano como a diversas prácticas y relaciones de poder, ya sea al “gobierno de sí”, a relaciones interpersonales, institucionales o intra-comunidades (Gordon, 1991); y es precisamente para dar cuenta de esta multiplicidad de “gobiernos” que Foucault introduce el concepto de “gubernamentalidad” (Dardot, P. y Laval, C., 2013).

Esta conceptualización foucaultiana permite entonces, por un lado, “gubernamentalizar” el pensamiento y el ejercicio del poder político y desprenderse del modelo jurídico-legal de la soberanía³⁴ que había sobrevalorado y autonomizado al Estado atribuyéndole una unidad y funcionalidad específica que nunca tuvo (Foucault, 2006, pág. 137). Más bien, el Estado es el producto histórico de un proceso de gubernamentalización, el correlato de ciertas prácticas de gobierno.

³⁴ Giavedoni (2012) explica que este modelo propio de la filosofía política moderna se encarna en el Leviatán de Hobbes, cuyas características serían las siguientes: 1) el poder se concentra en un punto que es la soberanía; 2) se manifiesta en la ley civil, es decir, exclusivamente como prohibición, por lo que 3) es conceptualizado en términos represivos; y 4) supone un individuo preexistente, de libertades y deseos innatos que lo harían resistir este poder exterior que solo lo limita. Foucault, por su parte, critica este análisis descendente y negativo: el poder circula y se ejerce, no está concentrado; es productivo, extrae fuerzas e incita a la acción; y, por último, el individuo nunca es un presupuesto sino el resultado de las relaciones de poder (Giavedoni, 2012, págs. 68-70).

Por otro lado, este desplazamiento habilita –sin desconocer las formas *molares* de la dominación y la explotación– el análisis de los mecanismos de sujeción a nivel de la *producción de subjetividad* y a una forma de poder que:

(...) se aplica a la inmediata vida cotidiana que categoriza al individuo, le asigna su propia individualidad, lo ata en su propia identidad, le impone una ley de verdad sobre sí que está obligado a reconocer y que otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que hace sujetos individuales. (Foucault, 2001, pág. 245)

El estudio del gobierno –en tanto poder que *produce sujetos*– implica una compleja y variable combinación de procedimientos de totalización y de técnicas de individualización –de “una doble atadura” (Foucault, 2001, pág. 249)–, cuyo origen puede rastrearse genealógicamente desde la antigüedad, en el poder pastoral del cristianismo medieval. En tanto preludio del arte occidental moderno de gobernar, Foucault se interesa por las técnicas y funciones de este pastorado, un poder que protege la comunidad pero también vela por la vida y el bienestar de cada individuo –“*omnes et singulatim*”–, en su materialidad y espiritualidad, con el fin de orientarlos hacia la salvación (2001; 2006). Ahora bien, en su versión moderna y mundana, se trata de un poder que toma la vida, el *bíos*, como objeto a intervenir, proteger y, sobre todo, a acrecentar y perfeccionar en sus fuerzas y productividad atendiendo a la natalidad, la salud, la higiene, la educación, etc. En un plano globalizador y cuantitativo, la *población* –en tanto conjunto de seres vivos a intervenir en sus fenómenos y regularidades biológicas– se constituye en blanco de este *biopoder* (*biopolítica*); y, en un plano analítico, el *individuo* es el punto de apoyo, tanto en su corporalidad a disciplinar (*anatomopolítica*) (2001; 2007 [1976]) como en su interioridad o *subjetividad a configurar mediante tecnologías de gobierno y técnicas de sí* (Castro-Gómez, 2010, pág. 38; Dardot, P. y Laval, C., 2013, pág. 16).

Pues bien, desandando sus diversos sentidos y alcances, podemos introducir algunos señalamientos en pos de una “gubernamentalidad afectiva” o un “gobierno a través de los afectos”.³⁵ Es en las raíces pastorales del gobierno donde hayamos una vía de entrada a las dinámicas afectivas que nos propone Lordon a través de Spinoza. En

³⁵ Asimismo, podría plantearse la pregunta por una dimensión afectiva del ejercicio del biopoder a nivel de la población, en tanto grupo de individuos vivos; es decir, por los modos en que los afectos intervienen en las estrategias y dinámicas de captura que los biopoderes dirigen hacia las poblaciones (captando el sentido vitalista y natural –mas no esencial– de los afectos). La pregunta excede los límites de esta tesina, pero es parte del plan de investigación doctoral presentado en la postulación para Becas Conicet 2020.

efecto, el pastorado cristiano orienta la conducta de los hombres y mujeres gobernando minuciosamente su *cotidianeidad*, *intimidad* y toda su existencia; desplegando un cuidado de las *almas* de cada unx que implica conocer su *interior*, sus debilidades, pulsiones o pecados, a fin de contener o corregirlos mediante técnicas como el examen y dirección de conciencia tomada de los epicúreos y los estoicos (Castro-Gómez, 2010). Este poder pastoral –“del cual todavía no nos hemos liberado” (Foucault, 2006, pág. 177)– constituye el punto embrionario de la gubernamentalidad moderna. Aquí, entonces, el gobierno puede ser pensado en una dimensión afectiva, inherente a su propósito de conducir conductas de modo positivo –sin reprimir, disciplinar ni imponer–, actuando sobre los “cuerpos-almas” de lxs gobernadx a través del juego de afectos y pasiones al que universalmente están sometidxs para inducir sus deseos y, de esta forma, activarlxs, echarlxs a andar y “*hacer(lxs)-hacer*”. Como sostiene Lordon, retomando a su manera el planteo de Macherey (1990):

(...) el poder, con mayor razón considerado a la manera de Foucault como conducción de las conductas o acción sobre acciones, es un *arte de hacer hacer*; ahora bien, hacer hacer es el efecto mismo de los afectos, puesto que el afecto es lo que una afección (un encuentro de cosa) me hace (ella produce en mí alegría y tristeza) y *lo que como consecuencia me hace hacer*, pues de un afecto resultan una redirección del conatus y el deseo de hacer algo (...) Conducir las conductas no es entonces nada más que un cierto arte de afectar; y gobernar es (...) orientar los conatus-vectores de deseo hacia ciertas direcciones. (Lordon, 2015, págs. 78-79)

Con todo, este hacer-hacer conlleva para Lordon una condición de exodeterminación, pero, a la vez, por ser un gobierno que opera afectivamente implica su desconocimiento de modo tal que lxs sujetos auto-perciben ilusoriamente sus comportamientos como propios, como resultado de su libre desear y elegir. Podríamos decir, asimismo, que aquí se desnuda el ejercicio de un poder de individuación que apunta, en última instancia, a que lxs sujetos se auto-gobiernen, es decir, construyan relaciones con sí mismxs mediante unas *técnicas de sí* que operan sobre su interior (Lorey, 2016), sus sentimientos (Rose, 2007), sus emociones o delineando su “yo” (Illouz, 2007); atándose de esta forma a su individualidad o identidad, ligándose a sí mismos en total disposición de su libertad, pero como condición y efecto de sometimiento o sujeción:

Hay dos significados de la palabra *sujeto*: por un lado, sujeto a alguien por medio del control y de la dependencia y, por otro, ligado a su propia identidad por conciencia o autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y sujeta. (Foucault, 2001, pág. 245)

Ahora bien, como sostiene Castro-Gómez, es para salir de cierta encerrona en su “analítica del poder” que Foucault introduce el eje de la subjetividad y, ligada a ella, la cuestión de la libertad y sus prácticas. En tal sentido, la “grilla de la gubernamentalidad” apunta y se despliega en el estudio del *liberalismo* y el *neoliberalismo*, por cuanto lo que interesa a Foucault es el modo en que estas racionalidades “son capaces de crear un *ethos*, unas “condiciones de aceptabilidad” en donde los sujetos se *experimentan* a sí mismos como libres, aunque los objetivos de su conducta sean puestos por otros” (Castro-Gómez, 2010, pág. 12).

La libertad es la precondition del gobierno, la eficaz dirección de las conductas presupone el consentimiento de lxs gobernadx, y para ello las tecnologías liberales y neoliberales producen *modos de existencia* a través de los cuales los individuos se subjetivan. “Su propósito es, por tanto, *la autorregulación* de los sujetos: lograr que los gobernados hagan coincidir sus *propios* deseos, esperanzas, decisiones, necesidades y estilos de vida con objetivos gubernamentales fijados de antemano” (Castro-Gómez, 2010, pág. 13).

Por su parte, Lordon desarma la metafísica de la subjetividad inherente al “homo economicus” liberal y con ello el mentado “consentimiento”, para mostrar que se trata de un juego de determinaciones (afecciones) que permite alinear los deseos/conatus a la norma/poder mediante la producción de afectos (alegrías y tristezas). Asimismo, como subraya Macherey (1990), así como no hay libertad ni deseo fuera del poder, tampoco habría norma o gobierno “fijado de antemano” ni anteriores a las subjetividades. En este sentido, libertad/deseo, poder/norma/gobierno y subjetividad, no sólo dan cuenta de una relación positiva, sino también de inmanencia.

De tal forma, y como exploraremos en los próximos apartados, la gubernamentalidad neoliberal –en tanto que “normatividad práctica” (Dardot, P. y Laval, C., 2013)– permite singularizar un *ethos* afectivo de particular intensidad, donde alegrías y tristezas componen subjetividades específicas.

Gubernamentalidad neoliberal: el proyecto de una sociedad de empresas

Cuando son publicados y comienzan a discutirse los cursos que Foucault dictó a fines de los años 70’, ya hacía más de un tercio de siglo que el neoliberalismo había hegemonizado –en muchos casos, a sangre y fuego– los discursos, programas y medidas

de los gobiernos de gran parte del mundo. Incluso, por entonces, la crisis financiera del 2008 estaba en ciernes y en regiones como Latinoamérica, se avizoraba y se anunciaban tiempos post-neoliberales, de retorno del Estado y retroceso del Mercado. Pero precisamente, los análisis del 78-79 plasmados en *Nacimiento de la biopolítica* (2007), ya contenían algunas claves para matizar estos diagnósticos en base a una definición más compleja e integral del neoliberalismo en tanto que “gubernamentalidad”. Como sostiene Sacchi (2016; 2019), la tardía publicación de los cursos agrupados en *Historia de la gubernamentalidad* (además de ser llamativa dada su particular riqueza política), coincide con el recrudecimiento del neoliberalismo en los países del norte y la consecuente necesidad de volver a ponerlo en el centro de las discusiones, al menos, de las académicas.

Hay que decir entonces que, para Foucault, más que una ideología o doctrina “anti-intervencionista” que restablecería los principios del *laissez-faire* en la clásica disputa Estado vs. Mercado³⁶, y mucho más que un conjunto de políticas económicas desplegadas en una época particular, el neoliberalismo constituye una *razón gubernamental*. Es decir, una racionalidad que subyace transversalmente a los procedimientos, prácticas y técnicas mediante las cuales se dirigen las conductas de los hombres y mujeres (Dardot, P. y Laval, C., 2013). De tal forma, el neoliberalismo abarca tanto el gobierno de lo económico, como de lo social y de la vida individual en todas las dimensiones posibles, configurando un modo o forma de existencia que rige nuestros comportamientos, nuestros vínculos sociales e interpersonales y la propia manera de percibirnos e identificarnos a nosotrxs mismxs, es decir, de subjetivarnos.

Dardot y Laval sostienen que ello explica su pregnancia y prevalencia, aún después de severas crisis y de catastróficas consecuencias sociales, e introducen una conceptualización interesante para nuestra lectura: el neoliberalismo se caracteriza por su “normatividad práctica”, es decir, constituye un sistema normativo eficiente que orienta desde el interior las prácticas de gobiernos, empresas, instituciones y personas “que no son necesariamente conscientes de ello” (Dardot, P. y Laval, C., 2013, pág. 13).

³⁶ Cabe aclarar que la originalidad y contribución de los análisis foucaultianos respecto a ciertos lugares comunes que definen el neoliberalismo como mera “retirada del Estado”, es resultado, en parte, de su propia metodología y manera de proceder analíticamente, es decir, de su propuesta de analizar las prácticas y tecnologías de gobierno y no al Estado como una entelequia o universal. En igual sentido, la crítica de Foucault a la racionalidad neoliberal lejos está de pretender restituir los derechos de un Estado intervencionista frente al imperativo del mercado (Castro-Gómez, 2010). Sin dudas, este es otro de los puntos que le valieron las críticas de la izquierda marxista y no faltaron quienes le endilgaran cierta funcionalidad o complicidad a sus análisis.

Como afirma Foucault (en las clases del 7 y 14 de febrero de 1979) a propósito del ordoliberalismo alemán, pero pudiendo hacerse extensivo a la versión norteamericana y a las diversas modalidades adoptadas en cada latitud, el neoliberalismo es “otra cosa”.³⁷ Su novedad y distinción pueden resumirse en que –detrás de la retórica libertaria y de la “fobia al Estado”, lo mismo sea el del totalitarismo soviético y nazi, que el estado de bienestar o keynesiano– pretende disponer activamente de recursos y herramientas gubernamentales al servicio de un mercado que no habrá que *dejar hacer, dejar pasar* porque lejos está de regirse y equilibrarse de forma natural o automática (leitmotiv del liberalismo clásico). Por el contrario, para los neoliberales lo esencial está en la *competencia desigual* (no en el intercambio equivalente) y ella no constituye un dato de la naturaleza; por lo que debe ser producida “artificialmente”, es decir, política y socialmente, estableciendo condiciones normativas y legales que permanentemente la extiendan y multipliquen. Por tanto, la intervención gubernamental no debe ser menos densa ni continua que en otro sistema, sino que “es preciso gobernar para el mercado, y no gobernar a causa del mercado” (Foucault, 2007, pág. 154). Lo importante estriba en cuál es ahora su punto de aplicación, *cómo* se ha de intervenir: no sobre los efectos del mercado ni menos sobre sus consecuencias destructivas, sino *sobre la sociedad misma* “para que los mecanismos competitivos, a cada instante y en cada punto del espesor social, puedan cumplir el papel de reguladores (...) [es decir] introducir la regulación del mercado como principio regulador de la sociedad” (Foucault, 2007, págs. 179-181).

Se trata pues, de un *proyecto de sociedad*; lo social, integrado por diversas dimensiones –económica, política, cultural, privada y subjetiva– que pretenden unificarse bajo una misma lógica (Dardot, P. y Laval, C., 2013), deviene blanco y objeto de las diversas artes de gobierno neoliberales. Pero ello no significa, aclara tajantemente el francés, restituir la lógica mercantil o del intercambio que a principios del siglo XX conformó la sociedad masificada, de consumo y uniforme –la “sociedad de supermercado” (Foucault, 2007, pág. 182)–; sino difundir una dinámica de tipo competitiva que conforme una *sociedad de empresa*. O, más bien de *empresas* múltiples y diferenciadas, por cuanto –bajo eufemismos conceptuales como la “política de vida” (*Vitalpolitik*) del ordoliberal Rustow– a lo que se apunta es a delinear una trama social,

³⁷ Si bien hay significativas diferencias entre el ordoliberalismo y el modelo norteamericano, también hay importantes puntos de contacto que hacen a la continuidad y coherencia de la reconstrucción que aquí presentamos. No obstante, nos centraremos en el neoliberalismo norteamericano tanto por su radicalidad como por su enfoque sobre la subjetividad, y también porque consideramos que es la “versión hegemónica” (al menos por estas latitudes).

relacional y vital “en la que las unidades básicas tengan precisamente la forma de la empresa” (Foucault, 2007, pág. 186). En ello consiste el objetivo principal y compartido por las diversas corrientes del neoliberalismo (Sacchi, 2016): “Se trata de hacer del mercado, de la competencia, y por consiguiente de la empresa, lo que podríamos llamar el poder informante de la sociedad” (Foucault, 2007, pág. 186).

Producción neoliberal de subjetividades: el *homo oeconomicus* empresarial

Retomando ahora a Dardot y Laval podemos decir que, si la competencia trasciende el ámbito de las relaciones económicas, ella es en materia de relación social e interindividual, la *norma de vida*: “obliga a cada uno a vivir en un universo de competición generalizada, impone tanto a los asalariados como a las poblaciones que entren en una lucha económica unos con otros (...) empuja a justificar desigualdades cada vez mayores” (2013, pág. 14). No obstante, si bien esta norma ha de *producir* la competencia porque “no es el resultado del juego natural de los apetitos, los instintos, los comportamientos” (Foucault, 2007, pág. 153), ella no solo obliga, impone, o empuja, sino que es capaz de *afectar* por su carácter inmanente, es decir, por su condición de engendrarse a sí misma en ese mismo movimiento por el cual transforma al individuo y produce subjetividades. En este sentido, podemos decir que la eficiencia o éxito de la norma competitiva a la que todos –en tanto *neo-sujetos empresariales* (Dardot, P. y Laval, C., 2013)– nos sometemos y sostenemos, se debe a que en su mismo ejercicio, en su mismo afectarnos, se está produciendo a sí misma, y por tanto hay algo “nuestro” allí puesto; hay algo de nuestros apetitos y del orden de lo afectivo-pasional que interviene inmanentemente en el vínculo norma competitiva-subjetividad. Volveremos sobre este punto fundamental para nuestro recorrido.

Antes, es preciso explorar dicha subjetividad, el “*homo-oeconomicus* empresario de sí mismo” (Foucault, 2007, pág. 265) al que apuntan a producir las tecnologías o antropotécnicas (Sacchi, 2016, pág. 29) dispuestas por los liberales norteamericanos. Foucault identifica (2007) las claves en la teoría del capital humano y en el análisis económico del trabajo que estos economistas introducen frente al clásico estudio de la producción, el intercambio o el consumo³⁸. El trabajador, su actividad y

³⁸ Foucault sigue los trabajos de Theodore Schultz, Gary Becker y Jacob Mincer, quienes critican el “no-análisis” o neutralización que la economía clásica había hecho sobre el factor trabajo, reduciéndolo al factor tiempo y abstrayéndolo de sus modulaciones específicas y concretas. Asimismo, recuerda que ello

comportamiento, su racionalidad y subjetividad devienen el objeto principal a enfocar por estos teóricos; por lo que, de mercancía o mero objeto de la oferta y demanda, el trabajador pasa a ser pensado como un sujeto económico activo, que dispone de cálculos y estrategias para asignar recursos escasos a fines antagónicos. Desde esta perspectiva se derivan al menos dos cuestiones relevantes; por un lado, las diferencias cualitativas, la idoneidad y aptitudes psico-físicas de los trabajadores tendrán un efecto y un valor económicos más allá del que se puede abstraer en fuerza u horas de trabajo. Por otro lado, esta idoneidad constituye un “capital humano” indisociable del propio individuo y cuyo producto, más que un salario, es un ingreso o renta, “(...) de manera que es el propio trabajador quien aparece como si fuera una especie de *empresa para sí mismo*³⁹ (...) que es su propio capital, su propio productor, la fuente de sus ingresos” (Foucault, 2007, págs. 264-265).

Asimismo, ya por entonces Foucault anticipaba que la empresarialización de la subjetividad abriría al análisis económico nuevos campos, repensados desde la lógica de la inversión, el rendimiento y el cálculo que un individuo puede hacer sobre sí mismo: sea en lo referido a la educación y formación profesional, la salud, la cultura; como al matrimonio, las relaciones familiares y de amistad, el tiempo y afecto destinado a la crianza, al cuidado de sí, al placer o la felicidad, y todos los dominios o “factores inmateriales” que puedan conformar un capital humano rentable (y que sin dudas, en nuestros días parecieran ilimitados). De tal suerte, el *homo oeconomicus* deviene grilla de inteligibilidad y también de regulación de los comportamientos, por cuanto –sostiene el autor–:

(...) si el individuo va a llegar a ser gubernamentalizable, si se va a poder tener influjo sobre él, será solo en la medida en que es *homo oeconomicus*. Vale decir que la superficie de contacto entre el individuo y el poder que se ejerce sobre él (...) no va a ser otra cosa que esa especie de grilla del *homo oeconomicus*. (Foucault, 2007, pág. 292)

Con todo, si el individuo va a llegar a ser un *homo oeconomicus empresarial*, será en la medida en que es “eminente gobernable” (2007, pág. 310), lo cual aparece para Foucault como un cambio paradójico pero significativo entre la figura clásica del *homo*

ya había sido señalado por Marx, con quien claramente aquellos no van a discutir ni mucho menos retomar. Por el contrario, estos economistas neoliberales optarán por una crítica teórica al discurso de la economía clásica, y de ello extraerán postulados sumamente distintos a los de la crítica marxista “realista” al capitalismo (Foucault, 2007, págs. 255-259).

³⁹ El resaltado es nuestro.

oeconomicus y su variación neoliberal. Mientras que aquel se mostraba intangible con respecto al ejercicio del poder (que no debía ni podía intervenir sobre los intereses individuales), el *homo oeconomicus empresarial* se asume como “un elemento manejable, que va a responder en forma sistemática a las modificaciones sistemáticas que se introduzcan artificialmente en el medio” (2007, pág. 310). En tal sentido, el autor refiere a métodos psicológicos y técnicas de comportamiento que por entonces son incorporadas a los análisis económicos neoliberales, es decir, al análisis de los trabajadorxs, y que consisten en saber cómo podrán ciertos estímulos provocar determinadas respuestas, a partir de las cuales introducir otras variables de conducta (2007, págs. 308-309). Siempre, claro está, partiendo del presupuesto de la libertad y el consentimiento de un sujeto racional e interesado, al que ya no se apunta a disciplinar ni normalizar sino a gestionar o inducir en sus elecciones y acciones (Giavedoni, 2012) interviniendo sobre las condiciones del “medio ambiente” (*milieu*); en este caso sobre “la estructura psicológica de los individuos” (Castro-Gómez, 2010, pág. 185) de manera que se auto-gobiernen. Es decir, que se auto-empresarialicen.

Llegando a este punto, nos preguntamos ¿cómo efectivamente nos asumimos o *identificamos* como empresas? Cómo se *moleculariza* esa forma-empresa, inquiere Castro-Gómez (2010, pág. 202), a lo que responde aplicando al neoliberalismo el concepto de *biopolítica*, pero extendiéndolo⁴⁰ al gobierno de la vida íntima y las decisiones cotidianas (2010, pág. 208). Ahora bien, si coincidimos con esta lectura es porque también nos atrevemos a reformularla en clave afectiva, y en tal sentido, nos preguntamos ¿cómo intervienen los afectos en los dispositivos microfísicos de poder que formatean empresarialmente la vida/existencia? ¿Cómo, entonces, *afectivamente* nos asumimos o *identificamos* como empresas? Y aquí ese “cómo” va deslizándose un diálogo con un “por qué”, es decir, con una pregunta por las causas, pregunta spinozista por tanto y por ello mismo, aunque a su manera, lordoniana: ¿por qué esa forma-ser-empresa coloniza eficaz y hasta inconscientemente las subjetividades sin (casi) hallar resistencias? ¿Por qué deviene valorable o, más bien, deseable? Formulación contemporánea, sin dudas, de la pregunta política y spinozista por antonomasia, y que – siguiendo a Lordon– podríamos parafrasear así: ¿por qué la mayoría de los hombres y

⁴⁰ Cabe aclarar que esta es una lectura de Castro-Gómez ya que, por cierto, Foucault finalmente no aborda el proyecto de la biopolítica en el curso homónimo que estamos revisando.

mujeres luchan por la servidumbre empresarial-competitiva como si se tratara de su libertad/deseo?

Régimen de afectos y deseos del neoliberalismo: la empresarialización vía alegrías

Como vimos en el primer capítulo a propósito de la servidumbre o heteronomía “en general”, Lordon apunta a responder dicha cuestión partiendo, por un lado (spinozista), de la universal servidumbre pasional. Y, por otro (marxista-regulacionista), construyendo el concepto “régimenes de deseo y afecto”, mediante el cual pretende explorar a nivel micro, corporal y subjetivo los efectos o *afecciones* movilizados en cada régimen de acumulación capitalista y sus relaciones sociales inherentes. Por tanto, el interrogante con el que finalizamos el último apartado debe ser inscripto y explorado en las especificidades del régimen afectivo del capitalismo neoliberal.

Con todo, sabemos que Foucault no identifica ni reduce el neoliberalismo al capitalismo, así como tampoco lo concibe como su etapa posfordista o posindustrial (Castro-Gómez, 2010). No obstante, ante las transformaciones atravesadas por el capitalismo desde los años 70 en profunda *integración* con la gubernamentalidad neoliberal (y sus ideólogos, asesores y apologistas⁴¹), entendemos al neoliberalismo con Dardot y Laval como “la *razón del capitalismo contemporáneo*”, un capitalismo no pensado como “universal abstracto”, sino “plenamente asumido como construcción histórica y norma general de la vida” (2013, pág. 15). El neoliberalismo y su norma empresarial no acreditan más que a los mecanismos de acumulación y reproducción del capital; y, por tanto, “gobernar para el mercado” implica gobernar(nos) para el capital; un capital híper concentrado, financierizado y privatizado. Como sostiene Sacchi, “si el poder disciplinario y su anatomo-política ya había producido un hombre a la altura del capitalismo industrial, el neoliberalismo y la empresa son la tecnología de poder encargada de producir una subjetividad a la altura del capitalismo contemporáneo” (2016, pág. 29). Esta nueva subjetividad, por tanto, “no es sino la forma más lograda de la subjetivación capitalista” (2013, pág. 21) y produce una relación del sujeto con sí mismo –como “capital humano” – homóloga a la relación del capital consigo mismo.

⁴¹ Además de ser reconocidos economistas, de gran influencia en los gobiernos y las políticas económicas, los neoliberales de la línea austro-norteamericana como L. von Mises, F. Hayek, G. Stigler y M. Friedman, fueron abiertos y constantes militantes en pro del capitalismo de la libre empresa (Dardot, P. y Laval, C., 2013, págs. 150-151).

Sin dudas, el modelo disciplinario se fue transformando junto a la crisis del capitalismo industrial, pero –en parte– por reacción y puesta en movimiento de esos mismos cuerpos y subjetividades disciplinarias. En efecto, para Lordon, las crisis en general y la del fordismo en particular –macroeconómica, de productividad y financiera– se explica también desde una dimensión subjetiva, afectiva y pasional, por cuanto “hay (plenamente) crisis cuando, de una afección económica dada, se forma la idea-afecto mayoritaria de que hay crisis. O más exactamente, cuando hay una continuación en esta idea-afecto, es decir, cuando ella marca un punto intolerable” (2018, pág. 141). Este punto es la *indignación*⁴²: “contagio general de la tristeza infligida a uno solo [que] causa el desborde marginal de tristeza común” (2015, pág. 153) y determina un movimiento de potencia colectiva, de reacción política capaz de provocar una crisis capitalista.

En este sentido podrían ser leídas las diversas movilizaciones, rebeliones, e insurrecciones políticas, sociales y culturales, acontecidas a lo largo y ancho del planeta entre fines de los años 60’ y los 70’. Movimientos sumamente heterogéneos, pero que, en algún punto, coincidían en el rechazo de un régimen afectivo particular: de alegrías estandarizadas y homogeneizadas por el consumo de masas, de deseos “reprimidos” o asignados restrictivamente a objetos predeterminados, de tristeza y miedo ligados a esquemas laborales, familiares e institucionales regidos por la normalización disciplinaria. Un régimen, podría decirse, que a la par de sostener fórmulas de “solidaridad” había producido subjetividades que experimentaban dichos esquemas como opresivos.

Frente a dichas desestabilizaciones, el régimen neoliberal indica una transformación paulatina del régimen de afecto y deseo; y, sin dudas, lo hace nutriéndose y absorbiendo estratégicamente aquella “formación de potencia colectiva” y algo de su (contra)configuración afectiva y deseante. En parte, y como decíamos más arriba, gracias al juego inmanente entre el poder y el deseo, entre esa norma empresarial y esas subjetividades que comienzan por entonces a desear autonomía y a luchar por des-sujetarse de una forma del poder que disciplina y también constriñe al individuo en su

⁴² En Spinoza, la indignación –“afecto político por excelencia” según Lordon– es una de las varias formas pasionales que se derivan del afecto odio. Como veremos en el último capítulo, nuestra pregunta en torno al odio en el neoliberalismo no apunta solo a este sentido de la *indignación*, que en Lordon aparece como reacción contra el statu-quo capitalista, sino también a un “odio solidario” u “odio progresista” (Abdo Ferez, 2020). No obstante, desde ya sostenemos que ello no significa correr nuestra inquietud por el odio de un sentido y alcance eminentemente políticos, sino más bien apuntar a complejizarlo.

propia identidad (Foucault, 2001). De ahora en más “se trata –sostienen Dardot y Laval– de gobernar a un ser cuya subjetividad debe estar implicada en la actividad que se requiere que lleve a cabo. Con tal fin, hay que reconocer en él la parte irreductible del deseo que lo constituye” (2013, pág. 331).

Asimismo, Lordon identifica dos evoluciones estructurales que permiten al capitalismo mutar y radicalizar hasta un “delirio de lo ilimitado” (2015, pág. 58) el método de movilización de los individuos:

La primera reside en las transformaciones de las finanzas que han hecho emerger el poder accionario y en la desregulación competitiva de los mercados de bienes y servicios, ambas en sinergia inclinando la relación de fuerza capital-trabajo en contra del segundo, y a tal punto que el primero se siente autorizado a demandar *todo* sin que se erija ante él fuerza alguna significativa que pueda disuadirlo. (...) La segunda de estas evoluciones concierne más bien a la transformación de las tareas productivas, donde entran tanto las exigencias de la economía de servicios, particularmente relacionales y disposicionales, como las formas de “creatividad” requeridas por ritmos de innovación sostenidos que son el arma principal de las estrategias de competitividad. (Lordon, 2015, págs. 56-57)

En torno a estas transformaciones se configura un nuevo régimen o “gubernamentalidad afectiva”: el capitalismo neoliberal, afirma Lordon, descubre (y se vale de un problema clásico de la filosofía política) que es más eficaz y productivo gobernar en la alegría y el amor antes que en la tristeza o el miedo (2018, pág. 287). Por un lado, porque incrementa la potencia de actuar, vale decir, la productividad, basada –mayormente– en la creatividad e innovación de los cuerpos-mentes. Y, por otro, porque logra altos niveles de consenso o anuencia haciendo funcionar a lxs gobernadx según lo que perciben como su propio deseo o voluntad, ignorando la tristeza que implica “vivir bajo la modalidad de otro” (2018, pág. 288). ¿Cómo lo consigue? Reconfigurando y alineando plenamente los deseos individuales con la figura de un deseo-amo; ya no afectando (únicamente) de alegrías externalizadas y mediadas por objetos de consumo (como en el fordismo), sino produciendo *afectos alegres intrínsecos* a la actividad laboral. El trabajo es reconstruido objetiva e imaginariamente como un fin, objeto inmediato del deseo y fuente de alegrías y satisfacciones personales.

Sin dudas, ello constituye un régimen de movilización más intenso de lxs sujetos, gobernadx según y para la norma-deseo del capitalismo neoliberal. Siguiendo a Foucault, si el liberalismo clásico ya había reconocido la dimensión productiva del deseo en tanto “motor de acción” de los individuos y de la población, y lo había dejado actuar dentro de ciertos límites porque “contra él no se puede hacer nada” (2006, pág.

96); siguiendo a Lordon, podría afirmarse que el paso del *homo oeconomicus* “intangible”, al *homo oeconomicus* empresario “eminente gobernable”, está mediado por un proyecto *epitumogénico* reflexivo y consciente (2018, pág. 287) que apunta a la coincidencia total de los deseos con la norma/poder. El neoliberalismo no pretende gestionar los deseos ‘propios’ o ‘individuales’ de manera que las subjetividades empresariales se *ajusten* a la norma. Pretende ir más allá, hasta hacer que el deseo esté total e inmanentemente “colinealizado” (Lordon, 2015) con la norma/poder capitalista y, de esta forma, no solo anular la posibilidad de cualquier resistencia al mandato empresarial, sino también garantizar una movilización sin reservas de la actividad. En otras palabras, el régimen neoliberal aspira a un alineamiento perfecto e integral del deseo –que siempre está determinado por causas externas (Spinoza) y “ya siempre atrapado” en el poder (Macherey) –: “el deseo enrolado vive enteramente para el deseo-amor” (Lordon, 2015, pág. 54). La *epithumogenia* neoliberal quiere hacer-hacer a través de esas alegrías intrínsecas al trabajo asalariado, incitar esas maneras de desear *en* el capitalismo neoliberal hasta capturar la singularidad de cualquier deseo residual a la norma. En este sentido, para el empresario de sí, ese, y solo ese, deviene *su* deseo.

Empresarixs-Automóviles: mecanismos y dispositivos de la movilización alegre

Como figura central de la producción de subjetividad neoliberal Lordon analiza el complejo pasional de lxs “asalariadx”. Ahora bien, en el contexto de persistente informalidad, flexibilidad y desempleo persistentes que caracteriza a las sociedades neoliberales, el análisis de Lordon en torno a la relación salarial no se circunscribe a las realidades contractuales estables y formales de una minoría acotada de la fuerza de trabajo. Desde esta perspectiva (no reduccionista), la movilización salarial neoliberal apunta a la “movilización total” de una pluralidad de trabajadorxs enroladx a los mecanismos acumulativos del capital mediante las alegrías ligadas a la actividad. Asalariadx, entonces, son lxs trabajadorxs-empresarixs de sí “que suponen que invierten en sí mismos (...) de forma ‘libre’, cuando en realidad invierten en aquellas capacidades, habilidades y valoraciones que son coincidentes con lo que se precisa para adquirir un ingreso” (Abdo Ferez, 2020, pág. 48). Estas inversiones, perfectamente coincidentes con los requerimientos de reproducción del capital, son las que Lordon

colige en términos de la colinealización de los deseos singulares con el deseo-amo de la norma.

Esta figura subjetiva trabajadorx asalariadx-empresario permite componer las formas plurales que antaño dividían la subjetividad del hombre occidental⁴³ (Dardot, P. y Laval, C., 2013, pág. 331). Como sostienen estos autores, este “neosujeto” se implica totalmente en su actividad laboral y ésta deviene el espacio único de realización y valoración de unx mismx (y también de lxs otrxs, según veremos). Por tanto, el trabajo o actividad –en las múltiples y desiguales posibilidades de acceder a un ingreso– continúa siendo una dimensión central de la producción de subjetividades gobernables. Para Lordon, el régimen afectivo neoliberal “se jacta a partir de ahora de funcionar con el ‘consentimiento’” (2018, pág. 19) y no solo ni principalmente con la coacción “exterior”. Es decir, promueve activamente formas de auto-gobierno corridas de la tristeza y el miedo que provocan la sujeción o dominación y, por el contrario, afirmadas –más o menos ilusoriamente– en afectos derivados de la alegría: el sentimiento de autoestima, de amor de sí, de realización personal y profesional (Abdo Ferez, 2020, pág. 49). Con todo, y aunque la especificidad de las prácticas gubernamentales implica diferencias sustanciales para lxs asalariadx, no desliga a los sujetos de la condición (objetiva y universal) de la “exodeterminación” paradójica de *sus* aspiraciones, proyectos e intereses singulares.

La gubernamentalidad neoliberal sueña solo con asalariadx alegres, afirma Lordon (2018, pág. 21), sujetos “automóviles” que se muevan “por sí mismos” siguiendo las normas de la empresa neoliberal y entreguen *sin reserva* su potencia de actuar (2015, pág. 71). Este fenómeno no se reduce a ejecutivxs y directivxs sino que implica a cualquiera que disfrute y asuma su trabajo como opción de vida, incluso en la precariedad e informalidad (Abdo Ferez, 2020, pág. 49). En parte, por los propios mecanismos del conatus, que espontáneamente se esfuerza hacia la alegría y es capaz de mejorar situaciones entristecedoras (Lordon, 2015, págs. 81-86). En parte también, por el mecanismo “amoroso” de buscar el reconocimiento de quien sea el superior;

⁴³ Dardot y Laval explican que las democracias liberales permitieron –dentro de ciertos límites y fuertes tensiones– un funcionamiento heterogéneo del sujeto en las diferentes esferas de la vida, regidas por normas relativamente independientes: morales, religiosas, políticas, económicas, estéticas, etc. No obstante, el empuje del capitalismo, por un lado, y de la democracia política por otro, fueron sintetizando un sujeto “anfíbio”, el ciudadano de derechos y el hombre económico del interés; hasta consagrar un desequilibrio a favor del segundo, el sujeto productivo, consumidor y trabajador eficaz. Sin embargo, afirman los autores, el liberalismo clásico en su versión utilitaria, no logró reducir esta pluralidad interna del sujeto. Este será el objetivo del neoliberalismo y su normatividad empresarial (2013, págs. 326-330).

búsqueda de alegría⁴⁴, en última instancia, por la cual el conatus-trabajador se ve impulsado a satisfacer el deseo-amo al que vuelve integralmente suyo (2015, págs. 87-91). (Como decíamos más arriba, siempre hay algo “nuestro” –conatus singular– allí puesto, aunque la potencia desplegada en acto sea capitalizada o capturada por la figura de una norma/poder).

No obstante los mecanismos pasionales mencionados, los afectos que conducen alegremente a los “automóviles” provienen sobre todo del afuera. Para ello, en primera instancia, interviene un “inmenso trabajo de autoafección del cuerpo social” (Lordon, 2015, pág. 92) por el cual difusas afecciones (encuentros, influencias, etc.) y mecanismos relacionales e institucionales –sociales, culturales, educativos, familiares, etc. – producen normas, objetos, imágenes o vocaciones que indican a los sujetos-conatus dónde orientar su deseo (en general, gracias a la condición mimética de los afectos). Así, la sociedad entera trabaja para producir subjetividades deseantes alineadas (durante toda una trayectoria de vida) con el deseo-amo (Lordon, 2015, págs. 91-95). Este proceso epithumogénico de las estructuras sociales, generalmente no deliberado y acéntrico, se aparece como “necesario”, como si escapara por completo al dominio, volviéndose por ello tolerable y pasando desapercibido.

Ahora bien, en su especificidad neoliberal, la producción de deseos y de afectos no queda solo abandonada a un “proceso sin sujeto”, de causalidades inasignables (2015, pág. 113). Aquí, el constructivismo del deseo queda en evidencia: el régimen neoliberal manifiesta explícitamente su intención de poseer integralmente las almas, y encara los riesgos y beneficios que ello implica⁴⁵. Busca entonces producir y obtener –antes que odio– el amor de los individuos a la norma, remodelando su vida y su ser *enteros*, conduciendo y gobernándolxs a partir de afectos alegres y sentimientos de libertad.

Con tal fin, la empresa neoliberal se vale de múltiples estrategias de autogobierno difundidas por programas de recursos humanos, métodos gerenciales o neomanagement, coaching, y un sinnúmero de técnicas motivacionales ligadas a la expansión de una “ciencia de la felicidad” y una psicología de la positividad (Cabanas, E. e Illouz, E., 2019): “súmmum de la normalización subjetivante que uno creería que la época le

⁴⁴ Esta búsqueda se explica por la definición spinozista del amor, “una alegría acompañada de la idea de una causa exterior” (Spinoza, 2012 [1675], pág. 166); pero también, por su carácter transitivo y genérico (Tatián, 2015) por el cual alegrar, en este caso, al “amo” y que me identifique como la causa de su alegría, me afectará alegremente. En tal sentido, Lordon remite a la “estructura amorosa del comportamiento humano” señalada por L. Bove, y nos recuerda que “(...) el conatus como potencia es esfuerzo hacia más potencia, es decir, búsqueda de afectos de alegría” (Lordon, 2015, pág. 89).

⁴⁵Teniendo en cuenta que: “A igual causa, el amor y el odio deben ser más grandes hacia un objeto que imaginamos libre que hacia un objeto necesario” (Ética, III. Citado en Lordon, 2015, pág. 111).

ofrece con total intencionalidad a la herencia intelectual de M. Foucault, porque es la que va más lejos en la empresa de remodelar las complejidades afectivas” (London, 2015, pág. 113).

Estas técnicas de auto-gobierno funcionan mediante alegrías (es decir, causan un incremento de potencia que hace sostener el esfuerzo en ese mismo sentido) porque se instalan en el núcleo duro de la metafísica hegemónica del sujeto autosuficiente –sujeto-sustancia–. En otras palabras, las alegrías son causadas por todo aquello que nos motiva o coachea en la ilusión “imbécil” de ser “causa adecuada de nosotrxs mismxs” (London, 2018, pág. 341).

Es preciso remarcar que estas técnicas afectivas de autogobierno exceden los ámbitos propiamente laborales. En este sentido, para Dardot y Laval, este diverso conjunto de técnicas conforman lo que denominan “dispositivo de rendimiento y goce”, el cual se extiende tanto en el ámbito laboral y profesional como en la escuela y la universidad, en el deporte, la intimidad y la sexualidad, y es funcional incluso en situaciones bélicas y de supervivencia. Este dispositivo aún *técnicas de sí* o del *self* que auto-conducen al neosujeto a producir y *gozar* cada vez más, y se conecta “con un ‘plus-de-gozar’ que ya se ha convertido en sistémico” (2013, pág. 360)⁴⁶.

En tanto continuación moderna del gobierno pastoral sobre las almas, las técnicas de sí conducen las conductas a partir de la construcción –*imaginaria*– de un “yo”, que reflexiona y se conoce a sí mismo, que es capaz de decidir y arriesgar, y se responsabiliza por su propia transformación y capitalización. Aunque siempre bajo la guía de una autoridad (ahora, secular), este sujeto que rinde y goza –o que goza rindiendo– “produce un sí mismo que tiene la forma de un ‘yo ganador’, que se valúa según su propio mérito” (Sferco, 2019, pág. 178); sujeto narcisista que atribuye todo éxito (y fracaso) a su autoría individual, desligada absolutamente de la infinita red de relaciones –de causas y efectos– que la explican.

Por otro lado, otras lecturas afectivas o emocionales pueden aportar en esta línea de una gubernamentalidad afectiva. Si retomamos a E. Illouz (2007), vemos que el desarrollo de las *técnicas del yo* responde al fenomenal despliegue de prácticas y

⁴⁶Dardot y Laval (2013, pág. 360) relacionan esta intensificación de la productividad y el goce con los trabajos de G. Deleuze y F. Guattari sobre la “economía libidinal” del capitalismo, los flujos y máquinas deseantes (2009 [1972]). Si bien excede el recorte teórico y problemático de este trabajo, nos parece relevante mencionarlo, ya que -además de la filiación spinozista de Deleuze y de la consiguiente pertinencia temática- han sido recuperados y referenciados por el mismo Foucault en sus aproximaciones al deseo (Castro-Gómez, 2010, pág. 81) y en los análisis sobre la idoneidad maquínica del trabajador (2007, pág. 262).

discursos terapéuticos que desde las últimas décadas del siglo XX se masificaron en la sociedad a través de los medios, revistas, grupos de apoyo, consejerías, talk-shows, asesoramiento espiritual o autoayuda. Así también, ya avanzado el siglo XXI, los discursos *psi* empresariales van a proliferar gracias a las redes sociales, las aplicaciones para smartphones y toda una red de “tecnología emocional”. Según destacan Cábanas e Illouz, se suma ahora la difusión y consolidación de la “felicidad” en el tejido mismo del poder y del saber del “capitalismo emocional neoliberal” (2019, pág. 49). La felicidad deviene objeto científico, meta de gobiernos y de organismos internacionales, parámetro de desarrollo económico, personal y poblacional, tipo ideal de sujeto político (individualista, determinado, resiliente, optimista y emocionalmente inteligente), mandato y valor supremo a perseguir. Así, la felicidad se convierte en el “componente principal de una industria global y multimillonaria” (2019, pág. 16).

Por último, en una línea similar ligada a los estudios sociológicos y culturales, S. Ahmed también investiga en su último libro este “giro hacia la felicidad” (2019). Antes que un afecto inmanente, la felicidad es conceptualizada también aquí como un mandato o deber emocional de las sociedades capitalistas contemporáneas, donde se hace creer que la posibilidad de alcanzarla está en poder de cada individuo, si se compromete, responsabiliza y trabaja lo suficiente sobre sí mismo. En tal sentido, mandato o afecto, la felicidad queda ligada y restringida a la empresarialización o capitalización emocional de la subjetividad, pero siempre “aparece asociada a determinadas elecciones de vida y no a otras, (...) se la concibe como algo que se desprende de ser determinado tipo de ser (...) [y así] se emplea para justificar la opresión” (Ahmed, 2019, pág. 22).

Régimen neoliberal de afectos y deseos: régimen desigual de alegrías...y tristezas

Aunque exodeterminadas y serviles, en el recorrido que hicimos hasta aquí las alegrías parecieran predominar en este régimen neoliberal que, sin embargo y contradictoriamente, en los hechos no cesa de mostrarse y desatarse en toda su crudeza y violencias –al menos desde la crisis mundial de 2008 y, sin dudas, abriéndose a una nueva fase pandémica–. Con todo, qué duda cabe que las posibilidades de alegrías (siempre restringidas y alineadas en el deseo-amo) resultan desigualmente distribuidas. Por lo que, si el neoliberalismo sueña tener que tratar solo con “automóviles alegres”, en

simultáneo funciona con la producción de tristezas y gobierna también mediante los afectos tristes.

Para finalizar e ir introduciéndonos en esta cuestión central al próximo capítulo, debemos subrayar que el neoliberalismo presenta una específica “división social del deseo”, especie de duplicación de la división social del trabajo, por la cual las chances y calidades de las alegrías disponibles se distribuyen desigualmente, según diversas cualidades sociales (Lordon, 2015; 2018). Aunque todxs los sujetos están determinadxs a perseguir los deseos asignados por el régimen, definitivamente no todxs están determinados y posibilitados por igual a desear y alcanzar *eso* (Abdo Ferez, 2020, pág. 50). No obstante, y aunque esté fuera de sus posibilidades, lo reconocen como deseable, aunque “(...) *bajo la cláusula decisiva*: deseable en general, pero no para ellos en particular” (Lordon, 2015, pág. 126).

Cláusula fundamental del deseo-amo, de la norma naturalizada pero sobre todo introyectada, inmanentizada. En el neoliberalismo, la desigualdad de los disfrutes no solo resulta aceptada sino que –en tanto base de las relaciones de competencia– deviene deseable –social y subjetivamente–, así como valorables la diferencia y distancia respecto de los otros; tanto para estimular relaciones competitivas, como para producir –*vía tristezas*– aceptación y *consenso*⁴⁷ como formas de la resignación.

Indudablemente, el régimen afectivo neoliberal y su proyecto de colinealización de los deseos singulares con la norma empresarial, funciona en simultáneo con afectos tristes. Sin embargo, lxs gobernadxs no dejan de aceptar y consentir como natural y hasta feliz la distribución desigual de los deseos. Más aún, según veremos en el próximo y último capítulo, creemos posible develar una otra cara –inherente y/o consecuente– de esta aceptación alegre: el desprecio, repudio –*odio*– por parte de los automóviles o empresarios de todo lo que no se ajuste al orden del deseo-amo. Si bien no reside aquí la centralidad del argumento lordoniano, no obstante –o justamente por ello– consideramos que nos permite avanzar a explorar las tristezas y, en particular, el odio, infiriendo su rol preponderante en el régimen afectivo neoliberal y en la producción de subjetividades contemporáneas.

⁴⁷ En efecto, a diferencia de la esquemática distinción que hace Lordon entre consentimiento-alegrías y coacción-tristezas, consideramos que los afectos tristes también permiten obtener consentimiento y consenso. De tal forma, y según veremos en lo que sigue, cabe abrir la pregunta –política– por una dimensión productiva –aunque “menos potente” y “más imperfecta”– de las tristezas.

CAPÍTULO 3. Tristezas y odio neoliberales

Sobre la base teórico-conceptual desplegada hasta aquí, en este capítulo final proponemos explorar las tristezaas y, en particular, el odio del “régimen de afectos y deseos del neoliberalismo”, infiriendo su rol estratégico en la producción de subjetividades políticas contemporáneas. En primer lugar, desarrollaremos la consideración fluctuante que hace Lordon de los afectos tristes –el miedo, básicamente– y su imbricación inherente a las condiciones de violencia, competencia y desempleo que impone el capitalismo neoliberal. A continuación, atendiendo a este diagnóstico y a la incierta perspectiva de una crisis afectiva capaz de habilitar una transformación radical, indagaremos –siguiendo a Abdo Férrez (2020)– en torno a la figura de la *indignación*, un tipo de odio de central relevancia política-sediciosa.

En este sentido, por un lado, revisaremos el contexto macro-político y global signado por una tendencia de “derechización”, y por el crecimiento de fuerzas político-partidarias que combinan –en diversos grados de radicalidad y explicitación– elementos conservadores, reaccionarios y socioeconómicamente neoliberales. En efecto, es en este contexto donde comienzan a emerger diversas problematizaciones en torno al odio en correlación con dichos procesos; y donde también se motiva y se inscribe nuestra inquietud. Por otro lado, en diálogo con las mencionadas problematizaciones, enfocaremos a nivel micro-político los medios o canales por donde circula el odio en la actualidad. Asimismo, en este apartado de índole “fenomenológica”, indagaremos en sus modos concretos de manifestación y efectuación. En ambos sentidos, ello implicará revisar los llamados “discursos de odio”, así como considerar escenas de violencia social que caben ser analizadas desde la perspectiva afectiva que proponemos.

A partir de aquí, avanzaremos entonces a explorar en qué consiste el odio del régimen afectivo neoliberal; cuáles son sus ideas-causas contemporáneas y cómo interviene en los procesos de producción/afectación de subjetividades. Partiendo de los caracteres distintivos del neosujeto empresarialmente-deseante, y de las condiciones adversas para su (ir)realización, distinguiremos analíticamente los afectos que subyacen, fluctúan y componen “subjetividades odiantes”.

Finalmente, revisaremos y pondremos en consideración nuestra hipótesis de investigación en lo que respecta al rol estratégico del odio, a la funcionalidad y productividad que reviste para el régimen neoliberal.

Tristezas y miedo en el neoliberalismo

En simultáneo, como reverso de las alegrías, las tristezas constituyen una dimensión inescindible de la inestable y fluctuante vida pasional, de todo régimen afectivo y, con particular y evidente intensidad, de la contemporaneidad del régimen neoliberal. Más aún, las tristezas, afectos pasivos que disminuyen la potencia de los cuerpos-mentes, permiten no obstante capturar un plus de movilización y productividad *reactiva* de lxs trabajadores-automóviles, quienes ponen toda su energía y esfuerzo vital en evitar o salir de las condiciones predominantes de desempleo, pobreza y precariedad (Lordon, 2015).

Condiciones “totalitarias” le llama el Colectivo Juguetes Perdidos, por cuanto toman e influyen sobre la totalidad de la existencia: relaciones, trabajos, consumos, amores, redes y comunidades (2017, pág. 18). Lordon, por su parte, va más lejos y se anima a diagnosticar la etapa actual del capitalismo financiero –voraz, desregulado e ilimitado en su capacidad de explotación y expoliación– como el germen de una nueva forma política “tiránica” o “totalitaria” que aspira, como vimos, a la colonización y control completo de las subjetividades.

En tal sentido, reconociendo las diferencias respecto a las formas totalitarias del terror, el autor refiere al *miedo* o *temor* como el trasfondo afectivo de tristeza desplegado y usufructuado por la tiranía del gobierno neoliberal. En sociedades de múltiples riesgos, donde la incertidumbre, la inestabilidad y la inseguridad social definen las trayectorias vitales de las grandes mayorías (Castel, 2004), sin dudas, el temor – “tristeza inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo” (Spinoza, 2012 [1675])–, está “implicado como un segundo plano casi permanente [de la prosecución] del deseo” (Lordon, 2015, pág. 44), por lo que resulta un afecto central en la conducción de las conductas.

Así como las alegrías, el temor encuentra sus causas en factores estructurales o determinaciones socioeconómicas; tratándose, en ciertos casos, de las mismas condiciones laborales “alegres”. Aquí, nuevamente la ambivalencia afectiva muestra toda su complejidad. La flexibilidad creativa, la autonomía, el trabajo por objetivos o las innovaciones gerenciales, solo han logrado imponerse a fuerza de amenazas y tensiones permanentes, de procesos de vigilancia y evaluación constantes, de asignación de objetivos agobiantes, y por supuesto, de despidos y pérdidas de derechos laborales y sociales. Como las alegrías, las tristezas y el miedo son convertidos en intrínsecos a los

propios sujetos: miedo autoasignado que –mediante el mismo mecanismo imaginativo– ya no se atribuye a circunstancias externas, o al menos no a las “causas adecuadas” y reales, sino que deviene una tristeza intransitiva e individualizada al extremo.

Lordon destaca que la paradoja del capitalismo neoliberal contemporáneo consiste en que se esfuerza por sofisticar sus métodos para alegrar y “hacerse amar”, pero a la vez maltrata, difunde violencia y descontento a niveles inauditos, y de esta forma va “deviniendo odiable” (2015, pág. 164).

Indignación: solidaridad y odio

No obstante, este devenir temible y odiable no termina de delinear o de *componer* un afecto común capaz de sublevar y desencadenar una crisis afectiva tal que, en última instancia, conduzca a una transformación del régimen vigente. Indignación, como vimos, es la denominación spinozista⁴⁸ de ese afecto colectivo: un tipo de odio político, “solidario” (Tatián, *Odio*, 2015, pág. 95), que atraviesa y aúna a la multitud, revirtiendo el temor y haciendo que se rebele ante los avasallamientos o injusticias propagados contra lxs semejantes. Cuándo, cómo y qué enciende este tipo de odio, han sido históricamente los interrogantes de un enigma político incierto y siempre difícil de predecir. En efecto, los condicionantes estructurales u objetivos rara vez son suficientes, a priori, para marcar los ritmos y desenlaces de los procesos colectivos. Precisamente, la perspectiva afectiva (en la lectura que aquí proponemos) apunta a ello, a entrever cómo intervienen los afectos y pasiones en la producción y reproducción de las relaciones de poder, pero también en las posibilidades de resistencia, reversión y transformación políticas.

Sin dudas, expresiones y procesos de esta índole, de “odio progresista” como le llama Abdo Férrez (2020), con diversa intensidad, continuidad y radicalidad, han signado la historia global del neoliberalismo, y sobre todo, irrumpen fuertemente en lo que va del siglo XXI. Desde rebeliones populares como el 2001 argentino, las guerras del agua y el gas en Bolivia, pasando por movilizaciones sociales en países europeos como las protagonizadas por los “Indignados” españoles y otras versiones similares, la llamada primavera árabe (Túnez, Egipto), o el movimiento “Occupy Wall Street” (2011) tras la

⁴⁸ Aunque son similares las definiciones dadas por Spinoza en *Ética* y en el *Tratado Político*, cabe aclarar que la indignación asume este carácter colectivo y explícitamente político en la segunda obra mencionada (Tatián, 2015).

crisis financiera de 2008; llegando hasta las manifestaciones de junio de 2013 en Brasil, y a otra serie de protestas como las que tuvieron lugar a lo largo del 2019 en Ecuador, Bolivia, Colombia y Chile; solo por mencionar algunos casos emblemáticos. Aún en su gran heterogeneidad de configuraciones, demandas, disparadores y alcances, dichos procesos son exponentes encomiables de cierto reducto deseante renuente y “desalineado”; no de toda heteronomía, pero sí del consentimiento alegre e integral a la norma empresarial neoliberal.

Sin embargo, la perdurabilidad y adaptabilidad del régimen neoliberal demuestran su poder para neutralizar la relación –repetimos, siempre indefinida de antemano– entre, por un lado, unas condiciones económico-sociales crecientemente críticas e intolerables y, por otro, su traducción en una idea-afecto común pasible de activar –y sostener– un movimiento odiante de indignación. Esta es, en pocas palabras, la hipótesis principal que Abdo Férrez deriva de su lectura de Lordon:

[el neoliberalismo] bloquea la percepción de estar ante problemas comunes, que podrían dar lugar a solidaridades sociales más amplias. ¿Qué tendrían en común un CEO, un feriante o un cuentapropista, todos enrolados bajo el término común de emprendedores? ¿Qué tendrían en común un artista y una empleada pública? (...) Probablemente puedan converger en una demostración política, pero es difícil encontrar una práctica común que haga perdurar ese encuentro contingente. (2020, pág. 55)

Desde los años 70', el capitalismo neoliberal se ha valido de múltiples estrategias para conjurar este tipo de odio⁴⁹, apuntando a fragmentar y desmovilizar a la clase trabajadora y los sectores populares, a deslegitimar los proyectos políticos emancipatorios e igualitarios así como las experiencias colectivas, públicas y/o estatales, desarmando las instituciones de seguridad y solidaridad social y promoviendo una profunda desintegración de los lazos sociales y comunitarios.

Los métodos violentos, bélicos y de exterminio planificado desplegados por los regímenes dictatoriales en Latinoamérica, con efectos aleccionadores a nivel mundial, fueron también necesarios para formatear las subjetividades empresarializadas. En otras palabras, el devenir “automóvil”, autorrealizado e identificado en el trabajo (con su actividad, con su patrón, con su emprendimiento, empresa o firma), no solo se sostiene sobre un fondo de afectos tristes siempre amenazante, como sostiene Lordon; sino que,

⁴⁹ En otro sentido, M. De Gainza y E. Ipar recuerdan que “existen manuales que explican los pasos a seguir para orientar de modo violento la indignación pública, y canalizarla hacia objetivos mayormente inconfesados” (2016, págs. 250-251).

además, fue impuesto a costa del bienestar y los derechos, de la sangre y las vidas, de la clase trabajadora, los sectores populares y subalternos. En línea con la hipótesis de Sacchi y Saidel (2019; 2018), podría afirmarse que la producción neoliberal de subjetividades empresariales implica no solo dispositivos “soft” de incitamiento, de conducción de las conductas o –en términos de Lordon– de obtención de consentimientos, sino que es preciso reconocer las coacciones y violencias por medio de las cuales llegamos a concebirnos como un capital y como empresas. Estas violencias y coacciones, desde nuestra lectura, están mediadas por la producción de afectos y, según veremos, se continúan y desatan social e intersubjetivamente bajo la forma de efectuaciones de odio y de subjetividades odiantes.⁵⁰

Asimismo, los consecuentes procesos de “crisis de solidaridad” (Rosanvallon, 2011), despolitización, individualización y profundo desinterés ante el daño ocasionado a unx otrx, así como no podrían achacarse a un despertar cultural, sexual y antiburocrático (según dijimos en el capítulo anterior), tampoco pueden explicarse sin los temores y odios profundos inaugurados en los laboratorios tercermundistas del régimen afectivo neoliberal.

Los procesos de des-colectivización y des-solidarización constituyen una dimensión forzosa e inocultable del régimen afectivo neoliberal, configurado desde sus orígenes por tristezas, miedo y dolor generalizado. Estos procesos obstruyen las afecciones comunes, alinean las subjetividades con un deseo-amo que captura la capacidad –política– de desear e imaginar otras formas de alegría y disfrute (menos restringidas y serviles) y logran así neutralizar el tipo “indignante” del odio. Asimismo, las posibilidades contemporáneas de la indignación resultan obturadas y contrarrestadas por la intensa producción y circulación de otra forma o tipo del odio, en torno al cual giran nuestro interés y la exploración que proponemos en este capítulo atendiendo al segundo punto de la hipótesis de investigación planteada.

⁵⁰ En este sentido, situar en los análisis foucaultianos de la gubernamentalidad neoliberal y la producción de subjetividad una dimensión propiamente afectiva, podría también dar cuenta del funcionamiento violento, coactivo y explotador del capitalismo neoliberal señalado por estos autores. Además, esto iría en línea con su hipótesis sobre la continuidad entre la grilla de la guerra y la grilla de la gubernamentalidad en los análisis de Foucault sobre el poder; en este caso, mediada por los afectos (Sacchi, E. y Saidel, M., 2018).

Contextos odiantes

Incluir la pregunta por el odio en la contemporaneidad del régimen afectivo neoliberal y en sus estrategias de producción de subjetividades, supone una apuesta analítica urgente en el contexto político global. En los últimos tiempos, especialmente desde la crisis de 2008, y en un plano macropolítico de análisis, asistimos al avance y gradual legitimación de proyectos, fuerzas partidarias y experiencias de gobierno que combinan y expresan, en distintos grados y formas, conservadurismo, autoritarismo y “empresarialismo” neoliberal⁵¹. Según las particularidades histórico-políticas y socioculturales de cada caso, esta tendencia entronca y se alimenta de viejos enclaves, así como de novedosas modalidades, de xenofobia, racismo, clasismo, misoginia y homofobia.

Aglutinados bajo el concepto de “nueva derecha”, estos procesos han abierto una serie de discusiones teóricas en torno al carácter “punitivo” (Davies, 2016), “neofascista” (Lazzarato, 2019; Sztulwark, 2019) o “antidemocrático” del neoliberalismo (Saidel, 2020); así como diversas interpretaciones respecto a si se trata de una mera etapa, o de la contracara constitutiva –y no *soft*– del proyecto de existencia empresarial-competitiva (Sacchi, 2019; Sacchi, E. y Saidel, M., 2018).

Asimismo, estos debates se sitúan y adquieren una tonalidad más compleja en países latinoamericanos donde, tras un ciclo de hegemonía progresista –y de proclamas “pos-neoliberales” (Sader, 2008) –, se abrieron procesos de radical cambio político e ideológico. Vía elecciones más o menos democráticas (Argentina, 2015; Ecuador, 2017; Brasil, 2019; Uruguay, 2020), *impeachment* (Brasil, 2015; Paraguay, 2012) o bajo formas renovadas de golpismo (Bolivia, 2019), la región se sumó a la tendencia global de derechización⁵². Con ello, se han ido habilitando y legitimando –“desde arriba y por debajo” (de Gainza, M. e Ipar, E., 2016)– ciertas prácticas, discursos, narrativas, manifestaciones públicas y colectivas que, desde la perspectiva que aquí proponemos, caben ser problematizadas en términos de lo que definimos como *afecciones* y *afecto de*

⁵¹ Entre las experiencias de este tipo, destacan los gobiernos de J. Bolsonaro en Brasil, de M. Macri en Argentina, de D. Trump en los Estados Unidos, de la Liga Norte (presidida por M. Salvini) asociada con el Movimiento 5 estrellas en Italia, y de V. Orbán en Hungría. Asimismo, existe en Europa un creciente número de partidos abiertamente de derecha, autoritarios y neofascistas, entre los que cabe mencionar el UKIP británico y los voceros del Brexit, Vox español, Partido Nacionaldemócrata de Alemania, el Jobbik de Hungría, el Frente Nacional francés, etc. (Saidel, 2020).

⁵² Cabe aclarar que, si bien países como Argentina y Bolivia atravesaron nuevos procesos electorarios y actualmente son gobernados por partidos más cercanos a una línea “progresista” o de “centro-izquierda”, consideramos que ello no contradice ni revierte la tendencia que estamos describiendo.

odio, substrato afectivo central de la producción y conducción de subjetividades en el neoliberalismo contemporáneo.

Indudablemente, el contexto pandémico actual, con la multiplicidad de problemáticas sociales que supone (generando nuevas, desvelando y exacerbando las preexistentes) y la profundización de la crisis económica global (que ya alcanzaba niveles dramáticos), no parece más que agravar y acelerar la tendencia que aquí describimos. Luego de iniciales apelaciones y gestos de cooperación, compromiso y solidaridad –intersectoriales, intra e internacionales–, los gobiernos se muestran desde incapacitados hasta desinteresados en contener y revertir la brutal crisis sanitaria y social; mientras que las grandes elites que concentran el poder económico y financiero ejercen toda su presión y desbaratan cualquier mínimo intento redistributivo o apenas paliativo. La pandemia y las medidas de aislamiento, aunque adecuadas y necesarias, acentúan las desigualdades (de clase, de género, raciales, etarias, etc.), incrementan la tensión social (y psíquica) y configuran un momento de por sí excepcional, caldeado, y propenso a la exacerbación de la violencia, así como a la explotación política de las tristezas predominantes: del miedo, evidentemente, pero también del odio⁵³. Más aún cuando confluyen el encierro, la distancia física y afectiva con lxs otrxs y los nuevos temores y “peligros” de los que son portadores los cuerpos; modificando y restringiendo –en aspectos que aún desconocemos y que la virtualidad no llega ni llegará a reemplazar– las posibilidades de encuentros, de apropiación de las calles y de espacios donde prefigurar la lucha política que es, sin dudas, “cuerpo a cuerpo”. Ello, al menos, para los sectores de izquierda y progresistas, “pro-cuidados”; ya que muy distinto se abre el panorama para las derechas y sus movilizaciones libertarias anti-cuarentena.

Sin embargo, y por razones que ya fuimos explicitando, consideramos que una exploración sobre el odio requiere remontar –en el tiempo y en las causas– un análisis que no lo reduzca a la excepcionalidad que se está aún transitando⁵⁴. En línea con nuestra hipótesis, las tonalidades afectivas de estos procesos de derechización están

⁵³ Al respecto, las declaraciones de funcionarios y figuras internacionales como el Papa Francisco I o el Secretario General de la O.N.U. (quien llamó recientemente a “inmunizar las sociedades contra el virus del odio”) resultan ilustrativas y sintomáticas del clima epocal (aunque, desde ya, no están exentas de análisis críticos o de lecturas “entre líneas”).

⁵⁴ Sobre la relación entre pandemia, “derechización”, odios y fobias, pueden revisarse diversos artículos, ensayos y notas. P. ej. Alemán, 2020; Farrán, 2020; Ipar, 2020; Tijoux, 2020; el debate entre intelectuales de renombre como S. Zizek, F. Berardi, J. Butler, etc., luego publicado como “Sopa de Wuhan” (2020); y, a nivel nacional, la compilación “El futuro después del Covid-19” (2020), donde destacan los artículos de A. Grimson, R. Segato, D. Sztulwark, W. Mignolo, A. Borón, y D. Barrancos, entre otros que también problematizan o dialogan en esta línea.

intrínsecamente relacionados con el proyecto y concreción de una sociedad neoliberal y un modo de existencia alineados en la forma empresa.

En este sentido, aunque las formas contemporáneas del odio reproduzcan rasgos similares a los odios fascistas y racistas de mitad del siglo pasado, se inscriben en sociedades diferentes a la sociedad de masas donde aquellos se cultivaron, y se dan o trabajaban al nivel de la figura del *neo homo oeconomicus* empresarial-competitivo. En otras palabras, la actual circulación y expresión social y política del odio está ligada a la producción de subjetividades de la norma-deseo empresarial, afectadas de una combinación fluctuante de alegrías y tristezas por la cual devienen *subjetividades odiantes*.

Desde esta lectura, es preciso no subestimar sino indagar qué subyace a la aparente demencia o enajenación de figuras, proyectos y manifestaciones público-políticas como las que están emergiendo, y enfocar a niveles micropolíticos, más discretos o “locales”, los procesos de producción/afectación de subjetividades movilizadas/afectadas a través del odio.

Efectuaciones del odio

Enfocar el odio a niveles micropolíticos requiere explorar la dimensión fenomenológica contemporánea de este afecto, antes de avanzar en el próximo apartado a una analítica “causal” o “estructural”. Es decir, si por un lado identificamos un contexto global donde inscribir una correlación entre odio y procesos macropolíticos; por otro, es preciso indagar tanto en sus modos concretos de efectuación y aparición, como en los medios, canales o dispositivos por donde circula.

El odio se vocifera, se narra y se escribe; pero también se despliega en el plano de lo corpóreo, lo físico, lo táctil. En ambos sentidos se expresa un mismo afecto, se implican por igual la materialidad del cuerpo y sus sentidos; y, del odio-verbalizado al odio-practicado se tienden y sostienen evidentes líneas de continuidad. Por supuesto, mientras que los llamados “discursos o narrativas de odio” crecen al calor de las nuevas tecnologías de comunicación y de la escasa legislación al respecto⁵⁵, los “crímenes de odio” constituyen desde hace tiempo una figura penalizada, y las distancias entre ambos

⁵⁵ Sobre el debate en torno a la penalización de los discursos de odio y los límites de la libertad de expresión en Argentina, puede consultarse el artículo periodístico de V. Ginzberg (2020)(Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/275094-de-baby-etcheocopar-a-los-trolls-que-hacer-con-el-discurso-de>).

–éticas y políticas– no son menores. Sin embargo, así como asistimos a un estallido del odio narrado –vía medios de comunicación, internet, redes sociales–, así también se suceden los casos de violencia social de toda índole, motivados –mas no así juzgados– por causales que, en última instancia, caben ser enmarcados por el odio.

En este sentido, el odio también se practica en escenas de linchamientos, de violencia y ajusticiamientos vecinales que se suceden y reproducen sobre cuerpos que encarnan dichos significantes del odio: turbas urbanas enfurecidas asesinan a golpes a pibes por robar alguna cartera (o no, simplemente por “portación de rostro”); un empresario atropella a un menor hambriento por cazar en sus tierras; personas en situación de calle son prendidas fuego por automovilistas que lo graban y difunden por redes sociales; ciudadanxs absuelven para luego candidatear a concejal a un carnicero que persigue, embiste y asesina a palos a un ladrón (mientras algunos curiosos lo filman y alientan sin intervenir); vecinxs se organizan para asumir funciones de control y castigo cuando las fuerzas públicas son “blandas”, o salen en defensa y apoyo de los “gatilladores ligeros”; o vecinxs que se enfrentan y participan del desalojo de familias asentadas en un parque o terreno.

Por otro lado, el odio se milita, se congrega y se marcha; explícitamente o bajo eufemismos libertarios, republicanos, transparentistas, securitistas, propietarios. El odio se hace pancarta, cánticos y reclamos: de mano dura y baja de edad de imputabilidad, recorte de planes sociales y eliminación de políticas de tinte redistributivo, encarcelamiento de líderes populares, desalojo de familias en situación de calle o de pueblos originarios, cese del ASPO y de restricciones a la circulación, defensa de la “libertad de empresa”, y un extenso y variable etcétera de demandas equivalenciadas por el afecto que las enciende.

En lo que respecta al plano “discursivo del odio”, varixs autorxs y analistas coinciden en resaltar cierta relación co-constitutiva entre este afecto y los nuevos dispositivos tecnológicos comunicacionales. Barrionuevo y Torrano (2018) analizan la interrelación en el neoliberalismo entre el gobierno de las subjetividades a través de afectos y lo que denominan (siguiendo la conceptualización de Deleuze y Guattari) “megamáquinas de la información” o “cibernéticas”. Lxs autores sostienen que las redes sociales (Facebook, Twitter, etc.) son el vehículo “capilarizado” de emociones como el miedo y el odio, “a la vez que la forma que tiene el poder de conocerlas y el medio para conducir las” (2018, pág. 47). En tal sentido, refieren al rol de las redes y también de los medios en las estrategias de modulación afectiva y control social de gobiernos como el

de Cambiemos (2015-2019) en Argentina, cuyo ejercicio del “trolling” es uno de los más agresivos de Latinoamérica (según un informe de Amnistía Internacional, 2018):

(...) mediante la coordinación de figuras públicas con alta influencia, retweets masivos, cuentas automatizadas, y usuarios que manejan varias cuentas a la vez se desprestigian y agreden voces disidentes (...) El contenido de los mensajes suele ser violento, intimidatorio, deslegitimador pero sobre todo justificador de las agresiones sufridas por personas o grupos (asesinatos, desapariciones, encarcelamientos, despidos). (Barrionuevo, L. y Torrano, A., 2018, pág. 44)

Ahora bien, los discursos de odio no solo son parte de estrategias algorítmicas o de las llamadas “fake/hate news” (Ipar, 2020), programadas y desplegadas por gobiernos o partidos aliados con monopolios mediáticos, grupos de capital concentrado y compañías de informática.⁵⁶ Como sostienen los autores de un sistematizado estudio de miles de tweets⁵⁷, “el discurso de odio aparece muy fuertemente en usuarios reales más que en usuarios trolls y bots”; ya que, si bien estos últimos juegan un rol central creando tendencia, “funcionan como activadores de una conversación que ya se sabe ahí, la discriminatoria, la del odio explícito” (Carrasco, P. y Wegelin, L., 2020).

En este sentido, G. Giorgi y A. Kiffer analizan el entrecruzamiento entre escrituras electrónicas y expresiones corporales de odio (gestuales, “hápticas”, faciales), indagando cómo –en esos nuevos territorios que conjugan la virtualidad con la calle– “se anudan nuevas formas de expresividad (...) otros agenciamientos de lo colectivo (...) *lugares de enunciación heterogéneos*, irreductibles a los discursos dominantes”, es decir, irreductibles a una estrategia unidireccional ‘de arriba hacia abajo’ (2020, págs. 13-14).

En su ensayo, Giorgi recorre a través de tres instalaciones artísticas⁵⁸ expresiones de odio que anticipan y *exhiben* la ola conservadora y reaccionaria que terminaría entronando a Macri y Bolsonaro en el gobierno. ¿En qué consisten estos discursos de

⁵⁶ En este sentido, Lazzarato (2020, págs. 109-115) sostiene que el triunfo electoral de D. Trump en 2016 desmiente o relativiza el mega poder afectivo que pueden desplegar las “máquinas técnicas” de Silicon Valley (redes, internet, medios). Aunque Trump y sus votantes existen gracias a estos dispositivos y a la situación que crearon estas empresas (“devastación social y psíquica producida por la financiarización y la digitalización” (2020)), no era el candidato del establishment; y, sin embargo, las “máquinas técnicas” no pudieron anticipar ni impedir que llegara al poder.

⁵⁷ El mismo consiste en un análisis de más de 100 mil tweets a partir de una serie de palabras clave “identificadas como articuladoras de discursos que condensan agresividad y prejuicios hacia un otro con distintos nombres: ‘planeros, negros, chorros, extranjeros, travestis, paraguayos, políticos’” (Carrasco, P. y Wegelin, L., 2020).

⁵⁸ Se trata de la argentina *Los Diarios del Odio*, de R. Jacoby y S. Krochmalny (2014 y 2016), luego escenificada por el grupo ORGIE dirigido por S. Lang (2017); y de las instalaciones brasileras tituladas *Odiolândia*, de G. Beiguelman (2017), y *Menos um*, de V. Stigger (2014).

odio, qué sentidos y formas contienen? Podemos reconstruir algunos a partir de este trabajo:

- “Ese negro, ¿cómo compró esa moto? (...) A estos solo les cabe un idioma: plomo, plomo y más plomo”.⁵⁹
- “Negra puta con qué guita garpaste los viajes? Seguro que con la de mis impuestos (...)”⁶⁰
- “Querido negro de mierda: (...) te deseo un verano caluroso, ni un peso para el vino y una bala en la cabeza”⁶¹
- “Limpia toda esa bosta que nadie aguanta el olor de esos drogones (...) Mata esa porquería. Es para eso que pagamos impuestos. Asco de este Brasil. Asco!”⁶²
- “Basta de esa bobería de la reserva indígena. Pongan esa pandilla de vagos a trabajar”⁶³

Como analizaremos en el apartado siguiente, en estos discursos –así como en las demás efectuaciones del odio mencionadas– se destaca un sentido empresarial del odio, es decir, un odio a lo no empresarializado. En este sentido, el citado estudio de Carrasco y Wegelin remarca que los insultos de odio y agresividad explícita más utilizados son “negros”, “chorros”, “planeros”, “vagos”, “choriplaneros” (2020).

Ahora bien, desde la perspectiva de Giorgi, el odio –“compartido”, “viralizado”, “posteado” vía redes y comentarios on line– no se puede separar de una reconfiguración tecnológica de las formas públicas de escribir y enunciar; una transformación, paradójicamente, democratizante por fuera de la cual no se podría explicar ni la circulación ni la existencia del odio. Sin embargo, el odio es también el emergente afectivo de un “temblor más general y profundo” que el autor remite a las “guerras de subjetividad”: raciales, de género, sexuales, de clase, religiosas, etc. (Alliez, E. y Lazzarato, M., 2016; citado en Giorgi, 2020, pág. 49). Estas guerras operan por divisiones internas, *biopolíticas*, de la población; y son inseparables, asimismo, de la gubernamentalidad empresarial:

(...) donde conviven, de modos equivalentes, la “pastoral” neoliberal –que quiere conducir suavemente las subjetividades hacia la funcionalidad del mercado, hacia la forma-empresa como matriz del deseo y de la acción y hacia el consumo y la deuda como hitos de la felicidad– y el odio como línea de

⁵⁹ *Diarios del odio*, de Jacoby y Krochmalny (citado en Giorgi, 2020).

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Odiolândia*, de Beiguelman (citado en Giorgi, 2020).

⁶³ *Menos um*, de Stigger (citado en Giorgi, 2020).

intensificación afectiva que moviliza subjetividades y sueña con exterminios inmunitarios (...). (Giorgi, 2020, pág. 42)

El odio sueña exterminios y moviliza subjetividades bélica y violentamente. En las múltiples y diversas formas, escenas o apariciones, el odio –performático (Ahmed, 2015) y transitivo (Tatián, Odio, 2015)– va extendiendo en un sentido reaccionario los márgenes de lo decible y lo actuable política, social e intersubjetivamente. Como sostiene el Colectivo Juguetes Perdidos, “ese constatar *que se puede* deviene social, mayoritario y no encuentra fronteras –discursivas, retóricas, políticas– que lo resistan (...)” (2017, pág. 53). ¿Pero cuáles son las condiciones de posibilidad y de intensificación del odio? Coincidimos en la enorme relevancia e incidencia que tienen los dispositivos mediáticos y digitales en la propagación e incluso provocación del odio. Reconocemos, desde ya, los factores políticos, ideológicos y culturales intervinientes en estas efectuaciones del odio. Pero nos interesa retomar, ahora sí, una inquietud más estructural; una exploración atenta a una matriz ontológica afectiva (Farrán, 2020) que nos permita avizorar posibles “causas” que subyacen a este odio que se enuncia y se ejecuta en la contemporaneidad neoliberal.

Analítica del odio y de las subjetividades odiantes en el neoliberalismo

Según habíamos visto en el primer capítulo, en términos spinozistas el odio consiste en “una tristeza acompañada por la idea de una causa exterior” (2012 [1675], pág. 166). Se trata de una pasión muy habitual, que se produce fácilmente en las relaciones interpersonales, y que también puede ser provocada por cosas o personas que no nos afectan directamente pero que imaginamos como su causa. Asimismo, el odio se caracteriza por una extensa y genérica “transitividad”, es decir, por su capacidad de integrar en su radio afectivo a todos aquellos que juzgamos semejantes al que nos ha entristecido (o así lo imaginamos) (Tatián, Odio, 2015; Abdo Ferez, 2020).⁶⁴

Se desprende de ello, nuevamente, una dimensión colectiva y política del odio, capaz de tender lazos –contradictorios– de sociabilidad, por un lado (Balibar, 1985; citado en Tatián, 2015, pág. 89); y, a la vez, de proyectar y derramarse sobre grupos que devienen

⁶⁴ En un sentido similar (aunque desde la perspectiva aristotélica), Ahmed sostiene que el odio puede ser provocado por motivos o causas particulares, pero tiende a alinear lo particular con lo general: “‘Te odio porque eres esto o lo otro’, donde ‘esto’ o lo ‘otro’ evocan a un grupo al que el individuo representa o sustituye.” (2015, pág. 87)

odiablos y a los que, por tanto, se buscará apartar o destruir. En tal sentido, al igual que el temor y la esperanza, el odio es un afecto político central, históricamente incitado, modulado y utilizado con fines de dominio, antagonismo y ordenamiento social.

Pero, entonces, ¿en qué consiste el carácter, la particularidad y relevancia del odio del régimen afectivo neoliberal? ¿Cuáles son sus ideas-causas contemporáneas? ¿Cómo devienen odiantes ciertas subjetividades?

Lordon no incluye ni aborda explícitamente estos interrogantes en su trabajo. No obstante, nos permite rastrear y explorar algunos elementos en post de una analítica del odio en el neoliberalismo a partir del enfrentamiento y la fluctuación de alegrías y tristezas que contribuyen a configurar subjetividades neoliberales odiantes. Entre estas subjetividades-automóviles que se desprenden del proyecto de coalineamiento integral, subjetividades deseantes en la norma empresarial, distinguimos analíticamente (al menos) dos modalidades emergentes, según la afección predominante que sea su causa.

Una primera forma del odio neoliberal aparece como *reverso del amor por la empresa* y de las alegrías y disfrutes que este modo de existencia proporciona en ciertos casos “exitosos” o efectivamente “realizados”. En esta línea, como explica Tatián, la mecánica del afecto de odio no puede aprehenderse prescindiendo del amor y sus variaciones (2015, pág. 89)⁶⁵. Si bien las especificaciones de casos en que esto puede darse podrían implicar cierto “estiramiento”, la observación vale para respaldar la oscilación afectiva que estamos describiendo.⁶⁶ Así, si el amor puede producir odio cuando se aman objetos incompatibles (2015, pág. 102), el alineamiento alegre-amoroso en la norma/deseo empresarial bien puede estar acompañado de un odio contra todo lo que –se imagina– se le resiste, se desajusta o desa-*filia*. De tal forma, subjetividades producidas en y por la lógica del rendimiento, la híper competitividad y el individualismo a ultranza, a la vez que auto-percibidas y convencidas de “su autodeterminación” y “autosuficiencia”, pueden devenir subjetividades odiantes. Combativas, soberbias y amantes de sí, de “su propio mérito”, odian, se resienten y se asumen dañadas por quienes no solo no se activan ni responsabilizan, sino que, antes que valerse por sus medios o esforzarse, demandan.

Una segunda modalidad del odio en el neoliberalismo se prefigura con el desfasaje entre la producción de deseos (integralmente alineados con los designios de la norma

⁶⁵ “En E., IV, 34, Spinoza registra un motivo paradójico en virtud del cual los hombres se afectan entre sí de odio: el amor, una cierta manera del amor.” (2015, pág. 102)

⁶⁶ Así también, el análisis de Ahmed (2015) sobre la conformación y funcionamiento de las identidades y los antagonismos, resulta esclarecedor sobre la relación de implicación entre el amor y el odio.

empresarial) y el reparto desigual de las posibilidades reales de concretarlo. Este reparto o asignación desigual (que, según vimos, responde a una división social del deseo, extensiva a todos los regímenes) resulta profundamente acentuado en el capitalismo neoliberal donde unos pocos concentran las ocasiones de disfrute. Por el contrario, amplios y extensivos sectores poblacionales –desempleadxs, trabajadores precarizados, emprendedores desilusionadxs, asalariadxs híper explotadxs, etc. – ven crecientemente obturado su acceso a las alegrías mediadas por la movilización salarial. En este sentido, el trabajo –como acceso a las alegrías extrínsecas del consumo o las alegrías intrínsecas de la actividad en sí misma– concentra tristezas y padecimientos, genera frustraciones y humillaciones.

A diferencia de las alegrías, que producen amor por el ethos empresarial, las tristezas resultantes de la empresarialización de la existencia no conducen a la indignación ni a un odio anti-empresa, sino que –como vimos– son mayormente *introyectadas*. De tal forma, este desfasaje activa en las subjetividades un imaginario de la impotencia⁶⁷ y la autolimitación del deseo, resignada, consentida y naturalizada: “Menosprecio de sí” denomina Lordon a este efecto subjetivo con el que refiere a la *abyección* de Spinoza (2018, pág. 299); es decir, un tipo de odio que aquí adopta la forma de un “odio de sí”⁶⁸.

Ante la constante exposición, mental y corporal, a una circulación excesiva de imágenes, discursos y dispositivos que afectan en todos los niveles de lo sensible-sensorial y difunden/imponen la oportunidad/mandato de autorrealización y auto-responsabilización, la empresa de sí desnuda tanto su engaño como su carga violenta y opresiva. El *odio de sí* deviene la contracara de la alegría cuando no es posible cumplir con la norma neoliberal que se ha hecho carne, deseo y sentido personal.

Desvalorización, fracaso, vergüenza, dan paso a la depresión generalizada, el estrés, y toda una serie de patologías psicosociales, descritas por Dardot y Laval como “las clínicas del neosujeto” (2013, págs. 366-381). Pero la patologización de las subjetividades bien puede oscilar, o directamente transmutar hacia un odio a exteriorizar; a expulsar de sí la tristeza –en el esfuerzo conativo por alejarse de lo que disminuye su potencia– y adjudicarla a individuos o grupos ideados/imaginados como

⁶⁷ Lordon remite dicho mecanismo pasional a la fórmula de Spinoza según la cual “Todo lo que el hombre imagina que no puede lo imagina necesariamente, y esta imaginación lo dispone de tal manera que no puede realmente obrar lo que imagina que no puede” (Ética, III. Citado en Lordon, 2018, pág. 299).

⁶⁸ La *abyección* es definida por Spinoza (E.III, def. 29) como un tipo de afecto que “consiste en estimarse, por tristeza, en menos de lo justo”. En tanto afecto contrario a la *soberbia* –que es un “efecto o propiedad del amor propio (...), el amor a sí mismo”–, la *abyección* consistiría en un efecto de odio hacia sí mismo (E.III, def. 28, Exp.).

causantes del malestar. Claro que esta proyección (Abdo Ferez, 2020) no conjura la tristeza (solo un afecto contrario y más fuerte sería capaz), pero sí podría decirse que la sublima y devuelve a esas subjetividades cierta sensación de potencia, de autodomínio y seguridad⁶⁹ que *actualiza para sí el compromiso deseante con la norma empresarial*. Más aún si, como sostiene A. Recio Sastre reinterpretando a Lordon, “los individuos (...) estimulan su alegría con la desdicha ajena” (2019, pág. 152).

Estas distinciones, repetimos, no responden más que a fines analíticos, porque en los hechos los tipos de subjetividades odiantes se confunden y mixturán en una determinación pasional principal que es del orden de la “heteronomía” o la “servidumbre pasional”. Por diferencia, en el primer caso –‘si yo pude tal cosa, el otro debería poder’–; por semejanza, en el segundo –‘si yo no puedo tal cosa, el otro tampoco debe poder’ (Abdo Ferez, 2020); lxs odiadores pretenden distanciarse de unos otrxs consideradxs inferiores.

Asimismo, bien podría discriminarse una tercera forma de abordar el odio: *un odio de subjetividades temerosas*, producido en las condiciones “tiránicas” del capitalismo neoliberal (Lordon, 2015). Como vimos al principio del capítulo, la empresa es una forma de vida riesgosa, precaria e híper insegura; y el temor es un afecto central y co-constitutivo en ella. Sin embargo, derivar de allí el odio, como si un afecto desembocara o se transformara obligadamente en el otro, puede resultar una explicación frecuente (véase Barrionuevo y Torrano, 2018) pero, a nuestro entender, no tan directa ni evidente. Desde este tipo de análisis, los temores provocados por las condiciones neoliberales, producen subjetividades inseguras que van a canalizar sus miedos punitivamente, demandando control, represión o “mano dura” contra ciertos sectores “amenazantes”, que devienen así –a posteriori– blanco de su odio. De tal forma, el odio pareciera quedar relegado a un “efecto colateral” del miedo o temor, no necesariamente intrínseco al régimen neoliberal ni incitado con una funcionalidad específica, mera reacción defensiva de subjetividades dañadas, temerosas e inseguras. En este sentido, creemos necesario atender no sólo al odio como expresión “defensiva”, sino ligarlo a la proactividad violenta, ensañada y odiante que caracteriza las subjetividades neoliberales. Desde ya, no es que miedo y odio estén desligados; en absoluto, ambos se componen para gobernar las conductas en el neoliberalismo (Barrionuevo, L. y Torrano,

⁶⁹ Ahmed aporta la idea de que “el odio estructura la vida emocional del narcisismo” (2015, pág. 91), refiriendo con ello a que en el mismo movimiento por el que se odia a unx otrx, está implicado un amor a unx mismx; reforzado además por la identificación amorosa con un “nosotrxs” alineadxs contra “otrxs” odiadxs.

A. , 2018). Pero es preciso no perder de vista la especificidad del odio, la peligrosa intensidad, transitividad y capacidad de aglutinar y movilizar que lo diferencian de la parálisis o pasividad que infligiría el miedo.⁷⁰ Y, sobre todo, como sostienen De Gainza e Ipar, debe atenderse a que el odio, la ira, la exaltación, “esa violencia que aparece al final del proceso, en realidad ya estaba allí desde el comienzo” (2016, pág. 249). El miedo, la amenaza percibida, no son más que *fantasías* que inventan a unx otrx como omnipotente y victimario para así justificar una violencia y un odio que son anteriores y distintos. A la inversa, el odio debiera ser problematizado como causa u origen de miedos instalados y de las (mal) llamadas “fobias” (“homofobia”, “aporofobia”⁷¹, “xenofobia”) a las que podemos comprender como modalidades del odio escondidas bajo un eufemismo. Las subjetividades neoliberales, automóviles “alegres-exitosos” o “tristes-fracasados” –pero igual de competitivos, beligerantes y agresivos–, antes que odiar por temor, desean, temen/esperan, aman y odian en relación a la norma.

Ante el interrogante de quiénes son depositarios de este odio, es decir a quiénes se coloca o constituye como la causa imaginada o fantaseada de este afecto en el neoliberalismo, rápidamente –y como vimos más arriba– aparece como respuesta lxs asistidxs, planerxs, desempleadxs, pobres, ladronxs, inmigrantes. Es decir, figuras-significantes no-empresarializadas que conforman un magma odiado complejo. Se trata de contra-figuras, incompatibles y desafiantes de la sociedad de “automóviles”, que deben ser re-ordenadas y re-adaptadas a la división social de los deseos (Abdo Ferez, 2020, pág. 54), en una operación que contempla y habilita –y no como mera excepcionalidad– el agravio o eliminación de aquello que se odia. Como antes mencionamos, estas figuraciones se encaraman sobre una matriz de poder colonial-de género-heterosexual (Quijano, 2000; Lugones, 2008; Mignolo, 2010), donde el odio neoliberal se pliega y se complementa con racismo, misoginia, “homo-odio” y “xeno-

⁷⁰ En este sentido, podría suponerse que en el contexto pandémico, ante una enfermedad desconocida y extremadamente contagiosa, el temor debiera predominar, legitimar medidas como el ASPO y desincentivar –incluso por razones puramente individualistas– todo tipo de congregaciones. Sin embargo, tal y como viene quedando demostrado por diversas marchas y expresiones “anticuarentena”, el miedo no parece ser allí el afecto protagónico; y, aunque pueda operar un mecanismo negacionista (Feierstein, 2020), lo que antes se deja entrever son subjetividades odiantes y violentas. Como sostiene Roque Farrán (2020): “Cuando una tal Silvia Mercado [que, vale aclarar, es una periodista] escribe en nombre propio y por su propia mano en *Twitter* que preferiría que hubiese en Argentina 20.000 mil muertos a mil, para sentir que así sí se justificaría la cuarentena, nos percatamos claramente por esa condensación de palabras maliciosas que (...) el mercado librado a su suerte produce sujetos dañinos, cínicos y autodestructivos en su locura de individualidad extrema.”

⁷¹ El término, acuñado por la filósofa Adela Cortina, refiere al sentimiento de miedo y actitud de rechazo al pobre.

odio”. Aunque trascienden a la analítica odiante empresarial, estas otras modalidades o racionalidades sin dudas juegan su parte en aquella operación de sublimación de impotencias y menosprecio de sí que describíamos.⁷²

Una retórica de trabajo y sacrificio (históricamente arraigada en el inconsciente capitalista-cristiano de las sociedades occidentales) se conjuga en el neosujeto del rendimiento y la superación voluntariosa, que detesta a quienes no pueden/quieren valerse por sí mismxs.⁷³ En sociedades de empresas, las subjetividades odiantes rebalsan todo margen clasista o identitario; y, en general, como resultado de las práctica de colinealización de deseos a la norma neoliberal, el odio atraviesa y configura las relaciones entre semejantes, entre explotadx e incluso entre quienes encarnan aquellas contra-figuras. De manera que el odio al pobre, al planero, al que no trabaja, puede también ser un odio *entre* pobres, asistidxs, y desocupadx. Estos sectores sociales no se hallan fuera de la norma empresarial, de las exigencias de esfuerzo y el mérito individual. Por consiguiente, encontrarán a su vez a esxs “otrxs” a quienes odiar, de lxs que separarse, marcar distancia y diferencia (pobres pero no vagxs, asistidxs pero no planerxs, desocupadx pero no chorxs ni adictxs).⁷⁴

Para penetrar en esta analítica contemporánea del odio es preciso sumar un tercer eje, central a las sociedades neoliberales y relegado por Lordon al momento fordista: el consumo. Según vimos, la introducción del consumo mercantil como fuente de alegrías constituyó un enriquecimiento pasional fundamental del capitalismo. Sin embargo, para Lordon, a diferencia de las alegrías específicamente neoliberales, “inmediatizadas” e

⁷² En efecto, R. Segato (2016) ha analizado casos de femicidios, violencia contra las mujeres y disidencias sexuales, insistiendo sobre la sobredeterminación causal del género y la orientación sexual (el patriarcado), y conectando a su vez dicho análisis con la frustración provocada –en un mundo signado por el fenómeno que denomina “de dueñidad”– por la imposibilidad de cumplir con los mandatos de masculinidad, que pretenden ser reafirmados en esos actos de violencia machista.

⁷³ El “trabajocentrismo”, en tanto medio social y culturalmente valorado para acceder al ingreso/salario/dinero, responde a múltiples factores y a una temporalidad más larga incluso a la identificada por M. Weber en los orígenes protestantes del capitalismo. En tal sentido, el trabajo como criterio moral y la consecuente degradación de otros medios de subsistencia, son muy anteriores al neoliberalismo. Sin embargo, las críticas contra el Estado de Bienestar, la crisis del trabajo y la deslegitimación de políticas, seguros y derechos sociales, generalizada desde los años 70; en conjunto con la valoración hegemónica del mercado, el emprendedurismo, la competencia y la desigualdad, han radicalizado la sospecha, desvalorización y desprecio contra quienes “no trabajan” o no se valen por sí mismos.

⁷⁴ En este sentido, la mecánica afectiva-normativa del odio podría asemejarse a la descrita por F. Fanon para el caso del racismo. En *Piel negra, máscaras blancas* (1952), el argelino argumenta que el odio interracial se sustenta tanto en el odio blanco como en el odio negro al negro, producto de la aceptación del dominado de los valores, formas y símbolos del dominador. Un “odio de sí” por introyección del odio blanco, que se proyecta y desata entre negros.

intrínsecas, el consumo consiste aún en alegrías *externalizadas*, mediadas por objetos separados y extrínsecos a la actividad.

Desde nuestra perspectiva, sin embargo, las alegrías y tristezas neoliberales no solo están ligadas con las (im)posibilidades de acceder a bienes y productos (de toda índole); sino que el consumo supone una dimensión clave de la producción neoliberal de subjetividades, que se auto-perciben, identifican y auto-realizan por (y en) el acto “libre” de consumir, elegir, poseer. En otros términos, en sociedades de consumos multiplicados y extremadamente diversificados, los afectos implicados en el consumo son intrínsecos a la producción de subjetividades empresariales.⁷⁵

Por tanto, el consumo es una dimensión a considerar en el régimen de afectos del neoliberalismo e interactúa de diversas formas con el odio. Si, en un caso, refuerza la soberbia exitista e individualista; y, en otro, puede estabilizar o contrarrestar la frustración o menosprecio de sí⁷⁶; *el consumo también carga un fuerte contenido igualador*. Y, en este último sentido, vertebra aquella operación odiante, dispuesta a reordenar y des-igualar a quienes “demandan ilimitadamente”, “consumen sin trabajar” y “a costa de nuestros impuestos”.⁷⁷

En condiciones macroeconómicas recesivas, cuando el deseo-empresa de sí no logra concretarse y, a la vez, las posibilidades de consumir se ven restringidas por la escasez, el mecanismo de proyección odiante se activa fácilmente. Por un lado, como sostienen De Gainza e Ipar, se desata un efecto de “comparativismo universal” alimentado, sin dudas, por pasiones ligadas al odio, como son la ambición o la envidia (Abdo Ferez, 2020; Tatián, Odio, 2015): “A través de la mirada suspicaz que los sujetos pertenecientes a todos los estratos sociales dirigen hacia sus conciudadanos pero, sobre todo, hacia quienes se encuentran más próximos en la escala social, se produce ese (...)

⁷⁵ Al respecto, Dardot y Laval refieren a la creciente tensión del capitalismo, señalada por D. Bell (1977) hacia mitad del siglo XX, entre los valores ascéticos del trabajo y el hedonismo implicado en el consumo. Según los autores, el dispositivo rendimiento/goce resolvería dicha contradicción exaltando el principio del ‘exceso’ y ‘la superación de uno mismo’, “porque ya no se trata de hacer lo que se sabe hacer y consumir aquello de lo que se tiene necesidad” (2013, pág. 360). Asimismo, a lo largo de su investigación puede reconstruirse la centralidad que los teóricos neoliberales otorgan al consumo en el proyecto empresarial-competitivo.

⁷⁶ En un cruce spinozista, freudiano y deleuziano, S. Rolnik es quien introduce esta idea: “cuando el yo proyecta sobre sí mismo la causa del malestar (...) pasa a verse (...) como insuficiente, incapaz, inferior, débil, fracasado (...). Ahí, una de las maneras de actuar del deseo para recobrar el equilibrio será el consumo de algo desde donde la subjetividad se rehaga un contorno reconocible, de manera tal que pueda librarse del sentimiento de exclusión” (Rolnik, 2015) Véase <http://anarquiacoronada.blogspot.com/2016/03/la-nueva-estrategia-de-poder-del-7.html>.

⁷⁷ Desde otro marco, J. Rancière, (2012) aporta una lectura sobre la tensión contemporánea entre individualismo, consumo, derechos e igualdad y lo que denomina “odio a la democracia”. Es decir, el odio a la política, a la igualdad “de cualquiera con cualquiera”, que distorsiona el orden policial-jerárquico entre los cuerpos.

cálculo paranoico de consumos relativos” (de Gainza, M. e Ipar, E., 2016, págs. 256-257). Y, desde allí, puede transitarse fluidamente hacia imputaciones cargadas de odio, externalizando culpas y responsabilidades, y desatando explosiones de “ira contenida” (Recio Sastre, 2019)⁷⁸.

El rol estratégico del afecto de odio en la contemporaneidad del régimen neoliberal

Luego de recorrer las formas y efectuaciones del odio en la contemporaneidad neoliberal, y habiendo analizado la mecánica afectiva-deseante que subyace a la producción de subjetividades odiantes, finalmente la cuestión clave a despejar consiste en reflexionar sobre su funcionalidad u operatividad en el régimen afectivo neoliberal. En otros términos, debemos sopesar la significación y los alcances de nuestra hipótesis de investigación, donde planteamos que el odio cumple un rol estratégico en la contemporaneidad. En este sentido, *el odio no solo es un efecto* o un producto intrínseco de las lógicas del funcionamiento neoliberal. En efecto, y atendiendo al movimiento afirmativo implicado en la inmanencia de la norma neoliberal, *el odio exhibe un rol re-productivo*.

El odio *gestiona* intra e inter-subjetivamente –intra-clase, intra-dominadxs e intra-explotadxs–, los malestares, frustraciones, violencias y temores que son constitutivos al capitalismo neoliberal, pero que emergen con gran intensidad y crudeza en las críticas condiciones actuales. *A través del odio que circula y se ejerce sobre determinadas figuras-significantes de lo no-empresarializado, se sostiene el orden social* de alegrías desiguales y restringidas, al que dichos cuerpos deben adaptarse y resignarse (conformarse) como si se tratara de una clasificación natural.

Pero su rol no se reduce a una función “estabilizadora”. En un mismo movimiento, mediante el menosprecio de sí y el amor a la norma, el odio *extrema* la norma empresarial-competitiva y empuja a las subjetividades odiantes y odiadas a niveles cada vez mayores de rendimiento, goce y padecimientos. En línea con el “delirio ilimitado” del capitalismo neoliberal, la norma produce odio y *es re-producida en el odio*: es vuelta a producir ilimitada pero no circularmente, sino en un sentido mutable y

⁷⁸ A. Recio Sastre (2019) analiza la fluctuación afectiva entre la “euforia” y la “ira”, implicadas en el consumo “espectacularizado” de mercancías en el capitalismo neoliberal. Mientras que la euforia no forma parte de las definiciones spinozistas, la ira “es un deseo que nos incita, por odio, a hacer mal a quien odiamos”. En tal sentido, cabe aclarar que, si bien la ira está implicada en una analítica del odio, a los fines de nuestra investigación consideramos que bien puede quedar subsumida a la misma.

expansivo en el cual el odio re-crea y profundiza el carácter coactivo, violento y beligerante de la norma neoliberal. En efecto, si el odio va deviniendo norma y no excepción como afirma Giorgi (2020, pág. 38), cabría señalar la progresión de deseos determinados por odio y subjetividades movilizadas por deseos de exterminio de la otredad que no se alinea empresarialmente. En este sentido, la pretensión de eliminar todo lo que no se le somete, encuentra en el odio la tonalidad afectiva predominante de la guerra y la violencia que son intrínsecas al capitalismo neoliberal y que se gestionan también capilar e intersubjetivamente.

Asimismo, en un plano macro-político, el afecto de odio expresa toda su contradictoria productividad en los consentimientos, legitimidades y lazos que va articulando. Mientras que el odio de *indignación* –“solidario” (Tatián, Odio, 2015)– está bloqueado (Abdo Ferez, 2020), los odios empresariales, competitivos e individualistas se colectivizan y van gestando nuevas y contradictorias –pero *potentes*– formas de sociabilidad (Balibar, 1985) y politicidad, proyectándose en su capacidad de acción, canalización y representación políticas. Subjetividades odiantes, nuevas y viejas derechas, confluyen y se retroalimentan para entronar –por vías (más o menos) democráticas– a fuerzas políticas pro-mercado, que dispongan la estatalidad al servicio de los capitales concentrados, que impulsen ajustes y recortes de derechos sociales, flexibilización laboral, privatizaciones, expoliación de recursos naturales y comunes; y que profundicen así las desigualdades y precariedades sociales. En este sentido también, el odio es un afecto central y estratégico para la contemporaneidad crítica del régimen de acumulación neoliberal, pues logra reunir los consensos necesarios para propulsar e intensificar descaradamente medidas económicas y sociales que incrementan la explotación, expoliación y pauperización de las poblaciones; a la vez que aumentan y concentran la riqueza en elites cada vez más acotadas, voraces en sus objetivos y violentas en sus métodos.

CONCLUSIONES Y APERTURAS

En el presente trabajo nos hemos propuesto explorar la relación entre deseo, afectos y subjetividades atendiendo, en particular, al rol del odio en la contemporaneidad neoliberal.

En primera instancia, fue preciso explorar y describir el campo interdisciplinar y plurívoco –sus tensiones, diálogos y disputas– en el cual inscribimos el problema de investigación. A partir del recorrido por las perspectivas afectivas o emocionales y por el Giro afectivo, se analizaron los aportes y la relevancia que éstas suponen para las ciencias sociales, históricamente hegemonizadas por pretensiones positivistas y racionalistas, fundadas en una matriz occidental y patriarcal de conocimiento que ha desconocido, intentado dominar o relegar a “lo privado” las emociones, los sentimientos o afectos. Fundamentalmente, se mostró la potencialidad y, sobre todo, la necesidad y pertinencia de considerar los aspectos o variables afectivas para aprehender y discernir ciertas realidades y problemáticas sociales y políticas.

Asimismo, tanto en esta primera parte como en los siguientes capítulos, se problematizó la relación entre afectos y poder, afirmando su imbricación constitutiva y productiva. En este sentido, los afectos –y el deseo– fueron enfocados con un interés atento a complejizar el pensamiento sobre la política y los fenómenos políticos; considerando, en particular, la cuestión del poder y la dominación desde la perspectiva de la producción de subjetividades.

De tal forma, siendo estas problemáticas centrales a la Ciencia Política, puede afirmarse que esta tesina realiza algunos aportes en esta línea, teniendo en cuenta que la perspectiva de los afectos y la producción de subjetividades son escasamente trabajadas a lo largo de nuestra formación de grado. Así también, el trabajo incorpora a un autor contemporáneo, F. Lordon, a través de cuya producción fue posible introducir una aproximación a B. de Spinoza (tampoco abordado en la carrera) y un cruce con M. Foucault, dos filósofos fundamentales de la teoría y el pensamiento políticos.

En segunda instancia, nos propusimos analizar la relación entre afectos, deseo y relaciones de poder situándola en la configuración histórica que adopta en el neoliberalismo, atendiendo a las dinámicas particulares que despliega. Para ello, se entabló un diálogo crítico entre la conceptualización lordoniana sobre el régimen de afectos y deseos del neoliberalismo, por un lado, y la analítica foucaultiana sobre la gubernamentalidad neoliberal, por otro. A pesar de las diferencias y de algunas

tensiones que pudieron presentarse, sostenemos que la articulación teórica resulta fructífera, tanto para extender el análisis foucaultiano sobre la producción de subjetividades empresariales hacia la dimensión de los afectos y el deseo; como para continuar la línea del “gobierno afectivo” o del “arte de afectar las conductas” que habilita la lectura de Lordon.

El recorrido por este segundo capítulo nos permitió aprehender la complejidad, transversalidad e integralidad que implica el neoliberalismo, en tanto proyecto de sociedad, de vida o existencia, y de un nuevo tipo de subjetividad. Asimismo, a partir de indagar en el vínculo productivo e inmanente entre norma/poder, deseo, afectos de alegría y subjetividad, pudimos discernir sobre la perdurabilidad e ilimitación del régimen neoliberal, sostenido y reproducido en la pretensión de alinear integralmente los deseos a la norma empresarial; y anular, de tal manera, cualquier deseo residual y renuente.

Principalmente, son los afectos de alegría intrínsecos a la actividad laboral, y efectuados a través de múltiples estrategias de autogobierno o técnicas de sí, los que garantizan este coalignamiento, produciendo un tipo de sujeto empresarializado, que se *imagina* capaz de autorrealizarse, que cree que invierte en sí mismo y persigue *su* deseo maximizando su competitividad, su rendimiento y sus posibilidades de gozar; que se asume autónomo y soberano de sus decisiones, riesgos y éxitos. Un “automóvil” tan alegre como servil y sujetado; un sujeto tan alegrado como hiper competitivo, voraz y violento.

En este sentido, en el tercer y último capítulo pudimos avanzar en el problema de las tristezas inherentes al régimen de afectos y deseos del neoliberalismo, partiendo de las condiciones de precariedad, desempleo e inseguridad social que impone el capitalismo neoliberal, y que son problematizadas afectivamente por Lordon en términos del *temor*.

Por nuestra parte, nos propusimos analizar el afecto triste de *odio* y explorar su rol en el capitalismo neoliberal contemporáneo, signado –a nivel macropolítico– por el avance de las nuevas derechas y por fuerzas conservadoras y reaccionarias; y, –a nivel micropolítico– por la creciente circulación y manifestación de consignas, discursos y acciones violentas, de alcance social y político. En ambos planos, nuestra problematización partió de la consideración y conceptualización de estas cuestiones en términos de odio, por lo que –sobre la base teórico-conceptual desplegada en los capítulos previos– pretendimos avanzar en una exploración causal o estructural.

En tal sentido, encontramos que las subjetividades alineadas integralmente en el deseo-empresarial –vía alegrías y afectos tristes– pueden devenir *subjetividades odiantes*, competitivas e individualistas; exitosas –alegradas y amantes en la norma– o impotentes y frustradas –tristes y odiantes de sí mismas por no cumplir con el deseo normado–. En ambos casos, subjetividades que despliegan y proyectan odio y violencia –discursiva, simbólica y física– contra ciertos cuerpos y figuras significantes de lo no-empresarial (y sobredeterminadas, desde ya, por categorías de raza, género, clase, etc.).

Finalmente, concluimos que el odio es un afecto estratégico del régimen afectivo y de deseos neoliberal, en tanto no solo es un efecto o un producto intrínseco a sus lógicas de funcionamiento, sino que le es re-productivo. Por un lado, el odio gestiona intra e inter-subjetivamente los malestares, frustraciones, violencias y temores que emergen con gran intensidad y crudeza en las críticas condiciones actuales. A través del odio que circula y se ejerce sobre determinadas figuras-significantes de lo no-empresarializado, se sostiene el orden social de alegrías desiguales y restringidas, al que dichos cuerpos deben adaptarse y resignarse como si se tratara de una clasificación natural.

Por otro lado, su rol va más allá de este sentido “ordenador” y “estabilizador”. Porque en ese mismo movimiento el odio *extrema* la norma empresarial-competitiva y empuja a las subjetividades odiantes y odiadas a niveles cada vez mayores de rendimiento, goce y padecimientos. De tal forma, *la norma neoliberal no solo produce odio, sino que es re-producida en el odio*: es vuelta a producir ilimitada pero no circularmente, sino en un sentido mutable y expansivo en el cual el odio re-crea y profundiza el carácter coactivo, violento y beligerante de la norma neoliberal.

Por último, quisiéramos cerrar esta tesina abriendo y bosquejando algunos interrogantes nuevos, o que fueron quedando pendientes por exceder los límites de esta instancia, pero que pueden resultar operativos para próximos recorridos de investigación.

A lo largo de este trabajo hicimos mención a la interacción intrínseca entre el odio y otros fenómenos de violencia desde una perspectiva afectiva. En tal sentido, para ampliar y avanzar en un mayor discernimiento de la cuestión, en próximas instancias sería preciso entrecruzar el odio con una problematización específica sobre racismo, xenofobia, homofobia, misoginia o violencia contra las mujeres. Todo ello supondría y permitiría, además, abrir la investigación en otra línea temporal y temática que,

contemplando las especificaciones y determinaciones “neoliberales”, también las complejice.

Asimismo, nos preguntamos en torno a los cuerpos o figuras que encarnan y padecen el odio. Hasta aquí nos enfocamos centralmente en la producción de subjetividades odiantes, pero ello mismo implicó remitirnos al objeto-sujeto odiado. Sin embargo, cabría profundizar en esta dimensión y, asimismo, preguntarnos por los efectos concretos que tiene el odio sobre esxs sujetxs odiadxs. Ahmed sostiene que el odio suele ser considerado desde el punto de vista de quienes odian y no de quienes son odiadxs; y, en tal sentido, compartimos sus interrogantes: “¿cómo queda re-formado el cuerpo [odiado]? ¿Qué sucede con esos cuerpos que se encuentran como objetos de odio, como poseedores de las características de la ‘desemejanza’?” (Ahmed, 2015, pág. 99).

En línea con esto, podemos preguntarnos qué sucede con las sociedades atravesadas y configuradas por el odio. Desde ya, en parte, este interrogante constituye un punto de partida de nuestro trabajo; por lo que aquí estamos más bien proyectando nuestra inquietud en una temporalidad –tal vez no lejana– pero sí futura y por tanto, por lo pronto, indiscernible. Pero lo que sí sería posible plantear e indagar (probablemente mediante un tipo de metodología diferente) es qué tipo de lazos y vínculos sociales se van entretejiendo y consolidando –y cómo– a partir del odio.

Por último, se abren algunos interrogantes de orden político claves. Por un lado, si los afectos y, en particular, el odio intervienen en las relaciones y efectuaciones del poder, produciendo y reproduciendo la norma, cabría preguntarse por una posibilidad de crítica y desplazamiento, por una apertura o fuga; en términos foucaultianos, por la elaboración de nuevos modos de subjetivación; en términos lordonianos, asumiendo la servidumbre pasional y la heterodeterminación, pero preguntándonos por afecciones alternativas de alegrías y por formas menos restrictivas de determinación de los deseos y de efectuación de la potencia. Por otro lado, como algunas líneas críticas y feministas del giro afectivo proponen (S. Ahmed, L. Berlant, S. Ngai, A. Cvetkovitch, E. Sedgwick, etc.), cabría explorar en torno a la ambivalencia política de los afectos y las emociones, y a la acción o potencia política transformadora que las tristezas (infelicidad, depresión, vergüenza, ira, melancolía, depresión, etc.) también pueden desencadenar.

BIBLIOGRAFÍA

Abdo Ferez, C. (2020). Gramáticas del odio en el capitalismo contemporáneo. Una lectura desde Spinoza. *Praxis Filosófica*, (50), 43-58.

Abramowski, A. y Canevaro, S. (2017). Introducción. En A. Abramowski y S. Canevaro (Eds.), *Pensar los afectos* (págs. 9-26). Los Polvorines, Bs. As.: Universidad Nacional de Gral. Sarmiento.

Agamben, G. et al. (2020). *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO.

Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

___ (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra.

Alarcón, C. et al. (2020). *El futuro después del Covid-19*. Buenos Aires: Argentina unida.

Alemán, J. (2020). *Pandemónium. Notas sobre el desastre*. España: NED.

Algarra, G. y Noble, A. (2015). "Transportamos Sentimientos": Desafíos para el estudio de las emociones en América Latina. En C. Macón y S. Solana (Eds.), *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (págs. 43-65). Buenos Aires: Título.

Althusser, L. (1975). *Elementos de autocrítica*. Barcelona: Laia.

___ (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Barcelona: Akal.

Álvarez Yágüez, J. (1995). *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.

Arfuch, L. (2016). El "giro afectivo". Emociones, subjetividad y política. *DeSignis*, (24), 245-253.

Ariza, M. (2016). *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*. México: UNAM.

Barrionuevo, L. y Torrano, A. (2018). Las subjetividades del control: servidumbre maquínica, precariedad y gestión del miedo. *Barda*, 4 (6), 36-50.

Bauman, Z. (2005). Ascenso y caída del Estado benefactor. En Z. Bauman, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (págs. 73-98). Barcelona: Gedisa.

Bens, J. y Slaby, J. (2019). Political affect. En J. Slaby y C. von Scheve (Eds.), *Affective societies. Key concepts* (págs. 340 -351). New York: Routledge.

Boito, M. E. y Grosso, J. L. (2010). *Cuerpos y emociones desde América Latina*. Córdoba: CEA-CONICET.

Bové, L. (2014 [1996]). *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Buenos Aires: Cruce.

Cabanas, E. e Illouz, E. (2019). *Happygracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Barcelona: Paidós.

- Carrasco, P. y Wegelin, L. (5 de Enero de 2020). Odio en las calles, odio en las redes. El Cohete a la Luna.
- Castel, R. (2004). *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?* Buenos Aires: Manantial.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del hombre Editores.
- Chauí, M. (2008). Spinoza: poder y libertad. En A. Borón (Comp.), *Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* (págs. 111-141). Buenos Aires: Luxemburg.
- ___ (2012). *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla.
- Cheirif Wolosky, A. (2014). *Michel Foucault: De la objetivación del ser a la subjetivación de (y por) los afectos*. [Seminaro en línea] 17, Instituto de Estudios Críticos.
- Citro, S. (coord.) (2010). *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.
- Clough, P. y Halley, J. (eds.) (2007). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. New York: Duke University Press Books.
- Colectivo Juguetes Perdidos (2017). *La gorra coronada. Diario del macrismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Colectivo Tinta Limón (2015). Contra la explotación política de la potencia. En F. Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza* (págs. 7-14). Buenos Aires: Tinta Limón.
- Cromby, J. (2012). The affective Turn and Qualitative Health Research. *International Journal of Organization, Work & Emotion*, 5(2), 145-158.
- Damasio, A. (1995). *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: Random House.
- Dardot, P. y Laval, C. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- de Gainza, M. e Ipar, E. (2016). El laberinto de los afectos en el neoliberalismo. *Teoría y Crítica de la Psicología*, 247-258.
- de Salas Vara de Rey, J. (2007). Spinoza en Foucault. La gubernamentalidad de los afectos. En E. Fernández y M.L. de la Cámara (Eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (págs. 451-461). Madrid: Trotta.
- Deleuze, G. (2019 [2003]). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- ___ (1999 [1968]). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2009 [1972]). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.
- Dubet, F. (2015). *Por qué preferimos la desigualdad? (aunque digamos lo contrario)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ekman, P. (1972). Universals and Cultural Differences in Facial Expressions of Emotions. En J. Cole (Ed.), *Nebraska symposium on Motivation* (págs. 207-283). Nebraska: University of Nebraska Press.

- Farrán, R. (5 de Julio de 2020). Escritura en pandemia. *Lobo Suelto*.
- Feierstein, D. (8 de Octubre de 2020). Entre el negacionismo y la naturalización. *Nodal*.
- Figari, C. y Scribano, A. (2009). *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: CICCUS.
- Foucault, M. (2001). Post-scriptum, El sujeto y el poder. En H. L. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault. Más allá dell estructuralismo y la hermenéutica* (págs. 241-259). Buenos Aires: Nueva Visión.
- ___ (2006). *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ___ (2007 [1976]). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ___ (2007). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el College de France (1978-1979)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Giavedoni, J. (2012). *Gobernando la pobreza. La energía eléctrica como dispositivo de gestión de los sectores populares*. Rosario: Homo Sapiens.
- Ginzberg, V. (28 de Junio de 2020). De Baby Etchecopar a los trolls: ¿qué hacer con el discurso del odio? *Página12*.
- Giorgi, G. (2020). Arqueología del odio. Escrituras públicas y guerras de subjetividad. En G. Giorgi y A. Kiffer, *Las vueltas del odio. Gestos, escrituras, políticas* (págs. 17-82). Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Giorgi, G. y Kiffer, A. (2020). *Las vueltas del odio. Gestos, escrituras, políticas*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- González, A. M. (2015). Emoción, Sentimiento y Pasión en Kant. *Trans/Form/Ação*, 38(3), 75-98.
- Gordon, C. (1991). Racionalidad Gubernamental: una introducción. En G. Burchell, C. Gordon y P. Miller (Eds.), *The Foucault effect. Studies in governmentality* (págs. 1-51). Chicago: The University of Chicago Press.
- Gregg, M. y Seigworth, G. (2010). *The Affect Theory Reader*. Durham & London: Duke University Press Book.
- Guilmette, L. (2014). In What We Tend to Feel Is Without History: Foucault, Affect, and the Ethics of Curiosity. *The Journal of Speculative Philosophy*, 28 (3), 284-294.
- Hardt, M. (2007). Foreword: What Affects Are Good For. En P. Clough y J. Halley, *The affective turn* (pp. 9-13). EE.UU.: Duke University Press.
- Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Herranz, M. y San Pedro, C. (2019). Sujetxs, afectos y política. Reflexiones en torno a la gestión neoliberal de la vida. *Argumentos. Revista de crítica social*, (21), 267-283.
- Illouz, E. (2007). *Intimidaciones congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz.
- Ipar, E. (28 de Septiembre de 2020). Hate news. *Anfibia*.

- Jimeno, M. (2004). *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Lara, A. y Enciso Domínguez, G. (2013). El Giro Afectivo. *Athenea Digital*, 13 (3), 101- 119.
- Lazzarato, M. (2020). *El capital odia a todo el mundo. Fascismo o revolución*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- LeDoux, J. (1996). *The emotional brain: the mysterious underpinnings of emotional life*. New York: Touchstone.
- López, H. (2015). Prólogo. En S. Ahmed, *La política cultural de las emociones* (págs. 9-16). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lordon, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- ___ (2018). *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Lorey, I. (2016). *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Buenos Aires: Traficantes de sueños.
- Losiggio, D. (2017). La política desde el affective turn: el rescate de las pasiones. En A. Abramowski y S. Canevaro, *Pensar los afectos. Aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades* (págs. 49-58). Los Polvorines: UNGS.
- Losiggio, D. y Macón, C. (2017). *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.
- Macherey, P. (1990). Sobre una historia natural de las normas. En *Michel Foucault, filósofo* (págs. 170-185). Barcelona: Gedisa.
- Macón, C. (2014). Género, afectos y política: Lauren Berlant y la irrupción de un dilema. *Debate feminista*, 163-186.
- Macón, C. y Solana, M. (2015). *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Buenos Aires: Título.
- Massumi, B. (1995). The Autonomy of Affect. *Cultural Critique*, 31, 83-109.
- Mennelli, Y. y Rodríguez, M. (2018). Introducción: La corporalidad en cuestión. Alcances teóricos, metodológicos y políticos de la antropología del cuerpo en la actualidad. *Clarusculo*, 17 (17), 1-19.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo.
- Moraña, M. (2012). Postscriptum. El afecto en la caja de herramientas. En M. Moraña e I. Sánchez Pardo (Eds.), *El lenguaje de las emociones. Afecto y cultura en América Latina* (págs. 313-337). Madrid/Frankfurt: Iberoamericana.
- Moraña, M. y Sánchez Prado, I. (2012). *El lenguaje de las emociones. Afecto y cultura en América Latina*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana.
- Moscoso-Flores, P. (2020). El miedo como dispositivo de clasificación: apuntes para pensar la subjetivación política. *Revista de humanidades*, (41), 151-178.

- Mühlhoff, R. (2018). *Immersive Macht: Affekttheorie nach Foucault und Spinoza*. Berlin: Campus.
- Mussetta, P. (2009). Foucault y los anglofoucaultianos: una reseña del Estado y la gubernamentalidad. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LI (205), 37-55.
- Pykett, J. (2017). Towards a Critical Neurogeography of Affective Governance. *Workshop Governing by Affect Subjectivity and control in times of post-industrial economy*. Berlin.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (págs. 201-246). Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Rancière, J. (2012). *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Recio Sastre, A. (2019). Analítica de la euforia y la ira. El gobierno de las pasiones en el capitalismo contemporáneo. *Revista de Filosofía*, 149-166.
- Rosanvallon, P. (2011). *La nueva cuestión social. Repensar el Estado* Providencia. Buenos Aires: Manantial.
- Saar, M. (2017). Affect in Control, Affect in Resistance. *Workshop Governing by Affect. Subjectivity and control in times of post-industrial economy*. Berlin.
- Sabido Ramos, O. (2011). El cuerpo y la afectividad como objetos de estudio en América Latina: intereses temáticos y proceso de institucionalización reciente. *Sociológica*, 26 (74), 33-78.
- Sacchi, E. (2016). Neoliberalismo y subjetividad. Notas para pensar la gubernamentalidad de nuestro tiempo. *Identidades*, 6(10), 22-33.
- ___ (2019). Violencia neoliberal: entre la gubernamentalidad y la acumulación originaria [Ponencia]. *Workshop Debates sobre precariedad y resistencias en el capitalismo neoliberal*. Programa de Estudios sobre Gubernamentalidad y Estado (PEGUES). Fac. Ciencia Política y RRII, Rosario.
- Sacchi, E. y Saidel, M. (2018). Notas sobre gubernamentalidad neoliberal y violencia. En L. Barrionuevo, J. Platzeck y A. Torrano (Comps.), *Sujetos sitiados. Biopolítica, monstruosidad y neoliberalismo* (págs. 107-123). Buenos Aires: CONICET.
- Saidel, M. (2020). ¿Se puede hablar de un momento fascista del neoliberalismo? Crisis de la democracia liberal y guerra contra las poblaciones precarizadas como síntoma de época. *Revista Argentina de Ciencia Política*, I(24), 70-100.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficante de Sueños.
- Sferco, S. (2020). Biopolítica. En F. A. Lolas, *Conceptos para demoler la educación capitalista*. Madrid: Akal.
- ___ (2019). Neoliberalismo, orden, tiempo y producción de subjetividad. El homo oeconomicus en y más allá de Foucault. *Argumentos. Revista de crítica social*, (21), 156-181.
- Silva, C. (2008). La reflexión cartesiana sobre las pasiones. *UNAM* (8), 125-136.
- Spinoza, B. (2012 [1675]). *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. Buenos Aires: Agebe.
- Tatián, D. (2009). *Una introducción a Spinoza*. Buenos Aires: Quadrata.

- ___ (2015). *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires: Colihue.
- ___ (2015). Odio. En D. Tatián, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza* (págs. 87-107). Buenos Aires: Colihue.
- Tijoux, M. E. (2020). El otro doble de la pandemia: racismo y subjetividad. *Heterotopías del Área de Estudios Críticos del Discurso de FFyH*, 285-294.
- Tomkins, S. (1963). *Affect, Imagery, Consciousness: The Negative Affects*. New York: Springer Publishing.
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporánea*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Wetherell, M. (2012). *Affect and Emotion: A New Social Science Understanding*. London: Sage.
- Whitehead, A. N. (1929). *Process and Reality*. New York: Free Press.
- Wiedemann, C. (2017). Between subversion and submission. Affects, codes and subjectivation. *Workshop Governing by Affect. Subjectivity and control in times of post-industrial economy*. Berlin.