



Universidad  
Nacional  
de Rosario



Facultad  
de Ciencia Política  
y Relaciones Internacionales

# FRÉDÉRIC LORDON Y ÁLVARO GARCÍA LINERA

*Aportes contemporáneos para una crítica  
del capitalismo neoliberal*



**TESINA DE GRADO**

**Licenciatura en Ciencia Política**

**-AUTOR:** Alejo Cappelletti (DNI 41404900 | Legajo n° C-3326/1).

**-CORREO ELECTRÓNICO:** alejocappelletti5@gmail.com

**-DIRECTOR:** Lic. Emilio Lo Valvo.

**-LUGAR Y FECHA:** Rosario, 19 de diciembre de 2024.

# - ÍNDICE -

<b>AGRADECIMIENTOS</b>	<b>2</b>
<b>RESUMEN</b>	<b>3</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>5</b>
I) La pregunta por lo neoliberal	5
II) Aproximaciones foucaultianas y aproximaciones neomarxistas	10
III) ¿Por qué Frédéric Lordon y Álvaro García Linera como <i>lecturas críticas</i> ?	18
IV) Estrategias metodológicas	20
V) Breves coordenadas de lectura	21
<b>CAPÍTULO 1. <i>Frédéric Lordon y la pregunta por el devenir tiránico del capital</i></b>	<b>23</b>
I) Afectos y deseos: por un estructuralismo de las pasiones	24
II) Las estructuras del régimen de acumulación: ¿un régimen de afectos y deseos?	27
III) La especificidad del capitalismo neoliberal: ¿alegres auto-móviles?	31
IV) Contra el individualismo y la (falsa) autosuficiencia	34
V) La política como <i>ars affectandi</i> y la historia como “descontento”	38
<b>CAPÍTULO 2. <i>Álvaro García Linera y la pregunta por el tiempo liminal</i></b>	<b>43</b>
I) La apuesta por un “marxismo situacional”	44
II) La crítica del neoliberalismo y la ideología de la globalización	48
III) El “sentido común” y la lógica relacional de la dominación	52
IV) El “tiempo liminal” y la crisis actual de la democracia liberal	56
V) La política como disputa de las esperanzas colectivas	61
<b>CAPÍTULO 3. <i>Por una política más allá del neoliberalismo</i></b>	<b>65</b>
I) La intervención coyuntural y la apertura teórica	66
II) Entre la dominación estructural y el optimismo de la voluntad	69
III) Una política <i>más allá</i> del neoliberalismo	74
<b>PALABRAS FINALES</b>	<b>77</b>
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>82</b>

## - AGRADECIMIENTOS -

A Emilio, por acompañarme en estos meses de trabajo, por devolverme nuevas preguntas (las mejores, las que no tienen respuesta) y por hacer de este recorrido de escritura un aprendizaje permanente que me volvió a convencer de estudiar lo que estudié.

A mi familia, por ser una red inconmensurable de afecto, por las risas, las tristezas y los enojos de todos estos años, por inculcarme el disfrute, la constancia y la solidaridad.

Al Pampillón, por ser mi escuela de vida y de militancia, por ser refugio en tiempos de crueldad y de miseria planificada, por el amor y el compañerismo en las peores tempestades, por ser símbolo, bandera y rebeldía organizada en la Universidad Nacional de Rosario hace 35 años, y por continuar manteniendo vivo el sueño de la Patria Grande y de un mundo donde quepan muchos mundos.

A Lobo Suelto, por enseñarme un amor por lxs compañerxs de lucha que nunca había sentido y por permitirme ser espectador y partícipe de la fugacidad del tiempo.

A mis amigxs de todas las épocas, colores y lugares, por el empuje constante, por las charlas de siempre, por las anécdotas construidas y por las que vendrán.

A mis compañerxs y amigxs de la cursada en la FCPolit, por las horas de estudio compartido, por las discusiones bellas e interminables, por la pasión y los nervios de rendir, por los abrazos después de cada examen, y, sobre todo, por oponer al solitario individualismo de la academia un camino de fraternidad.

A la Isla de los Inventos, por invitarme a conocer en diversos y fehacientes viajes la dimensión poética de la política.

A Malena, por la mirada constante y la palabra precisa durante un tiempo esencial para el resplandor de nuestros recorridos.

A Cecilia Lesgart, por compartir su saber y su pasión por la teoría política, y por convidarme el cariño por México. A las cátedras de Historia II y de Teoría Política III, al CeTePoS y al querido Left-Pol, por las lecturas, los aprendizajes y las oportunidades.

A Nina, por el elocuente diseño de la imagen de portada que acompaña esta Tesina.

A la Universidad Pública Argentina, nuestro grito sagrado.

## - RESUMEN -

El presente es un trabajo sobre teoría política contemporánea que pretende realizar un aporte a una gran literatura que se enmarca dentro de lo que denominamos como *lecturas críticas* del neoliberalismo. Consideramos que llevar a cabo una lectura crítica del neoliberalismo implica tomar en cuenta, en el ejercicio del pensamiento, una serie de elementos que no entran en los análisis clásicos del concepto, a saber: los afectos, la racionalidad, la subjetividad, la dominación, la emancipación, las resistencias.

Por ello, este trabajo buscará llevar adelante una contribución a este campo de análisis mediante el estudio pormenorizado de dos conceptos: “política” y “neoliberalismo” en la obra de dos autores actuales, Frédéric Lordon y Álvaro García Linera. Ambos se encuentran publicando diferentes artículos y escritos sobre problemáticas políticas contemporáneas, y ambos, a la vez, mantienen una activa intervención militante en la coyuntura de sus respectivas geografías, aunque desde ópticas disímiles (producto de una formación política y filosófica que también es diversa). El objetivo principal será, entonces, describir los rasgos fundamentales que poseen cada uno de los conceptos señalados en el pensamiento político de los autores referidos.

Para la realización del trabajo proponemos un abordaje correspondiente a una investigación de carácter cualitativo. Al tratarse de una investigación teórico-conceptual y teórico-política utilizaremos instrumentos propios de la semántica conceptual y formularemos herramientas que apunten a dar cuenta de la integralidad de las categorías trabajadas y de su alcance explicativo.

El análisis conceptual nos permitirá comprender cómo Frédéric Lordon y Álvaro García Linera intentan reflexionar sobre una política *más allá* del neoliberalismo en este tiempo de incertidumbre. Ambos confían aún en el espacio de la política como invención de lo imprevisible, como potencia de lo común para producir movimiento en direcciones inéditas. Mientras esa potencia continúe representando una oportunidad para entrever ese *más allá* del neoliberalismo, para nuestros autores la tarea de pensar en la política seguirá latente, una vez más, en ese fugaz espacio entre el presente y el futuro.

**Palabras clave: NEOLIBERALISMO – POLÍTICA – CONTEMPORANEIDAD**

*Se sienta a la mesa y escribe*  
*«con este poema no tomarás el poder» dice*  
*«con estos versos no harás la revolución» dice*  
*«ni con miles de versos harás la revolución» dice*

JUAN GELMAN, *Confianzas*.

# - INTRODUCCIÓN -

El presente trabajo está confeccionado de preguntas. Preguntas que entremezclan la crítica, el diagnóstico, el análisis político y el ejercicio del pensamiento. Interrogantes que sobrevuelan todo el escrito y pretenden invitar a quien lee a una discusión filosófico-política sobre las posibilidades del presente.

El presente trabajo es, por otro lado, un trabajo teórico-conceptual situado en la actualidad. Su propósito es efectuar una crítica del presente mediante la observación y el análisis de los dispositivos de dominación del capitalismo contemporáneo. ¿Qué clase de dominación ha sedimentado este tipo específico de capitalismo en las últimas décadas? ¿Cuáles son sus efectos políticos más visibles? ¿Qué continuidades y diferencias pueden rastrearse con respecto a otras fases de acumulación? ¿Cómo articula, este capitalismo, lo político, lo económico y lo subjetivo para componer una estrategia de poder?

El presente trabajo, finalmente, pretende realizar un aporte coyuntural a una gran literatura que se enmarca dentro de lo que podríamos denominar como las *lecturas críticas* del capitalismo contemporáneo. Consideramos que llevar a cabo una lectura crítica implica tomar en consideración en la reflexión política una serie de elementos que no entran los análisis habituales del concepto, a saber: los afectos, la racionalidad, la subjetividad, los cuerpos, las tecnologías de poder, los dispositivos de dominación, la emancipación, entre otros. Todos estos elementos contienen un trasfondo político, por lo que se deriva que una lectura crítica del concepto “capitalismo contemporáneo” implica también una cierta lectura política que amplíe la mirada en pos de una mayor profundidad analítica. ¿Qué queremos decir con esto? Que, para hacer una lectura crítica del capitalismo contemporáneo, de sus mutaciones y de la forma que asume entre la historia y el presente, hay que considerar a la política como otro concepto insoslayable en la reflexión teórica. Es decir, no podemos pensar críticamente al capitalismo contemporáneo sin pensar en cómo la política opera como un gesto de interrupción posible frente a ese entramado que elabora, configura y reproduce la dominación.

## **I) La pregunta por “lo neoliberal”**

En las últimas décadas, en el campo del pensamiento y la reflexión política, es posible encontrar una notoria cantidad de producciones que han intentado preguntarse por “lo neoliberal”. Incluso, podemos afirmar que la palabra “neoliberal” es una palabra recurrente

en el discurso político contemporáneo, que regresa una y otra vez a escena con matices, transformaciones y novedades. Sin embargo, este término se caracteriza por una gran imprecisión. Con la misma palabra –“neoliberalismo”– se pueden describir una serie de fenómenos políticos, procesos históricos, pensamientos, doctrinas o ideologías disímiles. Es entonces esta misma imprecisión lo que vuelve necesario construir una aproximación al concepto que nos permita delimitarlo para su utilización analítica dentro de nuestra investigación.

Wendy Brown, en su libro *En las ruinas del neoliberalismo*, indica que el neoliberalismo no trae consigo una definición instalada, concreta, acabada. Incluso, señala que una cierta literatura ha llegado a dudar de la existencia misma de lo que pretende referir el concepto, por su carácter amorfo y cuestionado. Sin embargo, como es el caso de otras formaciones que cambiaron su presente, “un permanente cuestionamiento intelectual de sus principios, elementos, unidad, lógica y dinámica subyacentes no invalida su poder hacedor de mundo” (2020: 34). En ese sentido, Brown afirma que:

El neoliberalismo –las ideas, las instituciones, las políticas, la racionalidad política– junto con su vástago, la financierización, parece haber moldeado la historia reciente del mundo tan profundamente como cualquier fenómeno identificable en el mismo período, aunque los académicos continúen debatiendo precisamente qué son ambos términos (2020: 34-35).

Más allá del origen etimológico del término o de la reconstrucción de sus primeras utilidades, en este trabajo nos interesa subrayar ese aspecto peculiar que posee el neoliberalismo, eso que para Brown lo vuelve un “poder hacedor de mundo”. Porque lo distintivo, lo inédito, lo transformador del neoliberalismo reside justamente en ese carácter singular que lo ha convertido, desde hace varias décadas y aún con sus múltiples mutaciones, en la nueva razón del mundo.

No es una casualidad que Pierre Dardot y Christian Laval titulen con esas palabras a su célebre ensayo sobre la sociedad neoliberal. En especial, con la palabra “razón” que proviene del latín *ratio* o *rationis*, asociada a los términos “creer” y “pensar”. En la literatura filosófica, pueden hallarse dos significados predominantes del concepto “razón”<sup>1</sup>, a saber: a) la razón es una *facultad* atribuida al individuo humano vinculada a la capacidad de alcanzar un conocimiento de lo universal; b) la razón es un *principio de explicación* de las realidades.

---

<sup>1</sup> Para ampliar la información sobre la definición del concepto “razón” en la literatura filosófica se recomienda consultar el Tomo II de Ferrater Mora, J. (1969). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires, Sudamericana.

¿Puede concebirse, entonces, al neoliberalismo como un principio de explicación de las realidades? ¿Es posible analizarlo como un tipo particular de creencia o pensamiento sobre el mundo? Y si la respuesta es afirmativa, ¿cuáles son sus características novedosas y de qué manera se lo ha pensado? Para Dardot y Laval (2013), desde finales de los '70 y principios de los '80, el neoliberalismo ha sido interpretado como si fuera al mismo tiempo una "ideología" y una "política económica" directamente inspirada en esa ideología. Considerado de esa forma, el neoliberalismo se presentaría como una rehabilitación del puro y simple *laissez-faire*, es decir, como un tipo específico de capitalismo asociado a una etapa histórica concreta y a una serie de nombres propios (Margaret Thatcher en el Reino Unido y Ronald Reagan en Estados Unidos, los más resonantes).

Sin embargo, dicen los autores mencionados, el neoliberalismo está muy lejos de reducirse a un fanático acto de fe en la naturalidad del mercado. Es mucho más que eso, puesto que "el neoliberalismo no es sólo un destructor de reglas, de instituciones, de derechos, es también *productor* de cierto tipo de relaciones sociales, de ciertas maneras de vivir, de ciertas subjetividades" (2013: 13-14). Por ello, la tesis que defienden Dardot y Laval con una notoria inspiración foucaultiana (como veremos más adelante) es que el neoliberalismo es, ante todo, una *racionalidad*, y que, en consecuencia, tiende a estructurar y a organizar no sólo la acción de los gobernantes sino también la conducta de los propios gobernados (2013: 14). Su característica principal apunta a la generalización de la competencia como norma de conducta y de la empresa (capitalista) como modelo de subjetivación. Por ende, más que un tipo específico de capitalismo o un nuevo modelo de organizar la sociedad, el neoliberalismo para estos autores es la *razón del capitalismo contemporáneo*.

Por otro lado, dirán que, al contrario de una opinión bastante instalada en el discurso político contemporáneo, el neoliberalismo no necesita ganar elecciones para gobernar. Su objetivo es mucho más profundo, menos visible, más capilar. Bajo un mismo nombre, entonces, se reúnen cuestiones relacionadas, pero no necesariamente idénticas (de ahí el carácter impreciso del término que comentábamos más arriba): una dinámica de reestructuración capitalista, una coyuntura identificada con el Consenso de Washington de los años '90, unas micropolíticas específicas y un partido político pro-empresarial (Sztulwark, 2020).

En este sentido, y en pos de complementar lo dicho hasta aquí acerca de la pregunta por lo neoliberal, podemos retomar a Sztulwark en su texto titulado *La ofensiva sensible*. Entre las aproximaciones que el autor señala, nos interesa subrayar la “potencia colonizadora” que visualiza en el neoliberalismo; una potencia que se despliega en el plano de los hábitos colectivos e individuales, “y [que] opera sobre las zonas ciegas de la razón populista, con las que comparte parcialmente una compleja genealogía que se remonta a las tecnologías de poder del cristianismo y del período colonial” (2020: 32).

Asimismo, Sztulwark observa al menos dos sentidos en el uso habitual del término “neoliberalismo”. Por un lado, se refiere a la dinámica de reestructuración de las relaciones sociales capitalistas que, a partir de los años ‘70, otorgó más poder al capital sobre el trabajo al punto de incluir a la vida en la esfera de su valorización. Pero, por otro lado, “neoliberal” es también el proyecto político que aspira a alinear la vida bajo la forma empresa (capitalista), como la unidad más alta y digna de la acción colectiva. Ambos sentidos del término convergen para Sztulwark en un punto estratégico común:

lo neoliberal remite en todos los casos al mando del capital sobre la vida, y su triunfo supone el bloqueo de la relación abierta entre creación de formas de vida<sup>2</sup> y vida en común. Este triunfo inaugura un nuevo tipo de teología política (2020: 45).

De este modo, ese bloqueo neoliberal impugna la posibilidad de cuestionar automatismos y linealidades, y aspira a posicionarse sistemáticamente como una voz de mando que normativiza y modula la vida.

Nótese que más arriba se hizo referencia a unas “micropolíticas específicas” asociadas a lo neoliberal. ¿Qué quiere decir esto? Sztulwark propone pensar al neoliberalismo como un “devenir micropolítico del capitalismo”, como la forma que tiene el capitalismo contemporáneo de hacer-vivir. En este contexto, la filosofía entendida como una forma de vida, según el autor, adquiere una relevancia política que se funda en la pregunta por la capacidad de inventar un vivir “no-neoliberal”. La naturaleza represiva del neoliberalismo tiene su corazón en el rechazo contundente a ver en lo que no cuaja –el *síntoma*, para el autor– un potencial cognitivo, una posibilidad abierta a lo disruptivo, un proceso de singularidad por desplegarse, una pieza heterogénea que denuncia la pretendida funcionalidad no conflictiva del todo (Sztulwark, 2020). Ese síntoma trae consigo un

---

<sup>2</sup> Sztulwark propone distinguir entre *modos* y *formas* de vida. Según esta distinción, “los modos de vida serían las maneras posibles de vivir tal y como las ofrece el mercado, listas para su consumo, mientras que las formas de vida supondrían un cuestionamiento de automatismos y linealidades, y partirían, por lo tanto, de una cierta incompatibilidad sensible con los imperativos de adecuación respecto de la pluralidad de ofertas posibles. Del lado de los modos de vida quedaría un supuesto saber vivir; del lado de las formas de vida un no saber vivir, o un incesante aprender” (2020: 44).

potencial de autonomización de las formas de vida identificado como un peligro evidente para el neoliberalismo que justifica de este modo su odio con su consecuente devenir autoritario que observamos en nuestra contemporaneidad. Volveremos a este tema hacia el final del trabajo.

En relación con lo anterior, Sztulwark añade que hay una pretensión neoliberal de neutralizar lo político a partir de una adecuación entre capital, deseo y nuevas tecnologías. El “cerrojo neoliberal”, como lo llama, prescribe que las micropolíticas del presente ya no se abran a nuevas articulaciones. La política queda confinada a representar lo que el neoliberalismo produce con anterioridad. Se niega así la posibilidad de pensar a la política como una praxis que ofrece un conocimiento de la sociedad fundado en la contingencia y en una concepción abierta de la historia, ligada a una tarea histórica.

Por su parte, Verónica Gago señala que en América Latina el “neoliberalismo” se ha convertido en un término que busca quedar fijado en el pasado, encerrando un diagnóstico rápido y comprensible de un conjunto de políticas que alteraron el aspecto del continente (privatizaciones, desregulaciones, reducción de protecciones sociales, entre otras). “En América Latina el neoliberalismo es un régimen de existencia de lo social y un modo del mando político instalado regionalmente a partir de las dictaduras (...) y consolidado en las décadas siguientes a partir de gruesas reformas estructurales” (2014: 11). Sin embargo, estas políticas que alteraron la fisonomía del continente “desde arriba”, impulsadas por organismos financieros internacionales, corporaciones y gobiernos, son para Gago solamente un aspecto de la comprensión de lo neoliberal. Pensar al neoliberalismo como una mutación en el “arte de gobernar”, dice Gago siguiendo a Foucault, “supone [entenderlo] (...) como un conjunto de saberes, tecnologías y prácticas que despliegan una racionalidad de nuevo tipo que no pensarse sólo impulsada ‘desde arriba’” (2014: 11). Se trata de una racionalidad que pone en juego las subjetividades y las tácticas de la vida cotidiana, configurando una dinámica *inmanente*: el neoliberalismo se despliega al ras de los territorios, modula subjetividades y es provocado sin necesidad de una estructura trascendente y exterior.

Por esto, Gago dirá que hay que comprender al neoliberalismo considerando cómo ha captado e interpretado las formas de vida, las artes de hacer, las tácticas de resistencia y los modos de habitar populares que lo han combatido, transformado, aprovechado y

sufrido. En este sentido, la autora complementa su definición anterior y señala que entiende por neoliberalismo “desde abajo” a lo siguiente:

un conjunto de condiciones que se concretan más allá de la voluntad de un gobierno, de su legitimidad o no, pero que se convierten en condiciones sobre las que opera una red de prácticas y saberes que asume el cálculo como matriz subjetiva primordial y que funciona como motor de una poderosa economía popular que mixtura saberes comunitarios autogestivos e intimidad con el saber-hacer en la crisis como tecnología de una autoempresarialidad de masas (2014: 14).

Utilizar ese agregado –“desde abajo”– es un modo de dar cuenta de una dinámica que se resiste a la explotación y la desposesión, y que a la vez se mueve en ese espacio antropológico del cálculo. En este sentido, y desde un plano de análisis más general, la autora se propone el objetivo situado en América Latina de completar a Foucault partiendo de las revueltas de las primeras dos décadas del siglo XXI en la región para anclar allí la crítica al neoliberalismo. Dicha crítica tiene una doble tarea: por un lado, estudiar al neoliberalismo como un modo de poder, de dominación y desposesión; por otro, “discutir las imágenes y las formas de felicidad política que están involucradas en las diversas nociones de libertad que en el neoliberalismo compiten y cooperan, en simultáneo” (2014: 18). Ambos movimientos son inseparables de un intento por observar los modos de resistencia al neoliberalismo que se configuran en los territorios que la autora analiza. O, dicho de otro modo, los dos movimientos necesitan pensarse ligados con una observación de la política entendida como un impulso vital que desborda lo inamovible.

Luego de haber intentado aclarar algunos aspectos acerca de la imprecisión del término “neoliberalismo” se vuelve necesario adentrarnos en las dos grandes aproximaciones que son posibles de rastrear en la literatura sobre el tema que nos interesa. Por ello, a continuación, mencionaremos las características principales que asumen la aproximación foucaultiana y la aproximación neomarxista dentro de lo que aquí denominamos como lecturas críticas del capitalismo contemporáneo.

## **II) Aproximaciones foucaultianas y aproximaciones neomarxistas**

Si bien puede resultar algo limitado metodológicamente reducir las aproximaciones a dos (considerando también el carácter heterogéneo y diverso de cada postura), creemos por el contrario que a los fines de la presente introducción esta decisión aporta una mirada integral y suficiente para adentrarnos en los capítulos posteriores. Es por ello que, tal

como lo hace Brown (2020), decidimos quedarnos con las interpretaciones foucaultianas y neomarxistas, y comentar en líneas generales los principales postulados de cada una de ellas.

### Aproximaciones foucaultianas: gubernamentalidad y “conducción de conductas”

En los cursos y conferencias dictados durante gran parte de los ‘70, y que posteriormente darán origen a las indagaciones publicadas bajo los títulos *Defender la sociedad* y *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault amplía la noción de “gubernamentalidad” que había planteado en textos anteriores para avanzar hacia una definición que entiende al poder como una conducción de conductas (Saidel, 2016). Ese término, “gubernamentalidad”, será fundamental para comprender los análisis que el propio Foucault hará sobre el neoliberalismo.

En *Seguridad, territorio y población* (2006) Foucault dirá que por gubernamentalidad alude a tres cosas, a saber: I) el conjunto constituido por las instituciones, procedimientos, análisis, cálculos y tácticas que permiten ejercer una forma de poder que tiene por blanco principal a la población; II) la tendencia, la línea de fuerza que en todo Occidente condujo hacia la preeminencia del tipo de poder que llama “gobierno” sobre todos los demás, y que indujo el desarrollo de aparatos específicos de gobierno y de una serie también específica de saberes; III) el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se “gubernamentalizó” poco a poco.

Ahora bien, ¿por qué nos debería interesar esta definición? Porque esas prácticas de poder de las que habla Foucault tienen como destino la dirección de la conducta de los individuos<sup>3</sup>, trazando una dirección estratégica que apunta a definir en todo momento “lo que debe y no debe estar en la órbita del Estado, lo que es público y lo que es privado, lo que es estatal y lo que no lo es” (2006: 137). Más aún: esas prácticas de poder que se ejercen sobre la población están entrelazadas con una serie de tecnologías, dispositivos, discursos y verdades que moldean y orientan los comportamientos individuales.

Nos referimos aquí a aquellos dispositivos disciplinarios que individualizan lo múltiple en pos de formar condiciones subjetivas y modos de autocontrol (Saidel, 2016). No se trata entonces de tomar al individuo al nivel del detalle. Por el contrario, hay que observar la

---

<sup>3</sup> Esas prácticas configuran un régimen de poder específico. Como dice Foucault: “la biopolítica tiene que ver con la población [entendiéndola como un cuerpo múltiple, innumerable] y ésta como problema político” (2000: 222).

manera en la que se intentan obtener estados globales de equilibrio, de regularización, de continuidad (Foucault, 2000).

En tanto, en *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault pondrá el énfasis en la conexión entre esta trama de poder que describíamos y el neoliberalismo como gobierno de las conductas. En un contexto de reestructuración de las dinámicas de valorización del capital a escala global, el neoliberalismo se presenta como algo diferente al ideario del liberalismo clásico. Dice Foucault:

El problema del neoliberalismo (...) pasa por saber cómo se puede ajustar el ejercicio global del poder político a los principios de una economía de mercado. En consecuencia, no se trata de liberar un lugar vacío sino de remitir, referir, proyectar en un arte general de gobernar los principios formales de una economía de mercado (2008: 157).

Ese arte de gobernar se vuelve en sí mismo un dispositivo principal para la conducción de conductas. El poder político ligado a los principios de una economía de mercado se asocia entonces a una nueva razón gubernamental que surge de un ensamblaje mediante el cual el Estado muta hacia un Estado neoliberal y el neoliberalismo deviene de este modo una norma de verdad (Szulwark, 2020). Así, podemos hablar del intento de crear una ética (auto)empresarial para el desenvolvimiento de la vida de los individuos (Saidel, 2016); una ética que opera como un ordenador social y que extiende la lógica de la empresa hasta lo más íntimo de la subjetividad, hasta abarcar incluso aspectos de la vida que son, en principio, extra-económicos. Tal como sostiene Foucault:

En el neoliberalismo (...) encontramos una teoría del *homo œconomicus*, pero en él no es en absoluto un socio del intercambio. El *homo œconomicus* es un empresario, y un empresario de sí mismo. Y esto es tan cierto que, en la práctica, va a ser el objetivo de todos los análisis que hacen los neoliberales: sustituir en todo momento el *homo œconomicus* socio del intercambio por un *homo œconomicus* empresario de sí mismo, que es su propio capital, su propio productor, la fuente de [sus] ingresos (2008: 264-265).

En este marco, la explotación y la desigualdad ya no son vistos ni pensados como resultado de un sistema de producción determinado, sino que se vuelven fruto de malas inversiones y elecciones individuales. Se pierde así cualquier atisbo de dimensión colectiva a la hora de explicar fenómenos sociales: cada individuo asume sus propios riesgos y por ende es responsable de su éxito o de su fracaso en cada tarea que emprende, así como también resulta presa del espejismo de una libertad y una capacidad de elección que no posee. Como señala Calveiro (2021), el neoliberalismo cultiva cierta “tolerancia” que integra la diferencia para “funcionalizarla” y controlarla, al tiempo que

aísla cada particularidad entre sus idénticos. Por eso, apunta constantemente a producir sujetos separados de los demás y de sí mismos.

El análisis de la gubernamentalidad en el pensamiento foucaultiano, continúa Calveiro (2021), se presenta a su vez como inseparable del análisis de las resistencias que, en todas las épocas, evidencian e impulsan las crisis de cada configuración de relaciones de poder. Y aquí es donde ingresa la política. Volveremos a este tema en otra parte del trabajo.

### Aproximaciones neomarxistas: acumulación, reproducción social y guerra

Hay quienes, como Wendy Brown (2020), atribuyen a las aproximaciones neomarxistas la formulación del neoliberalismo como un “ataque” de un cierto bloque capitalista contra los Estados keynesianos y las socialdemocracias, vinculándolo con instituciones supranacionales como la Organización Mundial del Comercio, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, y asociándolo también a un proyecto global de reestructuración de las relaciones capitalistas luego de los llamados “Treinta Gloriosos”. Asimismo, estos enfoques igualan el término “neoliberalismo” con un paquete de medidas económicas de “ajuste estructural” ligadas a la privatización de la propiedad y los servicios públicos, a la desregulación del flujo de capitales y del Estado social, entre otras cuestiones; medidas que comenzaron en América Latina con las dictaduras militares y que luego se trasladaron hacia gran parte de Europa occidental, consolidando al neoliberalismo como la doctrina económica hegemónica.

Sin embargo, consideramos que quedarnos únicamente con esta lectura analítica resulta insuficiente. No porque pongamos en cuestión la centralidad que ocuparon las políticas económicas de ajuste estructural en la consolidación del neoliberalismo como proyecto político-económico con vocación de poder, sino porque creemos que esta mirada debe complementarse necesariamente con aportes teóricos que introduzcan otros elementos para pensar este fenómeno (elementos que se enmarcan y se reconocen en el marxismo, pero que lo desbordan).

Uno de los grandes aportes para complejizar esta aproximación al neoliberalismo es el de David Harvey, que plantea el concepto de “acumulación por desposesión”. Harvey (2005) retoma a Rosa Luxemburgo y subraya el carácter dual de la acumulación del capital<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> “De un lado tiene lugar en los sitios de producción de la plusvalía –en la fábrica, en la mina, en el fundo agrícola y en el mercado de mercancías. Considerada así, la acumulación es un proceso puramente económico, cuya fase más importante se realiza entre los capitalistas y los trabajadores asalariados... Paz, propiedad e igualdad reinan aquí como formas, y era

Pero será crítico del supuesto de cierta tradición marxista de relegar la acumulación basada en la depredación, el fraude y la violencia a una “etapa originaria” (por ende, poco relevante) o a un momento “exterior” al capitalismo. Por el contrario, piensa que la acumulación por desposesión será una pieza clave en la arquitectura capitalista en todas sus épocas y que, lejos de haber quedado en la historia, se reactualiza una y otra vez con nuevos métodos y mecanismos, y se acelera cuando ocurren crisis de sobreacumulación en la reproducción ampliada del capital. La “geografía histórica del capitalismo” (Harvey, 2005) nos señala entonces la convivencia de procesos como la privatización de la tierra, la supresión de los bienes comunes, la apropiación colonial de activos, la usura o la deuda, con otros procesos más actuales como la depredación de los bienes ambientales, la mercantilización y privatización de bienes públicos y universales (como el agua), o incluso con la mutación de otros dispositivos como las finanzas.

En este sentido, a comienzos de los años 2000 Michael Hardt y Antonio Negri denominaron “Imperio”<sup>5</sup> a un dispositivo global contemporáneo que designaba una nueva forma de soberanía sucesora de la soberanía estatal; una soberanía ilimitada con fronteras flexibles y móviles. El “Imperio” según los autores es concebido como un “aparato de mando *descentrado* y *desterritorializador* de dominio que progresivamente incorpora a todo el reino global dentro de sus fronteras abiertas y en permanente expansión” (2002: 14). Esto ocurre en el marco de una transformación de los procesos productivos dominantes (dentro de la globalización neoliberal); la creación de riqueza se acerca cada vez más a una “producción biopolítica” en la que lo económico, lo político y lo cultural se entremezclan e interrelacionan. Por ello, el mando del Imperio opera en todos los registros del orden social. Como dicen Hardt y Negri:

El Imperio no sólo maneja un territorio y una población, sino que también crea el mundo que habita. No sólo regula las interacciones humanas, sino que también busca, directamente, regir sobre la naturaleza humana. El objeto de su mando es la vida social en su totalidad, y por eso el Imperio presenta la forma paradigmática del biopoder (2002: 16).

---

menester la dialéctica afilada de un análisis científico para descubrir cómo en la acumulación el derecho de propiedad se convierte en apropiación de propiedad ajena, el cambio de mercancías en explotación, la igualdad en dominio de clases. El otro aspecto de la acumulación del capital se realiza entre el capital y las formas de producción no capitalistas. Este proceso se desarrolla en la escena mundial. Aquí reinan como métodos la política colonial, el sistema de empréstitos internacionales la política de intereses privados, la guerra. Aparecen aquí, sin disimulo, la violencia, el engaño, la opresión y la rapiña. Por eso cuesta trabajo descubrir las leyes severas del proceso económico en esta confusión de actos políticos de violencia, y en esta lucha de fuerzas” (Rosa Luxemburgo, citada por Harvey, 2005: 111-112).

<sup>5</sup> Para una muy breve revisión de sus principales ideas y argumentos al respecto, véase: Hardt, M. y Negri, A. (2020). “Imperio, 20 años después” en *New Left Review*, 120: p. 71-98.

En línea con lo anterior y vinculado a las modificaciones de los procesos productivos, es importante señalar que mucho se ha hablado en la literatura sobre el neoliberalismo acerca de las transformaciones en el mundo del trabajo en la década del '70. Numerosos escritos indican el reemplazo del conocido "modelo fordista" por un capitalismo financiarizado –léase, neoliberal– que se expande sin límites y que trae consigo una reestructuración en el modo de acumulación. Así, la crisis del fordismo es percibida por diversas hipótesis como una crisis del trabajo, que puede entenderse también como una crisis de la *sociedad* del trabajo asalariado (Expósito et al., 2020). Pero, cabe preguntarse: ¿Qué trabajo es el que entra en crisis? ¿Qué sujeto encarnaba a ese trabajador? ¿Quiénes eran los "trabajadores" que no entraban en esa cuenta?

Como expresan Expósito et al. (2020) retomando los escritos de Aníbal Quijano<sup>6</sup> sobre la colonialidad del poder, para analizar las mutaciones en el mundo del trabajo luego de los '70 hay que considerar la "heterogeneidad histórico-estructural" del capitalismo como sistema mundo moderno colonial y observar sus vínculos con el colonialismo y el patriarcado. ¿Qué implica esto? Ni más ni menos que preguntarse por las formas de trabajo no-salariales y no-remuneradas que *subsidiaron* el avance de la relación salarial tradicional en los países centrales. Como dicen lxs autorxs:

Es justamente el trabajo asalariado y su pretensión de su situación normal el que oculta esos otros trabajos y, sobre todo, esxs otrxs trabajadorxs (...) El salario ha sido un medio de apropiación del capital y del trabajador masculino de un trabajo no pago o subvalorado y un elemento de poder determinante para organizar las jerarquías sexo-genéricas y raciales (Expósito et al., 2020: 37).

Se observa entonces cómo la configuración del capitalismo contemporáneo tiene un trasfondo de desposesión, de violencias y de despojo; un trasfondo ineludible para comprender las dinámicas actuales del neoliberalismo, que se reactualizan una y otra vez mixturando viejos y nuevos dispositivos de dominación, y que van mucho más allá de un mero conjunto de políticas económicas plasmadas en un recetario.

En este sentido, y en relación con lo anterior, otra arista relevante para analizar al neoliberalismo desde una aproximación neomarxista tiene que ver con los debates sobre la reproducción social del capital. Nancy Fraser (2020) plantea que el propio Karl Marx no concedió una consideración detallada a algunos procesos igualmente enlazados a la

---

<sup>6</sup> Para ampliar sobre este tema, véase: Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.

explotación del capital hacia el trabajo asalariado. Se refiere aquí fundamentalmente al papel jugado “en la acumulación de capital por el trabajo no libre, dependiente y no asalariado (...) el trabajo que es *expropiado*, no explotado, sometido a una dominación no mediada por un contrato salarial (2020: 98).

Tenemos entonces estos dos procesos asociados: explotación y expropiación. Considerarlos juntos, para Fraser, implica un primer “cambio epistémico” en pos de profundizar los análisis marxianos sobre la acumulación capitalista. De este modo, observamos el mecanismo “oficial” de la explotación conviviendo con ese proceso confiscatorio sistemático esencial para garantizar la acumulación que la autora denomina con el término “expropiación”<sup>7</sup>.

Sin embargo, Fraser añade un segundo “cambio epistémico”; un cambio que observa *la morada oculta de Marx*, las condiciones que hacen posible la reproducción de la mercancía más importante para el capital: la propia fuerza de trabajo. “Denominada de diversas maneras, como «cuidado», «trabajo afectivo» o «subjetivación», esta actividad forma los sujetos humanos del capitalismo, sosteniéndolos como seres naturales personificados, al tiempo que los constituye en seres sociales, formando su *habitus*” (2014: 64). Como se ve, no se trata sólo de una reproducción biológica sino también de la propia constitución del cuerpo y las subjetividades que deben estar dispuestas a trabajar. Ese proceso de reproducción y subjetivación, feminizado y retraído al hogar, ha sido problematizado en numerosas ocasiones<sup>8</sup> por diversas lecturas que traen los feminismos en una apuesta por hacer tangible lo que pretende ocultarse.

Si bien hacia la década de 1950 algunas facetas de la reproducción social se reconocieron como bienes públicos, para Fraser el neoliberalismo plantea desde hace tiempo una ofensiva que apunta a (re)privatizar y (re)mercantilizar nuevos aspectos (desde la reproducción en el ámbito doméstico hasta el vínculo con la naturaleza misma). Lo específico entonces del momento neoliberal tiene que ver con este avance voraz en el que ocupan un lugar central la deuda y las finanzas (Expósito et al., 2020) en tanto dispositivos de extracción de valor por parte del capital, en particular sobre los cuerpos feminizados y racializados. Parece observarse cada vez más un solapamiento de las

---

<sup>7</sup> Según afirma Fraser, “la vulnerabilidad es el significado más profundo de la expropiabilidad, lo que la diferencia de la explotabilidad. Y *la expropiabilidad es la condición de indefensión y de hallarse sometido a abuso y usurpación*, lo que constituye el *núcleo de la opresión racial*. Lo que distingue a los *ciudadanos libres explotables* de los *sujetos dependientes expropiables* es la marca «racial» como signo de abuso y usurpación (2020: 104).

<sup>8</sup> Para este tema, véase: Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja*. Buenos Aires, Traficantes de sueños; Gago, V. y Cavallero, L. (2022). *La casa como laboratorio*. Buenos Aires, Fundación Rosa Luxemburgo; y Gago, V. (2019). *La potencia feminista*. Buenos Aires, Tinta Limón.

dimensiones que comentábamos en los párrafos anteriores: se difuminan las divisiones y vemos subjetividades explotadas y expropiadas al mismo tiempo, en un contexto de precarización y flexibilización que parece no encontrar límite alguno.

Por otro lado, creemos que es importante añadir a la aproximación neomarxista una postura que polemiza con los análisis de la gubernamentalidad neoliberal que comentábamos en el apartado anterior. En *El capital odia a todo el mundo* Maurizio Lazzarato pensará en la “guerra” como hipótesis política, como clave de lectura del capitalismo contemporáneo. Así, endilgará a los diagnósticos foucaultianos (que considera dominantes) una falta de “*timing*” por la decisión de ignorar la genealogía oscura y violenta del neoliberalismo, que une en una misma página de la historia a torturadores militares con supuestos eruditos de la teoría económica. Dice Lazzarato:

La gubernamentalidad, el empresario de sí mismo, la competencia, la libertad, la “racionalidad” del mercado, etc., todos estos bellos conceptos que Foucault encontró en los libros y que jamás cotejó con procesos políticos reales (¡una elección metodológica deliberada!) poseen un presupuesto que nunca se explicita y que, por el contrario, resulta cuidadosamente omitido: la subjetividad de los “gobernados” solo puede construirse en condiciones de una derrota, más o menos sangrienta, que la haga pasar del estado de adversario político al de “vencido” (2020: 16-17).

La “guerra” entonces aparece como un reverso de los diagnósticos hechos por Foucault. Hay una realidad sepultada, parece decir Lazzarato; y para ello trae como argumento los experimentos neoliberales que iniciaron en América Latina en 1973<sup>9</sup>, el “acto de nacimiento político del neoliberalismo”: experimentos que implicaron una *tabula rasa* subjetiva y que, con sangre y desapariciones, lograron que los “vencidos” quedaran “disponibles” para sobrevenir empresarios de sí mismos (Lazzarato, 2020). La violencia es observada en esta lectura como un aspecto co-constitutivo del capitalismo neoliberal puesto que la victoria político-militar en los ’70 opera como una condición de posibilidad para su expansión.

Sin embargo, el triunfo sobre las clases subalternas no ocurrió de una vez y para siempre. Muy por el contrario, debe repetirse y reproducirse continuamente. Por eso, eliminar el carácter negativo (violencia, represión, guerra) de la biopolítica como técnica de control es un gran error. Frente a la imagen “edulcorada” del neoliberalismo que le atribuye a los análisis de Foucault o de Dardot y Laval, Lazzarato dirá que es imprescindible pensar en

---

<sup>9</sup> Incluso, Lazzarato traza un paralelismo con el Brasil contemporáneo cuando afirma: “Si la victoria de Bolsonaro es escalofriante, es porque reenvía directamente al acto de nacimiento político del neoliberalismo: el Chile de Augusto Pinochet (2020: 15).

la naturaleza bélica del neoliberalismo. “La paz se confundió con la victoria histórica del capitalismo y el ‘fin’ de las guerras con la derrota de la revolución” (2020: 54). De este modo, recuperar el pensamiento estratégico de la guerra y la revolución (como hizo Lenin e intentó también Gramsci) se vuelve para él una tarea fundamental. Más aún en tiempos de auge y expansión de los nuevos fascismos y de lo que denomina como “guerra contra la población”, que apunta lisa y llanamente al sometimiento permanente de los humanos y los no humanos a la producción de valor.

### **III) ¿Por qué Frédéric Lordon y Álvaro García Linera como *lecturas críticas*?**

Luego de haber comentado los rasgos generales de las aproximaciones al capitalismo contemporáneo que consideramos relevantes, y luego también de haber señalado algunos aspectos de la pregunta por lo neoliberal, creemos que es necesario traer otro interrogante (el que señala el subtítulo precedente) que servirá como justificación tentativa de lo que aquí pretendemos exponer.

Este trabajo, como dijimos, es una apuesta a pensar la contemporaneidad, es un intento de trazar un diagnóstico político del presente para cuestionar, para crear, para elaborar nuevas preguntas y narrativas. La realidad social y política actual nos devuelve devenires impensados hace algunas décadas, figuras inimaginables, articulaciones novedosas, pero sobre todo nos devuelve una gran confusión acerca de cómo hacer inteligible este presente futurista. El auge de la ultraderecha, la radicalización del autoritarismo neoliberal, las nuevas formas de subjetivación política, el felicismo inalcanzable, la exacerbación de ciertos dispositivos de dominación como la deuda y las finanzas, la violencia, la guerra... Y así podríamos continuar enumerando otros aspectos que ocupan el tiempo presente de un modo heterogéneo e inestable, construyendo un arraigo contradictorio que cada día materializa más las palabras de George Orwell a propósito de la guerra, la libertad y la ignorancia.

Resuenan entonces muchas preguntas: ¿Cómo elaborar una crítica del presente cuando nuestras grillas de inteligibilidad se obnubilan? ¿Cómo producir un pensamiento para este (nuevo) momento de servidumbre voluntaria, de agravio a la democracia, de devenir tiránico del capital? ¿Cómo vislumbrar, tan solo si fuera posible, alguna versión de futuro no-neoliberal en estos “tiempos nebulosos” (Lesgart, 2022), en tiempos donde la

radicalidad política parece escribirse con la mano derecha<sup>10</sup> de la historia? ¿Puede o podrá, finalmente, la política llegar a componer una acción transformadora?

Sabemos que estas preguntas exceden los alcances del presente trabajo. Empero, lo que nos interesa dejar en claro es que lo que aquí denominamos como “lecturas críticas” del capitalismo neoliberal apuntan justamente a explorar perspectivas teóricas y pensamientos políticos que pretenden elaborar también una crítica del presente, y convidar no sólo respuestas tentativas sino nuevos interrogantes que nos muevan a contestar.

Es por ello que hemos escogido los aportes teórico-políticos de dos pensadores contemporáneos –Frédéric Lordon y Álvaro García Linera– (en adelante, “Lordon” y “Linera”), para desarrollar en los capítulos siguientes; dos pensadores que, en principio, podrían ubicarse dentro de las aproximaciones neomarxistas al neoliberalismo, pero que las desbordan al poseer también sus singularidades. En este sentido, hay que señalar que Lordon y Linera responden a dos contextos geopolíticos distintos e incluso más, a dos ciclos políticos diferentes. Volvemos entonces a la pregunta inicial: ¿Por qué ellos? Para poner en juego la heterogeneidad. Si queremos ligar al neoliberalismo con una crítica del capitalismo contemporáneo, de los dispositivos de dominación, de la producción de subjetividades o de la creación de sentidos comunes, es importante pensar la actualidad desde registros que tengan puntos en común sin ser necesariamente idénticos.

El cruce que proponemos entre Lordon y Linera se presenta, en verdad, como algo novedoso que forma parte de una apuesta: la apuesta de pensar en temporalidades y espacialidades disímiles, múltiples, complejas. Moverse en el presente no es una tarea sencilla, pero resulta, sin embargo, una labor necesaria para problematizar el devenir contemporáneo del neoliberalismo. Partiremos por ello de una primera clave de lectura que es la conocida distinción geopolítica entre Norte y Sur, pero apuntaremos a rebasarla para ir más allá y evitar caer en reduccionismos. Intentaremos explorar las perspectivas políticas y sociales que cada uno de ellos propone, enlazándolas con sus preguntas y sus contribuciones. Los afectos, el deseo, la democracia, el tiempo liminal, la potencia plebeya, la subjetivación política, el horizonte predictivo, la servidumbre voluntaria, la tiranía del capital, las resistencias, son algunas de las ideas que proponen Lordon y Linera, y que pondremos en juego para describir los rasgos generales que poseen los

---

<sup>10</sup> Tal como afirma Rebón, J. (2024) en el apartado “Presentación” de García Linera, Álvaro. *La democracia como agravio*. Buenos Aires, CLACSO.

conceptos de “política” y “neoliberalismo” en el pensamiento político de ambos y así revisar, con ellos, algunos problemas actuales de la teoría política contemporánea.

Si bien no se tratará de un estudio exhaustivo de la obra de cada autor (puesto que pretendemos efectuar una investigación conceptual, tal como indicamos en el párrafo anterior), intentaremos elaborar un análisis de la relación existente entre los aportes de ambos y proponer también de forma tentativa su articulación con el campo más amplio de las lecturas críticas del neoliberalismo.

#### **IV) Estrategias metodológicas**

Hasta aquí, hemos situado el presente trabajo dentro de un campo específico de lecturas y hemos apuntado a caracterizar y justificar nuestro problema de investigación. Señalamos, además, un numeroso listado de antecedentes teóricos vinculados a las lecturas críticas del neoliberalismo que nos serán de utilidad durante todo el recorrido del trabajo como un marco analítico de referencia al que volveremos más de una vez.

Consideramos que la ciencia política (y, dentro de ella, la teoría política contemporánea) como espacio disciplinar tiene mucho para aportar a propósito de esta temática. Y si bien se han realizado diversas investigaciones teórico-políticas en este campo creemos que es importante que la disciplina pueda, por decirlo de algún modo, contribuir a elevar la vara de la conversación política y producir un conocimiento dinámico sobre el capitalismo contemporáneo y sus reconfiguraciones.

Por ello, el objetivo general que nos proponemos es describir los rasgos principales de los conceptos de “política” y “neoliberalismo” en el pensamiento político de Lordon y Linera. Este objetivo se encuentra necesariamente ligado a un objetivo de mayor amplitud: el de aportar algunas ideas y claves de lectura que brindan los autores mencionados a todo ese conjunto de escritos que intentan analizar y comprender al capitalismo neoliberal. Como fue dicho, la intención de escoger a Lordon y a Linera se vincula, en gran medida, a su contemporaneidad (ambos se encuentran continuamente publicando artículos y escritos sobre problemáticas políticas actuales). Pero debemos aclarar que el motivo también reside en la notoria intervención militante que Lordon y Linera demuestran en sus respectivas geografías; una intervención que aúna pensamiento político con praxis política y que los vuelve a ambos, más allá de todas sus diferencias, matices y divergencias, sujetos comprometidos con la realidad de su tiempo histórico.

De aquel objetivo general se desprenden tres objetivos específicos. Los dos primeros apuntan a caracterizar las singularidades y las eventuales innovaciones teóricas del pensamiento político de Lordon por un lado y de Linera por otro, en relación a los conceptos de “política” y “neoliberalismo”. El tercer objetivo específico apunta a analizar la relación existente entre las contribuciones realizadas por Lordon y por Linera acerca de los conceptos mencionados, y a proponer de forma tentativa su articulación e inscripción en el campo de las lecturas críticas del neoliberalismo efectuadas desde la teoría política contemporánea.

Finalmente, y en relación al enfoque metodológico del trabajo, cabe aclarar que propondremos un abordaje correspondiente a una investigación de carácter cualitativo, centrado en la indagación documental y en el análisis bibliográfico exhaustivo. Por ello, utilizaremos técnicas de investigación cualitativa, entre las que se encuentran: indagación bibliográfica, análisis e interpretación de material documental, análisis del discurso y revisión de fuentes de información secundaria. Asimismo, al tratarse de una investigación teórico-conceptual y teórico-política prestaremos atención a las exigencias de una lectura crítica que cuestione aspectos fundamentales de la bibliografía a recorrer, siguiendo las recomendaciones metodológicas para una investigación de este estilo (Nosetto y Wieczorek, 2021). Ello implicará utilizar instrumentos metodológicos propios de la semántica conceptual y formular herramientas que apunten a dar cuenta de la integralidad de las categorías trabajadas y de su alcance explicativo. En este sentido, partiremos desde una línea de trabajo que es la exploración y el análisis en profundidad de conceptos políticos fundamentales, una perspectiva que en el último tiempo se viene afirmando en la teoría política producida en Argentina y en América Latina.

## **V) Breves coordenadas de lectura**

El trabajo estará dividido en tres grandes capítulos. El primero de ellos se centrará en el pensamiento político de Lordon y en la pregunta a propósito del devenir tiránico del capital. Allí observaremos cómo sus aportes e indagaciones intentan elaborar una crítica a la dominación en el capitalismo neoliberal a partir de las consideraciones sobre los afectos (basados en una ontología spinozista). Asimismo, describiremos su propuesta de un “estructuralismo de las pasiones” como método analítico para entender a los diferentes regímenes de acumulación (aparentemente económicos) como regímenes de afectos y deseos. En este sentido, nos detendremos a caracterizar las especificidades que Lordon encuentra en el capitalismo contemporáneo así como también las críticas que realiza al

imaginario neoliberal cimentado en el individualismo y en la autosuficiencia. Finalmente, nos centraremos en el concepto de “política” como *ars affectandi* que es, a nuestro entender, una apuesta del autor francés para construir una política contra-neoliberal que busca producir movimiento en direcciones inéditas.

En el segundo capítulo, trabajaremos sobre el pensamiento político de Linera y su pregunta acerca del “tiempo liminal”. Primeramente, ubicaremos sus reflexiones dentro de lo que él denomina como un “marxismo situacional” situado en América Latina. Por otro lado, ahondaremos en su crítica política del capitalismo neoliberal y en sus vínculos con la denominada “ideología de la globalización”. En este sentido, nos centraremos en identificar las diferentes “capas de sentido” que emplea para referirse al neoliberalismo, concibiéndolo como un “orden de la economía”, un “orden mental” y un “modo de distribuir la riqueza”, subrayando la importancia de pensar en la construcción del “sentido común” como un aspecto crucial de la lógica relacional de la dominación. Asimismo, nos detendremos a caracterizar la propuesta de Linera a propósito del “tiempo liminal” (entendido de modo similar al “interregno” gramsciano), para finalizar con un análisis del concepto de “política” como disputa de las esperanzas colectivas de una sociedad.

El tercer capítulo versará acerca de la relación entre los aportes de Lordon y de Linera a propósito de los conceptos trabajados. Por ello, delimitaremos tres dimensiones de esta relación: en primer lugar, la intervención coyuntural que ambos realizan en sus escritos; en segundo lugar, el reconocimiento y análisis de una estructura de dominación que opera como un condicionante de las posibilidades de la acción política; y en tercer lugar, el gesto de pensar en una política *más allá* del neoliberalismo. Así, buscaremos demostrar que la política se presenta como el aspecto fundamental que acerca a Lordon y a Linera en tanto pensadores contemporáneos. Se trata de una política que aparece ligada necesariamente a la urgencia de la vida cotidiana y a la disputa del tiempo presente, y que intenta reflexionar también sobre una posible dimensión de futuro.

El trabajo culminará con algunos interrogantes (que funcionarán a modo de conclusión) acerca de las formas históricas que ha asumido el capitalismo neoliberal y también sobre los diversos linajes que caracterizan el presente. Asimismo, dejaremos planteadas diversas preguntas que apuntan a explorar las mutaciones autoritarias del capitalismo neoliberal en la contemporaneidad y que tienen o tendrán la posibilidad de ser abordadas en futuros caminos de investigación.

# - CAPÍTULO 1 -

## *Frédéric Lordon y la pregunta por el devenir tiránico del capital.*

Sus adversarios habían decidido aprovechar el tiempo y se dedicaron a liquidarlo de la historia y de la memoria, que también habían pasado a ser propiedad del Partido (...) Su nombre, calumniado primero y disminuido después, empezó a ser borrado de recuentos históricos, homenajes, artículos periodísticos, incluso fotografías, hasta hacerlo sentir cómo se iba convirtiendo en nada absoluta, hoyo sin fondo en la memoria.

LEONARDO PADURA, *El hombre que amaba a los perros*.

En este capítulo nos adentramos en el pensamiento político del economista y filósofo francés Frédéric Lordon para describir los rasgos generales de los conceptos de “política” y “neoliberalismo”<sup>11</sup>. Los escritos de Lordon que disponemos para su análisis son limitados puesto que a la fecha gran parte de su obra se encuentra publicada únicamente en su idioma original. Aun así consideramos que, para los fines del presente trabajo, los textos disponibles en español componen un buen material representativo de la obra de Lordon que buscaremos estudiar a lo largo de los párrafos que siguen.

Los escritos de Lordon articulan un encuentro entre sociología, teoría política y filosofía, colocando como autores centrales a P. Bourdieu, E. Durkheim, K. Marx y L. Althusser, pero, sobre todo, centrándose en la filosofía de Spinoza como un pilar básico de toda su reflexión teórica. Sus indagaciones, como veremos, parten de la ontología spinozista y de sus consideraciones sobre los afectos para postular una crítica a la dominación en el capitalismo contemporáneo (mediante la observación de una institución específica como lo es la relación salarial) y una nueva comprensión de la política, de sus posibilidades y de su porvenir. En este sentido, nos moveremos por momentos en un plano de análisis más “estructural” y por momentos en otro más “coyuntural”. Los primeros apartados apuntarán a presentar el pensamiento de Lordon y los fundamentos teórico-políticos de sus aportes, para finalizar el capítulo en un registro ligado a sus reflexiones sobre el momento actual. Es por ello que la pregunta por el devenir tiránico del capital (que da título a este capítulo) funciona como una guía que nos permitirá comprender el modo en el cual se configura y se actualiza la relación entre “política” y “neoliberalismo” en el pensamiento de nuestro autor.

---

<sup>11</sup> Para observar algunos apuntes biográficos sobre la vida y obra de Frédéric Lordon véase: Aragüés, J. y Canavera, J. (2017). “Lordon, política y afectos” en Lordon, F. *Los afectos de la política*. Zaragoza, Prensas Universidad de Zaragoza.

Cabe aclarar, asimismo, que nos limitaremos a analizar estrictamente aquellas cuestiones de la obra de Lordon que nos permitan conocer lo que nuestro autor entiende por “política” y por “neoliberalismo”, a sabiendas de que el presente trabajo no tiene como objetivo indagar en otras temáticas que se alejen del camino propuesto. Por este motivo, los siguientes apartados entrecruzarán aportes, ideas, conceptos y pasajes extraídos de los escritos de Lordon que se organizan en función del análisis conceptual que pretendemos efectuar y por lo tanto no siguen el orden cronológico de su publicación.

### **I) Afectos y deseos: por un estructuralismo de las pasiones**

Para Lordon, “la sociedad anda según los deseos y los afectos” (2018: 7), puesto que “los afectos son la materia misma de lo social y, más concretamente, el tejido de la política” (2017: 33). Pero, ¿a qué se refiere Lordon cuando habla de “afectos”? ¿Por qué los considera importantes para pensar el movimiento de la sociedad o, dicho de un modo más amplio, para pensar la política? ¿Es posible desanudar ese “tejido de la política” que son los afectos, y encontrar allí alguna explicación del accionar de los cuerpos?

Como hemos dicho más arriba, Lordon recupera la filosofía de Spinoza como una brújula, como un faro que arroja luz en su intento de proponer una “teoría anti-subjetiva de los afectos”. Contrariamente a una cierta idea “ordinaria” que entiende a los afectos como lo propio por excelencia del sujeto, como aquella parte emocional del comportamiento humano que debe ser dominada por una supuesta parte racional, Lordon hará un llamado a superar la (incorrecta) antinomia entre emociones y estructuras. Dicho de otro modo, buscará hablar de los afectos evitando caer en un “individualocentrismo” que considera como sujeto a un individuo libre y autodeterminado en el marco de una postura que olvida el efecto de las estructuras y las fuerzas sociales. Pero su propuesta teórica va más allá de un estructuralismo a secas; por ello, intenta discutir a su vez aquellos supuestos estructuralistas que no resuelven la “incapacidad histórica”, esto es, la posibilidad de pensar las transformaciones y el movimiento mismo de la historia. Dice Lordon:

Existen individuos y ellos experimentan afectos. Pero esos afectos no son otra cosa que el efecto de estructuras en las cuales los individuos son introducidos. Y los dos extremos de la cadena [individuos apasionados y estructuras sociales impersonales], considerados incompatibles, pueden al fin ser combinados para dar lugar a algo así como un *estructuralismo de las pasiones* (2018: 11-12).

Ahora bien, si pretendemos acercarnos a la propuesta lordoneana sobre los afectos y los deseos debemos, pues, volver a algunos conceptos centrales de la filosofía spinozista,

explicitados en la *Ética* (en adelante, E.). Spinoza denomina allí *conatus* al esfuerzo de cada cosa singular por perseverar en su ser. El conatus es la potencia de obrar, es la fuerza de existir, es la energía fundamental que habita los cuerpos y los pone en movimiento. Y añade Lordon: esa energía que pone a los cuerpos en movimiento, cuando se trate de la realidad propiamente humana, será la energía del *deseo*. De esta manera, Lordon señala que “ser es ser un ser de deseo” (2015: 23).

El deseo entonces aparece como la determinación a actuar de esa fuerza para persistir en la existencia, que define la esencia de cada individuo. Y el deseo, en la filosofía spinozista, es siempre en acto (Abdo Férrez, 2020); esto quiere decir que tanto cuando se padece como cuando se actúa se está deseando porque hay un esfuerzo por continuar existiendo. Es por ello que para Spinoza el alma se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida y es consciente de ese esfuerzo. Como dice Spinoza en E. III, 9, esc.:

Ese esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama *voluntad*, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama *apetito*; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además, entre “apetito” y “deseo” no hay diferencia alguna, si no es la de que el “deseo” se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de apetito, y por ello puede definirse así: *el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo*. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzgemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos (1980: 131).

Ahora bien, si el deseo es una determinación a actuar, podríamos preguntarnos, ¿qué es lo que determina el deseo? Spinoza lo dirá en las Definiciones de los afectos, 1, en E. III: “El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como *determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella*” (1980: 171)<sup>12</sup>.

Volvemos entonces a la pregunta que hacíamos al comienzo de este apartado: si, como dice Lordon, la sociedad anda según los deseos y los afectos es porque hay una determinación de uno hacia el otro: la determinación del deseo se da por las afecciones (y

---

<sup>12</sup> El énfasis es nuestro.

los afectos). Pero los afectos, en el pensamiento de Spinoza, lejos están de ser entendidos como meras “emociones”<sup>13</sup> o sentimientos. Como expresa Lordon:

El afecto en Spinoza es el nombre más general que se le da al efecto que deriva del ejercicio de una potencia. Una cosa ejerce su potencia sobre otra y, como consecuencia de ello, esta última resulta modificada: afecto es el nombre de esta modificación (2017: 34).

El viento, por ejemplo, hace que una rama se incline; esa rama ha sido modificada, afectada. Una persona le habla a otra, que se enoja o se sonríe; esa persona ha sido modificada, afectada (con tristeza<sup>14</sup> en un caso, con alegría en otro). Ambos ejemplos dan cuenta de lo que dice Lordon en la cita precedente: efectos que se derivan del ejercicio de una potencia sobre otra, que producen una modificación. En definitiva, entonces, son esas afecciones las que marcan una dirección, reformulan e incluso mueven al deseo según una determinación precedente (Abdo Férrez, 2020)

Por ello, es posible decir que el deseo es siempre la esencia de cada quien, modificada por las interacciones con otros. Hay una “alteridad constitutiva” del deseo (De Pablos Escalante, 2018: 246) puesto que ese mismo deseo, sin dejar de ser singular, es y persevera en relación con los demás. El deseo asume así un carácter relacional, marcado por la pluralidad y el encuentro con otros individuos. Esto llevará a Lordon a afirmar que el deseo tiene un carácter “heterónomo”. ¿Qué implica esta heteronomía? Que el deseo es contraído por el “encuentro con las cosas [exteriores], sus recuerdos y todas las asociaciones susceptibles de ser elaboradas a partir de esos acontecimientos que Spinoza llama *afecciones*” (2015: 35). Ocurre pues una inversión, y nos alejamos con Lordon de aquellas concepciones “ordinarias” que entienden al deseo como un movimiento resultante de una tracción preexistente y, por supuesto, individual.

Recapitulando, hay que señalar nuevamente que es el empuje del conatus lo que inviste las cosas y las instituye como objetos de deseo. Y estos investimentos están enteramente determinados por lo que Lordon denomina como “el juego de los afectos”. Dice Lordon:

---

<sup>13</sup> En la contemporaneidad, señala Lordon, se observa un nuevo interés por el tema de los afectos. Sin embargo, no se deja de tener al respecto “una comprensión espontánea que se caracteriza por los usos comunes que de él se han hecho hasta la fecha: los afectos no son más que la parte emocional del comportamiento humano, aquella misma que la parte racional y comunicacional debe empeñarse en dominar. «Es un sentimental», «está demasiado sumido en los afectos», estas son quizá las expresiones que mejor resumen el punto de vista contemporáneo sobre los afectos: un dato de la «naturaleza humana», pero una distorsión deplorable, que, idealmente, convendría minimizar” (2017: 33-34).

<sup>14</sup> Dice Spinoza en E. III, 11, esc.: “Vemos, pues, que el alma puede padecer grandes cambios, y pasar, ya a una mayor, ya a una menor perfección, y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. De aquí en adelante, entenderé por *alegría: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección*. Por *tristeza*, en cambio, *una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección*. Además, llamo *al afecto de la alegría, referido a la vez al alma y al cuerpo, «placer» o «regocijo», y al de la tristeza, «dolor» o «melancolía»* (1980: 133).

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

Si algo podemos concluir de la cita anterior es que la determinación de la acción es propiamente afectiva y relacional. Y es justamente en el espacio *entre* los individuos, como plantea Morfino (2010), en donde actúan las pasiones, entendidas como aquellas relaciones que atraviesan al individuo constituyendo su imagen de sí y del mundo. Por ello, los tres afectos primarios que señala Spinoza en E. III, 11, esc. –el deseo, la alegría y la tristeza– “sólo existen en las infinitas metamorfosis que las relaciones con lo externo les imponen” (Morfino, 2010: 53). Esta determinación afectiva y relacional refuerza la idea de la heteronomía del deseo y de los afectos y, como dice el propio Lordon, deja a las claras que no existe ninguna acción “que sea del orden de una voluntad autónoma, de un control soberano o de una libre autodeterminación” (2015: 37) como parece proponer el imaginario neoliberal contemporáneo<sup>15</sup>.

Finalmente tenemos, pues, la manifestación de la secuencia que buscábamos para adentrarnos en el estructuralismo de las pasiones: afeción – afecto – acción. He aquí uno de los pilares más importantes del pensamiento lordoneano, sobre el que edificará luego su crítica al neoliberalismo y su entendimiento de la política. Veamos ahora cómo piensa nuestro autor las configuraciones institucionales que sostienen los regímenes de acumulación y cómo es posible entenderlos como regímenes de afectos y deseos.

## **II) Las estructuras del régimen de acumulación: ¿un régimen de afectos y deseos?**

Como ya señalamos, es por haber sido afectados en y por las estructuras que los individuos han deseado comportarse como se comportan. Esto lleva a Lordon (2018: 15-16) a afirmar que las estructuras económicas de un régimen de acumulación poseen una “envoltura” afectiva, lo que equivale a decir que dichas estructuras se “expresan” en los individuos bajo la forma de deseos. ¿Qué implica esto? Que en los cuerpos, en las acciones y en las pasiones de cada individuo se expresa la estructura del régimen de acumulación produciendo refracciones o variaciones en la determinación del deseo (Abdo Férrez, 2020).

---

<sup>15</sup> Volveremos a esto en otro apartado.

Una de las grandes apuestas teórico-políticas que identificamos en el pensamiento de Lordon para insistir en su idea de las marcas afectivas de los individuos estará en combinar el estructuralismo de las pasiones con una economía política histórica del capitalismo y con una ciencia social de las instituciones. Esta apuesta parte de una premisa analítica que aquí consideramos fundamental: la premisa de pensar en la dominación como un efecto propio de las instituciones del capitalismo contemporáneo, cuya huella se puede rastrear en los individuos. Esto, para Lordon,

es tanto más necesario cuanto que las orientaciones del régimen de acumulación neoliberal, en particular en la práctica de la relación salarial, vienen a perturbar la idea simple que espontáneamente uno se hace de la dominación, precisamente porque la empresa neoliberal se jacta (...) de funcionar con el “consentimiento” (2018: 19).

La dominación y el consentimiento: dos segmentos de un mismo nudo que serán tratados por Lordon a partir de un cruce entre la filosofía de Spinoza y el pensamiento de Bourdieu. La cuestión podría resumirse en la siguiente pregunta: ¿Cómo es posible que los dominados abracen la visión del mundo de los dominadores? Si ponemos en juego lo que hemos señalado en los párrafos precedentes acerca de las determinaciones afectivas de la acción, y si consideramos que la dominación requiere del individuo un cierto tipo de acto (acorde a una cierta expectativa), podremos comprender la utilización por parte de Lordon del término “*obsequium*”<sup>16</sup> para referirse a aquel “comportamiento ajustado a los requisitos de la norma [capitalista] dominante” (2018: 280). Un cuerpo dominado, continúa nuestro autor, es un cuerpo que fue determinado a moverse de una cierta manera (gestos, modales, actitudes, palabras). Y ese movimiento que hace el cuerpo dominado no puede no ocurrir pues bajo un cierto régimen de afectos y deseos que orienta, induce y produce ese accionar.

El hecho mismo de que prevalezca la norma del capital es un asunto de producción de afectos y deseos. Etimológicamente, es un asunto de “*epithumogenia*”, lo cual implica recordar que las estructuras objetivas, como señaló Bourdieu, se prolongan e inscriben necesariamente en estructuras subjetivas. Lordon aclara que la *epithume* capitalista no cierra la totalidad de los deseos en las sociedades contemporáneas, “pero capta de ellos la gran parte común: desear deviene mayoritariamente desear según el orden de cosas

---

<sup>16</sup> Lordon aclara que el término ha sido utilizado por Spinoza y retomado luego por Bourdieu. Y aclara que “Spinoza llama *obsequium* al complejo de afectos que hace que se muevan los cuerpos sujetos hacia los objetos de la norma, es decir que hace hacer a los sujetos” (2015: 79). Para un estudio más profundo del término véase: Ricca, G. (2024). “Obsequium. Notas de lectura” en Ricca, Guillermo [et al.]. *Spinoza en las orillas: XVII Coloquio Internacional Spinoza*. Río Cuarto, UniRio Editora.

capitalistas, o para decirlo de otro modo: las maneras de desear bajo las relaciones sociales capitalistas” (2015: 67). Esta adecuación del deseo común a la norma capitalista Lordon la entenderá como una adecuación al “deseo-Amo” que será a su vez un producto directo de una conducción de conductas<sup>17</sup> a través de los afectos.

A través del análisis de la relación salarial (en tanto institución basal del capitalismo) Lordon procura develar los motivos del movimiento de los cuerpos asalariados hacia el trabajo, en el marco de un régimen de acumulación entendido a su vez como un régimen de afectos y deseos. A cada división del trabajo le corresponderá entonces una cierta división del deseo y una serie de disposiciones a moverse en pos de algo que se cree elegir libremente sin la conciencia de lo que determina a elegir ese algo (Abdo Férrez, 2020). De esta manera, vemos que la configuración pasional de la movilización salarial está sujeta a la transformación histórica (Lordon, 2015: 52), lo cual indica que han habido diferentes regímenes de movilización salarial que se sustentan sobre diferentes fundamentos o motivaciones. El primero de ellos se vincula a la acumulación primitiva<sup>18</sup>, que a través del “aguijón del hambre” pone en juego el deseo basal de la reproducción material. El trabajo resulta una cuestión de subsistencia para evitar el hambre y, más ampliamente, para sobreponerse al miedo de morir en su forma más elemental. Por ende, este primer movimiento de los cuerpos hacia el trabajo, dirá Lordon (2018: 284), se efectúa en una atmósfera de “afectos tristes”.

Este primer régimen dará paso (aunque no de modo lineal) al capitalismo fordista. Lo que Lordon observa aquí no es sólo el intento de estabilizar las condiciones de reproducción material de los asalariados mediante buenas remuneraciones, sino de “disminuir los afectos tristes de la precariedad vital (...), [de] agregar afectos alegres vinculados a la entrada del trabajo asalariado en el consumo de masa” (2018: 285). En otras palabras, el capitalismo fordista promete que esa pérdida (afecto triste) que existe en tanto asalariados se compensa, se recupera y se supera en tanto consumidores: ya no se

---

<sup>17</sup> La referencia a Foucault aquí es explícita. Lordon habla de un encuentro entre Spinoza y Foucault: “si la gubernamentalidad es el arte de conducir, entonces es fundamentalmente del orden de una *epithumogenia*, puesto que es afectando a los individuos que se los determina a conducirse de una cierta manera” (2018: 283). Vale aclarar que este no es el único pasaje en el que Lordon se remite al pensamiento foucaultiano. En otra parte, se referirá a la cuestión del poder entendido a la manera de Foucault como un *arte de hacer-hacer*, afirmando que “el poder, en su propio modo de operar, pertenece al orden de la producción de afectos y de la inducción mediante afectos” (2015: 78).

<sup>18</sup> “El proceso que crea a la relación del capital, pues, no puede ser otro que el proceso de escisión entre el obrero y la propiedad de sus condiciones de trabajo, proceso que, por una parte, transforma en capital los medios de producción y de subsistencia sociales, y por otra convierte a los productores directos en asalariados. La llamada *acumulación originaria* no es, por consiguiente, más que el proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción. Aparece como ‘originaria’ porque configura la prehistoria del capital y del modo de producción correspondiente al mismo” (Marx, 2002: 672). Para ampliar al respecto de la “acumulación originaria”, véase: Marx, K. (2002). *El capital*. Tomo I, cap. XXIV. Recuperado de: [http://marxmadera.org/sites/marxmadera.org/files/marx\\_karl\\_-\\_el\\_capital\\_-\\_tomo\\_i.\\_el\\_proceso\\_de\\_produccion\\_del\\_capital.pdf](http://marxmadera.org/sites/marxmadera.org/files/marx_karl_-_el_capital_-_tomo_i._el_proceso_de_produccion_del_capital.pdf)

trabaja sólo por el miedo a morir de hambre puesto que lo que moviliza a los cuerpos en esta etapa es la alegría del consumo<sup>19</sup>, la posibilidad de adquirir una casa, un auto o un electrodoméstico gracias al salario obtenido mediante un empleo formal y estable. En este sentido, Lordon expresa que

la situación pasional del asalariado se encuentra sensiblemente enriquecida, teniendo por efecto la desarticulación de los viejos esquemas de la crítica anticapitalista o dando un motivo para extraviarse aún más en las aporías de la “servidumbre voluntaria” (2015: 52).

Resulta interesante detenernos tan solo algunas líneas para referirnos a esta crítica que Lordon lanza contra aquellos pensamientos que él engloba dentro del concepto “servidumbre voluntaria”<sup>20</sup>. Estos pensamientos los enmarca en una corriente individualista-subjetivista que estaría basada en la idea de la voluntad libre y el control soberano. En este sentido, parecería que “fuera de la coacción dura de la sumisión fija, uno solo podría dejarse atar habiéndolo ‘querido’ en más o en menos” (2015: 37). La “servidumbre voluntaria” querría demostrar entonces la extrañeza que reside en la afirmación individual del consentimiento basado en el engaño, que tiene como trasfondo un abuso y un perjuicio hacia los asalariados.

Empero, para Lordon estas filosofías subjetivistas dejan intacta la contradicción y no resuelven el meollo de la cuestión. Por eso, desde un punto de vista spinozista, dirá que el consentimiento como aprobación efectuada por una conciencia libre y autodeterminada no tiene ningún sentido. “Es siempre el encadenamiento causal de las afecciones y de los afectos que nos ha determinado a desear lo que deseamos y a hacer lo que hacemos” (2018: 291). En efecto, y a partir de las ideas de Spinoza, el consentimiento como voluntad, como aprobación de una conciencia que decide por sí misma de forma libre y auto-determinada, es un imposible: “la servidumbre voluntaria no existe. Solo hay servidumbre pasional; pero es universal” (2015: 37). Por ello, en lugar de esa servidumbre instaurada por la voluntad como decisión consciente, Lordon dirá que sólo existe aquella servidumbre vinculada a los afectos, que determina tanto lo que se desea como lo que se hace.

---

<sup>19</sup> Incluso, afirma Lordon, “la alienación alegre en la mercancía llega tan lejos que acepta encargarse de algunos afectos tristes, por ejemplo los del endeudamiento, cuando los objetos deseados están fuera del alcance del ingreso corriente y [son] ofrecidos no obstante a la tentación a través de los mecanismos del crédito, a través de lo cual la dependencia salarial se ve redoblada por la coacción de los reembolsos futuros” (2015: 51).

<sup>20</sup> Es curioso que Lordon solo mencione al pasar a Étienne De La Boétie, autor del célebre *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* a fines del siglo XVI, como una mera “anticipación” de las filosofías individualistas-subjetivistas. Más aún, si consideramos el carácter pionero de la obra de La Boétie en la formulación de un problema fundamental de la filosofía política moderna como es la paradoja del poder tiránico. Para una breve caracterización del autor, de su vida y de su obra véase: “Introducción” de Ángel Cappelletti en De la Boétie, E. (2019). *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires, Libros de la Araucaria.

Por todo lo expuesto hasta aquí es posible descifrar la afirmación de Lordon que postula que la movilización salarial es una cuestión de “co-linealidad”: el objetivo central apunta a alinear el deseo de los asalariados sobre el deseo-Amo. La relación salarial resulta así una relación de “enrolamiento”, pues implica que ciertos individuos impliquen a otros en la relación de su propia “empresa” (2015: 25). El carácter casi obsesivo de ese alineamiento por parte del capital se dirige a “hacer de las potencias enroladas una prolongación fiel de su propia potencia” (2015: 55), revelando un mecanismo de captura. Esta situación se ha profundizado hasta niveles jamás vistos a partir de la crisis del fordismo y con la entrada del capitalismo en su fase neoliberal, con una consecuente mutación en el régimen de afectos y deseos, tal como veremos en el apartado que sigue a continuación.

### **III) La especificidad del capitalismo neoliberal: ¿alegres auto-móviles?**

Lordon está convencido de que el capitalismo contemporáneo nos muestra un paisaje pasional más complejo y diferenciado que el de los tiempos de Marx. Nuestro autor busca entender “la especificidad del lazo afirmativo e intrínseco que el neoliberalismo entabla entre interés, deseo y afecto” (Tinta Limón, 2015: 11) a diferencia de lo que ocurría con las formaciones previas al capitalismo o con el fordismo. Por eso, concentra sus esfuerzos en analizar las mutaciones que ocurren en este paisaje pasional, un gesto imprescindible para no desconcertarse ante el espectáculo de los “dominados felices”.

El neoliberalismo, según afirma la editorial Tinta Limón (2015) en la introducción a un texto de Lordon, pugna por inmanentizar plenamente la interacción entre producción-consumo-alegría. ¿Qué implica esto? Un intento por hacer coincidir el deseo-Amo del capital con el deseo de cada individuo. Como señala Abdo Férrez:

la innovación del neoliberalismo sería eliminar la mediación de la alegría por el consumo, que propiciaba el fordismo, para hacer coincidir la alegría con la misma actividad laboral, con el trabajo, que es a su vez redefinido como la fuente de realización de sí para los individuos (2020: 48).

Pero, podríamos preguntarnos, ¿cuáles son las afecciones específicas que se producen en el régimen de acumulación neoliberal que determinan a desear dentro de la norma? O, parafraseando la conocida pregunta spinoziana del *Tratado Teológico-Político*, ¿qué es lo que determina a los individuos, en esta etapa, a buscar la servidumbre como si se tratase de su libertad?

Lordon afirma que la originalidad del neoliberalismo reside en su objetivo de hacer ingresar la movilización salarial en un régimen de “afectos alegres intrínsecos” (2018: 286). Recapitulemos: el aguijón del hambre era un afecto salarial *intrínseco*, pero era un afecto triste. La alegría asociada al consumo propia del capitalismo fordista era, claro está, un afecto alegre, pero era *extrínseco*. El neoliberalismo, en cambio, se propone producir *afectos alegres intrínsecos*, es decir, “intransitivos y ya no dirigidos a objetos exteriores a la actividad del trabajo asalariado” (2015: 70). Por este motivo, Lordon indica que

el trabajo no debe ser más la maldición del debilitamiento a rechazar ni incluso el medio simplemente instrumental de satisfacciones mercantiles que le siguen siendo exteriores: debe devenir una ocasión “de cumplimiento”, de “realización de sí mismo” y, en el límite, de coincidencia en la felicidad de la vida profesional y de la vida a secas. Lo propio del régimen de deseos y de afectos del capitalismo neoliberal es entonces que él apuesta sobre la verdad subjetiva del trabajo como ninguno de sus predecesores (2018: 286-287).

Esta transformación del régimen de afectos y deseos que produce el neoliberalismo se edifica sobre la base de ciertos valores que aparecen asociados a la alegría y a la libertad: el ideal de autonomía, el manejo discrecional del tiempo, la indistinción entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio... Todos valores posibles de ligar con un discurso gerencial de motivación basado en el mérito individual. Se busca el dominio no por miedo en primera instancia sino centralmente por afectos alegres, combinados con la ilusión de la libre determinación (Abdo Ferez, 2020). Esto configura para Lordon un “proyecto de encantamiento y de disfrute”, un intento de alcanzar el sueño capitalista de un asalariado contento con su verdad subjetiva feliz<sup>21</sup>, y olvidado definitivamente de su verdad objetiva.

En tal sentido, Lordon ve en el proyecto neoliberal una muestra de aquella advertencia que Spinoza hiciera en su *Tratado Político*, a saber: “Es preciso manejar a los hombres de tal modo que no crean que son manejados sino que viven de acuerdo con su libre decisión y su propia voluntad” (2014: 120). Hacer funcionar a los asalariados según su propio deseo para construir alegres auto-móviles al servicio del capital: he aquí, para Lordon, la más sofisticada y victoriosa hazaña neoliberal.

Por otro lado, resulta relevante destacar que en el neoliberalismo ocurre una división social del deseo que se hace carne en los individuos. Dicha división actúa “tomando natural cierta desigualdad en el acceso a la alegría, naturales ciertas autorizaciones a

---

<sup>21</sup> Para ampliar sobre el tema de la “felicidad” en el marco del capitalismo contemporáneo véase: Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires, Caja Negra.

algunos disfrutes (...), naturales las 'elecciones' de objetos de deseo y aspiraciones" (Abdo Férrez, 2020: 50). De esta manera, el capitalismo neoliberal muestra a la desigualdad como algo deseable porque remarca la diferencia imaginaria de cada quien, como una suerte de distancia y valorización respecto de los otros individuos. En palabras de Lordon, esta desigualdad imaginaria debe recrearse una y otra vez, fundamentalmente porque permite e induce a cada uno a "desear según su cualidad social" (2018: 298). Esto genera que, para algunos, el imaginario del deseo opere como una "autolimitación por menosprecio de sí mismo" (2018: 99), que puede vincularse con lo que Spinoza entiende como "abyección"<sup>22</sup>.

En resumen: al mostrar a la desigualdad como algo deseable y al producir un "odio de sí" (Abdo Férrez, 2020: 54), el neoliberalismo construye una naturalización del orden social que debe aceptarse sin cuestionamientos, generando de este modo una "distribución desigual de las posibilidades de alegría" (Lordon, 2018: 298). Para nuestro autor, es posible entender este mecanismo como una manifestación del "habitus" de Bourdieu<sup>23</sup>, según el cual los agentes ajustan inconscientemente sus esperanzas subjetivas a las probabilidades objetivas, asumiendo una autolimitación que pretende cancelar toda acción que no se ajuste a la norma.

El ajuste constante a la norma y la subordinación de la vida al servicio del deseo-Amo son los dos principios básicos del "proyecto delirante de una *posesión* integral de los individuos" (2015: 96). Aquello que se sugiere es una pretensión de control tan completa que reivindica la sumisión total: la captura de la potencia de actuar que promueve el capitalismo contemporáneo apunta a lograr el ideal de la co-linealidad perfecta, en el marco de un desdibujamiento de una vida de no-trabajo y de un enrolamiento sin límites temporales.

Todo esto conforma para Lordon un "devenir tiránico" del capital, que "encuentra sus condiciones de posibilidad en el nuevo estado de las estructuras económicas del capitalismo desregulado, pero sobre todo encuentra un modelo, podría incluso decirse un paradigma, en el deseo-Amo particular del capital *financiero* bajo la forma de la *liquidez*" (2015: 62). Esa perfecta flexibilidad tiene tras de sí la fantasía de un individualismo

---

<sup>22</sup> En E. III, Definiciones de los afectos, 29, Spinoza dice: "La *abyección* consiste en estimarse, por tristeza, en menos de lo justo" (1980: 178).

<sup>23</sup> Véase: Bourdieu, P. (1984). "Espacio social y poder simbólico" en Bourdieu, P. *Cosas dichas*. Barcelona, Gedisa; y Bourdieu, P. (1984). "Espacio social y génesis de clases" en Bourdieu, P. *Sociología y cultura*. México, Grijalbo.

llevado hasta sus últimas consecuencias; un individualismo que atraviesa el imaginario de toda una época y que está basado, como veremos, en una falsa premisa.

#### **IV) Contra el individualismo y la (falsa) autosuficiencia**

El devenir tiránico del capital que comentábamos líneas arriba necesita de un imaginario neoliberal consolidado; un imaginario que se expanda, que impregne y que aparezca allí donde menos se lo espera. Según Lordon (2018: 306-307), en las sociedades contemporáneas los canales de transmisión más eficaces del imaginario neoliberal no son única ni principalmente los medios masivos de comunicación o la prensa en general. El lugar por excelencia hay que buscarlo en la expresión de la “ideología psicologista del yo”, esto es, en aquellos espacios en donde se moldea y se construye un

yo soberano, libre y responsable, el yo que quiere y que decide (...), un yo autosuficiente, portador de todas las condiciones de su propia felicidad, en una concepción por completo conforme al subjetivismo liberal, hasta en sus formas más sofisticadas, como por ejemplo las de la teoría económica del capital humano<sup>24</sup> (2018: 307).

Lordon efectuará una feroz crítica a los postulados de la “ideología psicologista del yo” y los irá refutando, una vez más, a partir de la filosofía spinozista. ¿Es posible pensar en un yo libre, soberano, autónomo, responsable y dueños de sus actos? Volvemos, otra vez, a la pregunta que formulamos en otra parte: ¿son los individuos auténticos autores de sus actos? Como ha dicho Spinoza en E. II, 35, esc.: “los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan” (1980: 101). Si los individuos se creen libres autores de sus actos, indica Lordon, se pensarán por ende creadores de su propio futuro. “Como potencias autosuficientes, se creen capaces de construir sus vidas sobre la base de su simple voluntad: he aquí el punto de partida del imaginario neoliberal” (2018: 309), un imaginario que tiene como pilares fundamentales las ideas de autonomía y de suficiencia individual.

Nuestro autor está convencido de que para plantear una oposición radical al neoliberalismo hay que atacar primordialmente aquella matriz inscrita en lo más profundo de la subjetividad humana, una matriz que los individuos transportan con total

---

<sup>24</sup> En relación a la noción de “capital humano” y sus implicancias políticas contemporáneas resulta relevante mencionar el caso del Gobierno de Javier Milei en Argentina, cuya reestructuración del Estado tras asumir en diciembre de 2023 incluyó la creación de un Ministerio de Capital Humano que engloba las áreas de Salud, Educación, Trabajo y Desarrollo Social. Lejos de ser una mera modificación organizacional, esta reestructuración se enmarca en un imaginario neoliberal basado en el mérito y en la suficiencia individual. Al respecto, véase: Sztulwark, D. (2023). *El Capital Humano y el lenguaje del nuevo gobierno*. Buenos Aires, LoboSuelto Blog. Disponible en: <https://lobosuelto.com/el-capital-humano-y-el-lenguaje-del-nuevo-gobierno-diego-sztulwark/>.

inconsciencia. Se podría sugerir entonces, de modo especulativo, que para hacerle frente al imaginario neoliberal bastaría con desprenderse de la norma, con efectuar un movimiento kantiano que invite a cada uno a pensar por sí mismo. Sin embargo, lejos de concebir este planteo como un gesto emancipatorio, Lordon dirá que “no hay nada más revelador del imaginario neoliberal que la concepción que cada uno se hace espontáneamente de sí mismo como sujeto pensante” (2018: 313). ¿Por qué? Porque el individuo no piensa *por sí mismo*; es más, el individuo no hace nada por sí mismo.

Para justificar lo anteriormente dicho, Lordon se refugia nuevamente en la filosofía spinozista y en su ontología de los modos finitos. Veamos: para Spinoza, el individuo es un *modo finito* y no una sustancia. ¿Qué es una sustancia? E. I, definición 3: “por *substancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa” (1980: 28). De esto se deriva que la sustancia posee plenitud, completud y, sobre todo, una total autodeterminación<sup>25</sup>. En cambio, el individuo en Spinoza es concebido como un modo. Dice Spinoza en E. I, definición 5: “por *modo* entiendo las afecciones de una sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido” (1980: 29). Entonces, las propiedades del modo vendrían a ser la finitud, la incompletud y la insuficiencia.

En resumen: Spinoza diferencia entre sustancia y modo. La primera es *en sí* y no necesita de nada más para formarse; por ende, su condición es la plenitud y la completud. El segundo es *en otra cosa*, es finito e incompleto. Esto llevará a Lordon a decir que el modo finito (léase, el individuo), por construcción, “no puede pensar por él mismo, ni hacer nada por él mismo (...) él es siempre determinado a pensar o a actuar por otra cosa” (2018: 315). De esta manera, basándose en la idea de la causa *inadecuada* (es decir, aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola), Lordon señala que la mayoría de los efectos que el modo finito humano puede producir no se explican por él únicamente, sino que son *co-determinados* por cosas exteriores (2018: 316).

No hay entonces, concluye Lordon, ningún pensamiento que podamos decir que es completamente nuestro. El individuo, como diría Spinoza, es consciente de su pensar, pero ignorante de las muchas influencias que han determinado ese pensar. Por ello, la máxima kantiana de *pensar por sí mismo* se convierte en uno de los más elocuentes

---

<sup>25</sup> Es más: Spinoza demostrará en la *Ética* (I, 7) que la sustancia es *causa sui* y que la sustancia es Dios (I, 11). Por ende, dice Lordon, la sustancia nunca podrá ser el hombre (2018: 315).

ejemplos del pensamiento acrítico puesto que se basa en una supuesta autosuficiencia epistémica de los sujetos que ignora que el acto del pensar ocurre necesariamente en conexión con otras “cosas” y, sobre todo, en conexión con otros individuos<sup>26</sup>.

Esa ignorancia del vínculo con otras “cosas” y con otros individuos se camufla con una retórica individualista de la grandeza del mérito y las realizaciones personales. En otras palabras, dice Lordon, el capitalismo neoliberal oculta el carácter colectivo de toda producción bajo un discurso de la performance individual. Vemos así surgir supuestas “leyendas” del capitalismo contemporáneo que representarían una suerte de epopeyas vivientes de creaciones heroicas: Bill Gates, Steve Jobs, Marck Zuckerberg (y podríamos añadir, situadamente, a Marcos Galperín), por ejemplo, son presentados como personajes-hitos, como emprendedores exitosos a vanagloriar, como modelos de la autosuficiencia y el mérito personal. Sin embargo, subraya nuestro autor, detrás de cada historia de grandeza se esconde un trasfondo colectivo y co-determinado que es necesario develar. Dice Lordon:

en completo desfasaje con sus fantasmas y leyendas, la realidad del capitalismo neoliberal y empresarial no es la de la plenitud del mérito personal sino la de la comprobación repetida de la insuficiencia individual (...), insuficiencia completada, o compensada, por las prácticas de la *brigade*, es decir, de la captación (2018: 332).

Lordon entiende por “*brigade*” a la “intensa persecución que se hace por medio de muchas personas que uno compromete en sus intereses” (2018: 332) (extraído del *Diccionario* de la Academia Francesa de 1718). De este modo, la “*brigade*” opera como la forma más visible de la captura de la potencia por parte del capital.

La autosuficiencia, entonces, resulta así una de las peores mentiras elaboradas por el neoliberalismo. Por ello, en la búsqueda de un imaginario antineoliberal y antineoliberal, Lordon encuentra en el imaginario spinozista una suerte de antídoto basado en la insuficiencia devenida conciencia de sí misma y en la dependencia generalizada. La dependencia opera como una condición *constitutiva*, y lejos está de representar una disminución. En ese marco, Lordon hace un llamado a no vivir bajo la circunstancia de la falta: “Y si alguna vez los afectos tristes llegan a persistir, habrá que oponer los afectos

---

<sup>26</sup> Uno de las manifestaciones paradójicas de la persistencia del imaginario neoliberal es, para Lordon, aquella idea de “cambiar el mundo empezando por uno mismo”. Por ello, será muy crítico de las posturas que plantean requerimientos a la ciudadanía (como por ejemplo la separación de la basura o el consumo individual del agua) y que proclaman máximas como: “somos todos *individualmente* responsables”, “el cambio comienza por nosotros”, “si lo queremos nos concierne modificar nuestros comportamientos”. Estas máximas entenderían al mundo como la suma de los comportamientos individuales, algo que Lordon rechaza de manera taxativa (2018: 319).

alegres que vienen de la idea de que la dependencia puede no ser deficitaria sino constitutiva, no falta sino *construcción*” (2018: 341)<sup>27</sup>.

Y en esa opción por la construcción se encuentran, como veremos en el siguiente apartado, las posibilidades de una *política contra-neoliberal*. De hecho, Lordon está convencido de que esa insuficiencia ontológica promueve una comunicación constante entre modos finitos. Se configura así un mundo de conexiones mutuas, un mundo de interdependencias constitutivas, un mundo de relaciones necesarias. En este sentido, y aunque el análisis de esta posible relación excede los límites del presente trabajo, es posible trazar un vínculo entre la crítica a la autosuficiencia neoliberal que propone Lordon (desde la filosofía de Spinoza) con los aportes sustanciales que han hecho al respecto tanto Étienne Balibar<sup>28</sup> con su concepto de “transindividualidad”, como Judith Butler<sup>29</sup> con sus ideas de “interdependencia constitutiva” y “relacionalidad en la vida”.

Bastará decir que por todo lo expuesto Lordon considera al individuo como un “*im-bacillum*” –sin bastón, sin muleta– que es incapaz de sostenerse por sí mismo y, por ende, necesita de otros. Esa “imbecilidad ontológica” compone una condición irremediable que debe asumirse con alegría puesto que “es nuestra misma finitud la que nos compromete en ese régimen de intercambios generalizados que se llama la sociedad” (2018: 342). Si, entonces, cada modo es una trama de relaciones y al mismo tiempo un individuo más o menos complejo que persevera en su ser (Morfino, 2015: 23), podemos concluir este apartado con la elocuente metáfora que Spinoza propusiera en E. III, 49, esc.: “es evidente que nosotros somos movidos de muchas maneras por las causas exteriores, y que, semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, nos balanceamos, ignorantes de nuestro destino y del futuro acontecer” (1980: 168).

---

<sup>27</sup> El énfasis es nuestro.

<sup>28</sup> “Decir que un individuo permanece existiendo es equivalente a decir que se está regenerando o reproduciendo. Un individuo aislado, no teniendo ‘intercambios’ con el medio ambiente, no se regeneraría, por lo tanto no existiría. Bien desde el comienzo, lo que Spinoza da a entender es que todo individuo tiene *necesidad de otros individuos* para preservar su forma y su existencia” (Balibar, 2018: 35). Al respecto, véase: Balibar, E. (2009). *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*. Córdoba, Editorial Brujas; Vinuesa, L. (2024). *Étienne Balibar lector de Baruch Spinoza: La teoría del conatus como potencia emancipadora*. Las Torres de Lucca 13(1), 21-30. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.88050>.

<sup>29</sup> “He venido planteando que la tarea, tal como la concibo, no es superar la dependencia con el objetivo de alcanzar la autosuficiencia, sino aceptar la interdependencia como una condición de la igualdad” (Butler, 2020: 63). Y continúa, en otra parte: “La reconsideración de los vínculos sociales basados en formas corporizadas de interdependencia nos ofrece un marco para entender una nueva versión de la equidad social que no solo se apoya en la reproducción del individualismo. El individuo no queda desplazado por lo colectivo, sino que es formado y transportado por los vínculos sociales definidos por su necesidad y su ambivalencia” (2020: 174). Al respecto, véase: Butler, J. (2020). *La fuerza de la no violencia*. Buenos Aires, Paidós.

## V) La política como *ars affectandi* y la historia como “descontento”

Hasta aquí, siguiendo uno de los objetivos que enunciarnos al comienzo del trabajo, hemos presentado aquellos aportes teórico-políticos de la obra de Lordon que parten de la ontología spinozista y de las consideraciones sobre los afectos para efectuar una crítica a la dominación en el capitalismo contemporáneo. Vimos también que una de las principales preocupaciones de nuestro autor reside en analizar el carácter “totalitario” del proyecto neoliberal de la “posesión de las ‘almas” (2018: 141), en una referencia al carácter “violento” que Spinoza le atribuye en el *Tratado Teológico-Político* a los gobiernos que extienden su autoridad sobre los espíritus (1985: 206). Es este carácter “totalitario” el que pretende la co-linealidad absoluta para orientar el movimiento de los cuerpos en una sola dirección y sin límites temporales.

Si bien uno de los propósitos centrales de la reflexión lordoneana apunta a problematizar este carácter “totalitario”, no lo entiende empero como una realidad sin afuera, como algo imposible de cambiar. Nuestro autor cree que hay “fuerzas muy a menudo determinadas a la reproducción de lo mismo pero eventualmente capaces de *producir movimiento en direcciones inéditas* que llegan a romper el curso ordinario de las cosas, aunque sin escapar al orden causal de la determinación” (2018: 14)<sup>30</sup>. Esto vuelve posible pensar el movimiento de las estructuras y la crisis de ciertos órdenes institucionales puesto que “no hay transformación de las estructuras sin acción transformadora, es decir, sin acción política, y la acción política es un asunto de afectos y deseos colectivos” (2018: 16-17). La política entonces es pensada por Lordon como aquellas “alianzas de fuerzas deseantes” capaces de construir movimientos de poder determinados (afectivamente) a orientarse en un sentido que apunte a transformar los marcos comunes.

Asimismo, Lordon entiende que la política es un “*ars affectandi*”, esto es, un arte que consiste en afectar las complejidades pasionales de los individuos, en pulsar los resortes para inducir en ellas deseos particulares (2017: 62). En este sentido, la política implica un campo en el que operan deseos, pasiones e ideas, es decir, elementos que componen una estrategia de producción de afectos para mover a los sujetos. Vemos así que la concepción que Lordon tiene de la política se aleja de aquellas que la entienden como una competición por los mejores argumentos en el marco de un juego de racionalidades (Aragüés y Canavera, 2017).

---

<sup>30</sup> El énfasis es nuestro.

Por otro lado, es importante señalar que Lordon no cree que esa estrategia de producción de afectos esté determinada *únicamente* por las afecciones materiales<sup>31</sup>. Importan, sí, pero no tienen la última palabra para explicar los movimientos del *conatus*. Por ello, Lordon pondrá el foco en las mediaciones de la imaginación como un condicionante del obrar humano. ¿Qué implica esto? Que, como dice Spinoza, los individuos poseen en ocasiones un conocimiento de las cosas singulares que es “confuso” y “mutilado” (1980: 106) pues está gobernado no por el entendimiento sino por la imaginación. Y ese conocimiento por imaginaciones puede encaminar a los individuos hacia direcciones de lo más aberrantes. Una consecuencia política de esto, basada en la manipulación de creencias, es por ejemplo el desvío de la ira hacia imaginaciones descarriladas que practica la ultraderecha en la contemporaneidad:

cuando las miserias vividas son las de la precariedad social y el sentirse políticamente abandonado, orientamos las construcciones causales hacia los inmigrantes o los “extranjeros”. (...) No hay, pues, ninguna traducción mecánica de la tristeza económica en esfuerzo por repeler las causas económicas de la tristeza. Y nada excluye jamás, bien al contrario, que los *conatus* se precipiten en los atajos hacia los que los han encaminado unas imaginaciones enloquecidas. Enloquecidas o llevadas a serlo, ya que hay poderosos intereses sociales en moldearlas para lanzarlas en tal o cual dirección (2017: 72).

Frente a esta situación, Lordon piensa que la política como arte de afectar debe ejercerse en una forma privilegiada como el arte de “empoderar las ideas” (2017: 73-74). Este empoderamiento apunta a dotarlas de potencia, a asociarles afecciones del cuerpo y, por lo tanto, volverlas capaces de afectar. Entonces, el “*ars affectandi*” que es la política opera por representaciones e imaginaciones; y cualquier “causa política”, según Lordon, debe tener por objetivo primero “volver presentes cosas ausentes, visibles –por tanto, afectantes– cosas invisibles” (2017: 82)<sup>32</sup>. De este modo, la política se encuentra ligada con una “economía de la visibilidad”, que cada causa intentará redefinir o distorsionar para hacer visible lo que no lo era.

Esto último involucra un desafío político puesto que con la “representación”, con la adición de las imágenes ausentes, el cuerpo encuentra nuevos pliegues y adquiere nuevas disposiciones que pueden ser activadas en pos de una causa política. En definitiva,

---

<sup>31</sup> Lordon dirá que esto es algo que advierte la historia hace mucho tiempo, y que se verifica también en la contemporaneidad. “El maltrato a gran escala de la mano de obra asalariada por parte del capitalismo neoliberal no beneficia mecánicamente a los partidos de izquierdas, y los movimientos que se califican a sí mismos como anticapitalistas se hallan marginados en una coyuntura de crisis donde todo, sobre el papel, les es empero favorable” (2017: 70).

<sup>32</sup> La inspiración de Lordon en el pensamiento de Jacques Rancière resulta, aquí, evidente. Véase: Rancière, J. (2010). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión.

vemos cómo ese “volver presentes cosas ausentes” tiene tras de sí aquella finalidad de producir movimiento en direcciones inéditas, léase, la política.

Pero, se pregunta Lordon, ¿no implica el determinismo una eterna continuación de lo mismo, por ende, una exclusión de lo “nuevo”? (2015: 149) ¿De dónde puede nacer el movimiento que representa la política si hemos dicho que la autonomía de la voluntad es una ficción? Nuestro autor señala que la vida colectiva de los individuos se reproduce o se estremece por el juego de los afectos, por el efecto que se producen los unos a los otros, pero siempre atravesados por “instituciones” y “relaciones sociales”. Ahora bien, las pasiones que mantienen a los individuos bajo relaciones institucionales pueden reconfigurarse para trabajar en la *destrucción* de esas relaciones. Dice Lordon:

Conforme al principio causal, no se reconfiguran por sí mismas, sino siempre bajo el efecto de una afección antecedente, a menudo ese gesto de más que el poder institucional no supo contener y que va a causar su perdición al volver a poner a la multitud en movimiento. Spinoza llama genéricamente “indignación” a este afecto, no moral sino político por excelencia, que ve a los sujetos coligarse en la revuelta que sigue a una ofensa (2015: 153).

Esto configura un “contagio general” de tristeza que produce un desborde y determina un movimiento de los conatus enrolados, siguiendo lo que Spinoza afirma en E. III, 37, demostración: “cuanto mayor es la tristeza, tanto mayor será la potencia de obrar con la que el hombre se esforzará por apartar de sí esa tristeza” (1980: 152).

Si retrocedemos algunos pasos, veremos que el determinismo spinozista que Lordon hace suyo contiene un pensamiento del cambio, de la bifurcación y de la crisis, a saber:

¿No hace falta que cierta cosa se haya producido, y haya producido sus efectos en los individuos, para que estos que, de ordinario, iban a su trabajo, se conviertan, de golpe, en piquetes, o bien que los que votaban gentilmente comiencen a quitar los adoquines de las calles? (2017: 122).

Las “pasiones sediciosas” que Lordon menciona resultan fundamentales para comprender que la política, tal como la piensa nuestro autor, está sometida a sacudidas, lo cual reafirma que los órdenes institucionales son perecederos. La historia no tiene garantías teleológicas porque no está escrita de antemano; la historia “bifurcadora”, la que produce el movimiento que le interesa problematizar, funciona específicamente con “afectos coléricos”. Por ello, Lordon observa en el “descontento” la fuerza histórica afectiva capaz de torcer el curso de las cosas y en la “multitud de los descontentos” al colectivo capaz de concentrar suficiente potencia para producir los grandes derrocamientos (2015: 163).

Ese “descontento” actúa por “indignación”, entendida con Spinoza como aquel punto de intolerancia en el que el poder institucional pierde toda influencia sobre sus sujetos; un punto de afecto que determina nuevos movimientos del cuerpo por fuera de las normas del poder (2017: 142). Una insurrección, por ejemplo, opera mediante la conversión en afectos políticos de tristezas experimentadas en primera persona (es decir, de un modo no político). Cuando se le da forma política al movimiento reactivo del conatus para rechazar la tristeza, las causas de la misma devienen causas “comunes”: “las mentes, ahora, se esfuerzan *juntas* en imaginar lo que aumenta la potencia de actuar de sus cuerpos” (2017: 157). Surgen así imaginaciones inéditas y los cuerpos-mente pueden explorar aquello que les estaba prohibido considerar.

“Todos los colectivos de lucha conocen ese momento de exaltación catastrófica, momentos de alegrías intensas, aunque pasajeras, que proceden de descubrir su propia potencia, de descubrirse una potencia de la que uno no se creía capaz” (2017: 159). Sin embargo, pese a todo lo dicho en los últimos párrafos cabe hacer una advertencia: no hay que creer que el afecto común por el cual una multitud puede reunirse tiende a ser *necesariamente* un afecto progresista, igualitario o liberador. Pero existe una “ambivalencia” en ese afecto: puede ser constitutivo, puede institucionalizar, pero también puede destruir porque “actúa en todos los sentidos, tanto para lo peor como para lo mejor” (2017: 164-165). De hecho, una de las paradojas contemporáneas del capitalismo es que, al mismo tiempo que se esfuerza por sofisticar los métodos para inducir alegrías, maltrata y precariza con intensidades inauditas: deviene odiable mientras se esfuerza por volverse amable (2015: 164). La cuestión central estará entonces en la configuración que asuma ese odio, en su orientación, en sus pliegues y en sus posibilidades. Porque, como dice Spinoza en el *Tratado Político*:

si los hombres quieren realmente concordar y poseer de algún modo un alma común [como se dejan guiar más por los afectos que por la razón], no lo harán mediante un precepto de la razón sino más bien en virtud de un sentimiento común como la esperanza, el temor o el deseo de tomar venganza por algún daño sufrido (2014: 59).

¿Y qué ocurre en el capitalismo contemporáneo? Podríamos decir a modo de hipótesis, con Abdo Férrez (2020: 55), que se impide la generación de un afecto común a partir de causales de indignación similares, se bloquea la percepción de estar ante problemas comunes. Es más: el ajuste y la fijación al deseo-Amo y la captura de la potencia por parte del capital contribuyen a bloquear la posibilidad de construir una acción política que permita delinear una fisura en el régimen de acumulación. Esto también configura ese

“devenir tiránico” del capital que para Lordon es fundante de la relación entre neoliberalismo y política en la contemporaneidad. Asistimos al surgimiento de nuevas formas autoritarias del capitalismo neoliberal, formas que parecen generar las condiciones de posibilidad para el ascenso de corrientes políticas no-democráticas. Estas corrientes, en muchas ocasiones, tienen como sustento un imaginario teológico-político autoritario que se presenta como absoluto y trascendente, alimentado de la tristeza, el odio y la superstición (Chauí, 2021).

Frente a este estado actual de situación que parece no encontrar salida, la política para Lordon, desde un registro coyuntural, puede comprenderse también como un intento constante por

liberar tanto como se pueda, e incluso si la emancipación definitiva no es más que una línea de horizonte, a los individuos de la tutela, triste o alegre, de los deseos-amos, no solamente [para] acabar con las asimetrías de la captura y su cortejo de dominación, sino también [para] reabrir el espectro de las posibilidades ofrecidas a sus efectuaciones de potencia (2015: 174-175).

Afirmamos que es un *intento constante* (léase, que persiste y pretende resistir) porque es posible identificar nuevos catalizadores de una identidad común –disputas religiosas, distinciones raciales, sexuales y clasistas, reaparición de nacionalismos–, “proclives a reintroducir intensidad y capturar en su favor, ellos sí, los movimientos de odio e indignación colectivas, que la subjetivación neoliberal promueve. Son ordenadores simples, en un mundo cada vez más diferenciado” (Abdo Férrez, 2020: 56-57).

Una política contra-neoliberal, como la que apunta a teorizar Lordon, que busca impugnar aquellas formas de sentir, juzgar y pensar impregnadas en cada individuo, que trata de explorar nuevas afecciones comunes y orientarse hacia rumbos inéditos, tendrá pues un sinuoso desafío en este paisaje contemporáneo de autoritarismos, ultraderechas y discursos teológico-políticos que parecen, cada vez más, desbordar lo inteligible.

## - CAPÍTULO 2 -

### ***Álvaro García Linera y la pregunta por el tiempo liminal.***

Las voces que encabezaban la marcha, lejos calle arriba,  
se adelantaban a las voces de la multitud innumerable que venía detrás,  
y la melodía parecía demorarse y perseguirse, como en un canon,  
y todas las partes de la canción eran entonadas a la vez, en el mismo instante,  
aunque cada cantor la entonara como una estrofa del principio al fin.

URSULA K. LE GUIN, *Los desposeídos*.

En este capítulo nos centraremos en describir las características principales de los conceptos de “política” y “neoliberalismo” en el pensamiento político de Álvaro García Linera<sup>33</sup>. Tomar en consideración todas las producciones que ha realizado el ex vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia sobrepasaría los límites y los objetivos del presente trabajo, por lo que enfocaremos el análisis en aquellas conferencias y escritos en los que nuestro autor aborda de una u otra manera los conceptos mencionados. Estas producciones, vale aclarar, son producciones contemporáneas, fechadas principalmente en los últimos quince años y coincidentes con el período en el que el Movimiento al Socialismo (MAS) gobernó Bolivia con Evo Morales como principal figura. Asimismo, se incluyen en los escritos a considerar aquellos publicados luego del Golpe de Estado de 2019, un suceso fundamental que marcará como pocos el pensamiento político de Linera.

Gran parte de su obra se encuentra abocada a la inseparable relación entre la reflexión teórica y la intervención política, un aspecto de su producción que nos planteará algunas dificultades a la hora de elaborar nuestro estudio conceptual. Aun así, consideramos que una gran virtud de su desarrollo teórico reside justamente en su intento por pensar políticamente en un diálogo permanente con la coyuntura (Parodi, 2020). En este sentido, los análisis de Linera no se presentan como un sistema cerrado y coincidente en todas sus partes, y esto nos presenta un desafío analítico. Como señalan Parodi y Tzeiman, el ex vicepresidente

rechaza tanto la posibilidad del saber absoluto como la existencia de una filosofía de la historia (unilineal y progresiva). Ello se enlaza con su humildad a la hora de reconocer, como alguna

---

<sup>33</sup> Para observar algunos apuntes biográficos sobre la vida y obra de Álvaro García Linera véase: Stefafoni, P. (2009). “Álvaro García Linera: pensando a Bolivia entre dos siglos” en García Linera, A. *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores y CLACSO.

vez lo hiciera el filósofo Louis Althusser, la “incorregible imaginación de la historia” (imposible de predecir, incluso para el más lúcido de los intelectuales). La universalidad de la obra de García Linera, de hecho, existe como *potencia*. Es decir, está dada en buena medida por la capacidad productiva realizada en cada ejercicio creativo de lectura, al cual, sin dudas, sus escritos y conferencias son una invitación (2022: 20).

Es posible afirmar que las reflexiones de Linera sobre los procesos políticos que se desarrollaron en América Latina a comienzos del siglo XXI intentan construir un modo de narrar la historia de los sectores subalternos. En este sentido, la historia de Bolivia y la de América Latina forman parte de una trama en la que se inserta la acción política coyuntural sobre la que Linera teoriza. Por este motivo, nuestro autor acude de manera recurrente a Bolivia no como una excepción ni como un modelo a repetir, sino como un “proceso de transformación social que debe ser estudiado y analizado, para obtener los aprendizajes que su experiencia pueda convidar a otros pueblos, quienes deberán traducir ingeniosamente en su realidad las lecciones bolivianas” (Parodi y Tzeiman, 2022: 20). De este modo, como veremos, la teoría y la experiencia histórica se aúnan en un pensamiento político desde y sobre la contemporaneidad, en la búsqueda de respuestas, lecciones y nuevos horizontes. Esta contemporaneidad atraviesa un momento de interregno gramsciano, un “tiempo liminal” que trae consigo una apertura cognitiva y una bifurcación en los imaginarios sociales legítimo para dar lugar a un nuevo ciclo. Es el tiempo de la política en estado puro (García Linera, 2023: 218).

### **I) La apuesta por un “marxismo situacional”**

“Como buen marxista, seguidor de Hegel, voy (...) a hablar del marxismo criticando al marxismo, que es como tiene que hacer cada marxista que nuevamente comience a releer su historia y su memoria” (2008: 107-108). Esto afirma Linera en las primeras páginas de una conferencia titulada *Marxismo e indianismo*. ¿Por qué una crítica al marxismo desde el propio marxismo? ¿Por qué releer su historia y su memoria? ¿Qué queda hoy de esa filosofía política maldita, de esa cosmovisión disruptiva y aparentemente caída en desgracia? ¿Qué es lo que hace que Linera se auto-denomine “marxista” en el siglo XXI?

Para empezar, podemos referirnos a una cuestión temporal: Linera comienza a estudiar en la Universidad Nacional Autónoma de México a comienzos de los años '80, una década en la que en América Latina comienzan a darse las denominadas “transiciones” de los regímenes autoritarios a la democracia. Sus producciones y su militancia se forjan

pues bajo la penumbra de la pérdida de una generación y en los albores del momento neoliberal que llegaría con fuerza a la región en la década siguiente. Empero, y más allá de no haber sido parte de las “grandes luchas” y de las “terribles derrotas” de aquellos momentos (años '60, '70 y primeros '80), Linera expresa: “vi los escombros aún humeantes de esas grandes batallas, sin quedar obnubilado por la derrota” ([2021] 2022: 36).

Sin ahondar en grandes análisis ya realizados acerca la recepción e interpretación del marxismo en América Latina<sup>34</sup>, es importante señalar que esa no-obnubilación por la derrota que se indica en la cita anterior implica una pregunta por la teoría marxista en Bolivia y en América Latina. Es más: ese interrogante incluye también una pregunta por los procesos de subjetivación política en Bolivia (Parodi, 2020). En este sentido, Linera (2008) reflexiona sobre la distancia del marxismo boliviano (y también latinoamericano) con respecto al mundo indígena y campesino; una distancia que se construyó en base a cuatro desencuentros fundamentales, en base a cuatro visiones de la historia y de la sociedad que lejos de acercar a ambos los apartó y en algunos casos los enfrentó. Estos cuatro desencuentros son los siguientes: 1) una visión lineal y teleológica de la historia que asociaba el mundo indígena a un mundo “no tradicional” y lejano al capitalismo por el que necesariamente debía transcurrir una sociedad para llegar al comunismo; 2) una lectura que suponía que buena parte de los campesinos indígenas eran, en esencia, “pequeños-burgueses”; por ende, sus luchas no presentaban ningún valor histórico progresivo; 3) una visión de la comunidad agraria campesina como un “arcaísmo retrógrado” sin ningún tipo de potencialidad; 4) un desencuentro basado en la manera en la cual el marxismo latinoamericano abordó el tema de las identidades culturales y nacionales al interior de los Estados, desinteresándose por la diversidad lingüística, cultural e histórica de las sociedades latinoamericanas.

Para nuestro autor, estos cuatro desencuentros construyeron las condiciones de posibilidad para generar, durante buena parte del siglo XX, “un movimiento indígena-campesino que no solamente reivindicó los temas de identidad cultural y de movilización política y de autogobierno indígena, sino que (...) lo hizo enfrentando a los propios marxistas [y] criticando a la propia izquierda marxista latinoamericana” (2008: 113). Más

---

<sup>34</sup> Al respecto véase, por ejemplo: Aricó, J. (2010). *Marx y América Latina*. Buenos Aires, FCE; García Linera, A. (1991). *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista* (Vol. I). La Paz, Ofensiva roja.

allá de que Linera menciona algunas excepciones<sup>35</sup> dentro de la tradición marxista latinoamericana, resulta evidente que el ex vicepresidente intenta colocar sus esfuerzos teóricos y prácticos en poner en diálogo estas posturas. Su observación de la historia contemporánea de Bolivia, sus recorridos militantes y su propio deseo de abonar a un proceso emancipatorio lo han llevado a preguntarse por aquel sujeto social condenado al descarte histórico-conceptual por parte del marxismo. Dice Linera:

¿cómo entender, cómo comprender la historia, la existencia, la fuerza, el futuro de este poderoso sujeto social que entraba a las puertas de la historia sin pedirle permiso a nadie, incluso diferenciándose de la propia clase obrera, distanciándose de ella? Había que romper con un cascarón marxista heredado; había que romper con las lecturas que venían de los partidos y de la academia respecto de la clasificación de “pequeño-burgueses”, y este tema esquivo al marxismo oficial de lo nacional, de lo identitario, de lo étnico. Desde entonces, lo que hicimos fue buscar herramientas auxiliares, aferrarnos a un tronco. Había que escarbar ese tronco, había que depurarlo de las lecturas clásicas (casi de manual), que nos clasificaba el mundo y que buscaba que la realidad se acomode a la clasificación del mundo antes de que la clasificación sea una manera de entender el mundo. Había que desembarazarse de falsas lecturas, de lecturas parciales. En ese sentido, había que hacer un regreso al marxismo ([2015] 2022: 144-145).

¿Cómo debería ser entonces ese regreso al marxismo que permitiera encontrar algunas luces para clarificar lo que estaba frente a los ojos de todos? Campesinos-indígenas, naciones, etnicidades, que no eran “pequeños-burgueses”, que no eran esclavos y que no eran siervos. Esos sujetos, dice Linera, constituían una “comunidad”. Por ello, nuestro autor emprenderá la que será una tarea central de su obra: buscar el problema de la nación en los textos<sup>36</sup> de Marx, releerlo en un momento de derrota del marxismo a nivel global y, en el terreno político, buscar “otro Marx” (por intermedio de Mariátegui) para “dar cuenta de que es la autodeterminación de los pueblos la que puede doblar a su favor el devenir de la historia” (Parodi, 2020: 444). Linera se distancia así de aquella izquierda boliviana que parecía esperar pacientemente el devenir lineal de la historia y la maduración de las contradicciones en las relaciones de producción y las fuerzas productivas, para construir una lectura diferente. Se trata de un pensamiento que parte de una reconstrucción del marxismo desde sus fuentes pero que se abre a herramientas auxiliares provenientes de otros saberes y conocimientos. El propio Linera lo afirma:

---

<sup>35</sup> Fundamentalmente, José Carlos Mariátegui, Tristán Maroff y, en un registro diferente, René Zavaleta Mercado.

<sup>36</sup> La relectura de Marx no solo debía incluir los textos clásicos del filósofo. Para Linera, “había que (...) leer otra vez *El capital*, los *Grundrisse*, los *Manuscritos* 1861-1863, los textos de Marx sobre la India, China y las guerras coloniales, leer sus apresuradas y cada vez más enigmáticas reflexiones sobre la comunidad (primero en los *Grundrisse*, luego en los textos etnológicos de los últimos veinte años antes de morir, en las cartas, enigmáticas hasta el día de hoy, a Vera Zasúlich)” ([2015] 2022: 145).

en mis textos, sin ningún tipo de complejo, puedo atravesar Hegel, puedo irme a Bourdieu, puedo regresar a Gramsci, me puedo ir a Weber, puedo regresar a la etnohistoria, puedo revisar documentos de etnografía del siglo XVI, regresar a Lenin, buscando siempre herramientas que se articulen en torno a un tronco duro del marxismo. ¿Cómo calificar a ello? Yo pensaba: un tipo de *marxismo situacional* ([2015] 2022: 145).

Esta diversidad teórica y disciplinar a la hora de construir un pensamiento es algo característico de toda su obra. El “marxismo situacional” involucra, antes que nada, un “tronco” cuya dureza se resguarda en un corazón marxista<sup>37</sup>. Ahora bien, ese marxismo es un marxismo embebido de particularidades nacionales; un marxismo teñido de aimaras y quechuas que destaca el potencial de lo plebeyo a la hora de pensar en los procesos de subjetivación política. De esta manera, el ex vicepresidente de Bolivia entiende que recuperar críticamente y actualizar el legado de Marx es una tarea “inherente a la reinención de una alternativa civilizatoria asumiendo que la pulsión revolucionaria es la condición de existencia del marxismo sin la cual deviene en materia inerte” (Bini, 2021: 6). Por esto en Bolivia, para nuestro autor, es imposible ser marxista sin ser indianista, así como tampoco se puede ser un indianista consecuente si no se es a la vez marxista.

Linera, como veremos a lo largo de este capítulo, se centrará en comprender en profundidad los procesos sociales, visibilizando sus límites y sus contradicciones. Estudiar la sociedad en su complejidad, en sus fundamentos internos y en sus posibilidades políticas, es un camino táctico que él elige en pos de potenciar (a partir de esas contradicciones y limitaciones) lo *común*. Allí reside el corazón de su brújula marxista, actualizada una y otra vez en permanente prueba con la coyuntura, pero siempre ubicada con un espíritu de paciente comprensión para potenciar y transformar su realidad.

De este modo, observamos que Linera se posiciona teóricamente sobre un corpus de la filosofía de la praxis y la repone en el lugar del “horizonte insuperable de nuestro tiempo”. No porque Marx (y sus continuadores) haya dicho todo, sino por el hecho de que su enfoque teórico conserva una potencia para impugnar el actual orden de cosas y establecer, a la vez, ciertas guías para la práctica política (Bini, 2021: 6). Siempre desde el marxismo y rechazando cualquier prefijo que lo catalogue como “pos-marxista”, esas guías para la práctica política que nuestro autor pretenderá componer en sus diferentes producciones se nutrirán de la crítica, de las tensiones creativas y de la esperanza, siempre presente, de abrir caminos hacia nuevas posibilidades y nuevos horizontes.

---

<sup>37</sup> Para Linera, el marxismo puede entenderse como una “crítica radical de lo existente” que lejos está de ser un recuento litúrgico de lo escrito en el pasado. Es, antes que nada, una crítica insuperable de la realidad del tiempo ([1999] 2009: 71).

## **II) La crítica del neoliberalismo y la ideología de la globalización**

Algunas líneas más arriba hemos indicado la “potencia” de la teoría de Linera, dada por la capacidad productiva realizada en cada ejercicio creativo de lectura. Ahora bien, en relación al concepto de “neoliberalismo” pareceríamos estar frente a una paradoja: Linera utiliza el concepto de manera recurrente en sus escritos y conferencias, pero no nos brinda una definición sistemática de lo que entiende por “neoliberalismo”. Lejos de quedarnos en este dilema, creemos que este hecho paradójico puede interpretarse como un rasgo más de la potencia de su teoría. Veamos por qué.

Una primera cuestión a señalar es que las reflexiones de nuestro autor están, como hemos dicho, atravesadas por situaciones ligadas al momento actual. Linera entabla un diálogo permanente con la coyuntura y por ello sus pensamientos entrecruzan teoría y praxis política bajo la pregunta leninista (siempre presente) del *qué hacer*. En este sentido, es posible analizar sus reflexiones caracterizándolas con una idea de plasticidad, lo cual implica acercarnos a sus escritos con la advertencia metodológica de que allí encontraremos diferentes “capas de sentido” que emplea (tácitamente) para referirse a un mismo tema. Por este motivo, en este apartado nos centraremos en la crítica que Linera hace a lo que él entiende por “neoliberalismo” y posteriormente, en el apartado siguiente, añadiremos a la reflexión sus análisis sobre el “sentido común” y la lógica relacional de la dominación, entendiéndolos como aportes que complejizan la definición inicial del concepto.

En relación con lo señalado en el párrafo anterior, es posible afirmar que Linera lleva a cabo una “crítica” del neoliberalismo. Pero es menester aclarar que la idea de “crítica” no la entiende como una descalificación. Al contrario, criticar algo es

tomar muy en serio ese “algo” para ver su composición, sus fisuras, sus limitaciones y, a partir de ello, [trazar] posibles cursos de acción. Y eso es precisamente lo que hicimos al estudiar la estructura estatal neoliberal, las relaciones económicas, las emisiones hegemónicas, las estructuras de dominación y, también obligatoriamente, la estructura de las fuerzas populares, sus transformaciones, las limitaciones emergentes en ciertos sectores, las potencialidades abiertas por otros ([2021] 2022: 38).

La crítica entonces aparece como una herramienta constitutiva a la que Linera recurre para examinar un “algo” y diagramar un curso de acción. Este ejercicio lo llevará a preguntarse por determinadas aristas del neoliberalismo, por sus condiciones de emergencia y por sus innovaciones, considerando las particularidades históricas de su

composición. En otras palabras, la crítica del neoliberalismo que nuestro autor llevará a cabo será una crítica marxista situada, que piensa y actúa en y desde América Latina.

Según Linera, en los años '80, '90 y principios de los 2000, el neoliberalismo se instaló como “un orden de la economía, como un orden mental y como una manera de organizar la distribución de la riqueza” ([2012] 2022: 250). En este sentido,

el neoliberalismo fue (lo que un buen autor<sup>38</sup> llama) “acumulación por desposesión”. No es que el neoliberalismo generó riqueza. No es que el neoliberalismo se presentó ante el mundo como una opción técnica, productiva, que generó riqueza y produjo mercancías. No. Ante todo, el neoliberalismo fue un mecanismo muy sofisticado (con implicancias políticas y culturales) para usurpar y expropiar riqueza que ya estaba ahí: riqueza colectiva ([2012] 2022: 250).

Se trata pues de la expropiación de una riqueza que ya existía. Por ello, el mecanismo de desposesión y usurpación que puso en práctica el neoliberalismo apuntaba directamente a la riqueza que ya había sido producida de modo colectivo. El despojo neoliberal se produce así gracias a la privatización de un patrimonio y a la reasignación geopolítica de su usufructo.

Retomando la cita anterior –el neoliberalismo en tanto “orden de la economía”, “orden mental” y “modo de organizar la distribución de la riqueza”–, y más allá de la caracterización económica que veremos a continuación, nos interesa subrayar el carácter *ampliado* de su definición. Dicho de otro modo, Linera no entiende al neoliberalismo únicamente como un orden de la economía (basado en las cuatro características que destacaremos líneas abajo) o como un modo de apropiarse de la riqueza colectiva, sino que deja un espacio para reflexionar acerca de sus otras implicancias. No todo será privatización de empresas públicas o financiarización de la acumulación; hay algo más, un *algo* que es necesario problematizar: esa es la búsqueda que, según entendemos, nuestro autor intentará llevar a cabo –en otra capa de sentido– refiriéndose por un lado a la “ideología de la globalización” y por otro a la construcción de un “sentido común” dominante.

En resumen, tenemos entonces una concepción del neoliberalismo como “orden de la economía” por un lado y como “orden mental” por otro, dos dimensiones que por supuesto

---

<sup>38</sup> Linera se refiere aquí a David Harvey, quien en el año 2005 realizó una genealogía del neoliberalismo entendido como la construcción de un arma de consenso ideológico y de un instrumento de gestión macroeconómica y de ordenación microeconómica de la empresa y el Estado. Para Harvey, el neoliberalismo operó como una contundente y articulada respuesta de las clases dominantes globales para disciplinar y restaurar los parámetros de explotación considerados “razonables” tras las luchas revolucionarias y de liberación que ocurrieron tras la Segunda Guerra Mundial. Véase Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid, Akal.

se interrelacionan. En relación a la primera, a partir del análisis de las transformaciones que el neoliberalismo produjo en Bolivia desde sus inicios<sup>39</sup>, Linera ([2012] 2022: 250-251) sistematiza cuatro características fundantes de este sistema que se han repetido (con variantes) en otros puntos de América Latina. A continuación, las detallamos brevemente:

1. *Privatización de lo público y estatal.* Se trata de la expropiación y privatización de lo público estatal, en particular, de las empresas públicas de diversos rubros estratégicos (hidrocarburos, líneas aéreas, ferrocarriles, entre otros). Incluso, en Bolivia, se llegaron a expropiar recursos públicos y riquezas no-estatales pero de carácter público (como el agua).
2. *Externalización del excedente económico.* América Latina pasó a ser una región que no sólo exportaba materias primas (como a fines del siglo XIX y comienzos del XX) sino también ganancias empresariales.
3. *Financiarización de la acumulación.* Las principales ganancias no se dieron por la renovación tecnológica, por el descubrimiento de nuevas maquinarias o conocimientos productivos, sino fundamentalmente por la especulación financiera que generó réditos exorbitantes.
4. *Explotación laboral a través de la flexibilización.* Se generalizaron formas de contrataciones flexibles, capaces de realizar distintas funciones, sin prestaciones sociales ni garantías laborales.

En relación a la segunda dimensión, queremos señalar que Linera vincula al neoliberalismo en tanto “orden mental” con la globalización como proyecto político y proyecto de sociedad. La globalización para él se sustenta en una ideología y en un horizonte cuyos componentes son: a) la “des-democratización” de la política (concentrando la política en las élites partidarias y fomentando una sociedad desmovilizada); b) la neutralización de las “clases peligrosas” vía un castigo al sindicalismo; y c) un tipo de “imperialismo cultural” a partir de la irradiación de una cosmovisión particular al resto del mundo ([2017] 2022: 345). De esta manera, estos tres componentes conforman el núcleo político y económico fundamental de lo que Linera entiende por globalización asociada al neoliberalismo. El régimen neoliberal, a diferencia de los antiguos sistemas de dominación, afecta “el propio espíritu, la propia voluntad de la

---

<sup>39</sup> Un punto ineludible de lo que Linera entiende como el comienzo de la etapa neoliberal en Bolivia es el Decreto 21060 del entonces Presidente Víctor Paz Estenssoro en el año 1985. Dicho Decreto ponía en práctica muchas de las políticas que luego conformaron el denominado “Consenso de Washington para América Latina”.

sociedad. Es un régimen económico, político y cultural pero fundamentalmente es un régimen social que ha *abatido* el alma<sup>40</sup> de las sociedades” ([2014] 2022: 523-524)<sup>41</sup>.

Ese proyecto político, esa ideología de la globalización, se presentó a nivel global entrelazada con la famosa idea de F. Fukuyama acerca del “fin de la historia”. Linera lo explica con detalles, cuando expresa que

hasta el año 2000 todo predecía que el fin de la historia había llegado, que todos éramos emprendedores, que si seguíamos entregando más materias primas a los extranjeros, ellos iban a hacer gotear dinero y poco a poco íbamos a ser ricos, más blancos y más rubios. Y de pronto todo eso se cayó. Pero no fue por milagro que eso se cayera ([2015] 2022: 164).

En este sentido, el derrumbe de la idea hegemónica de la globalización como “fin de la historia” implicó también una puesta en crisis de su “ideología”. Para nuestro autor, aquella idea de la globalización como horizonte político-ideológico capaz de encauzar las “esperanzas colectivas” hacia un único destino que permitiera realizar las expectativas de bienestar, estalló por los aires en los primeros años del siglo XXI (2020: 93). El no-milagro que provocó la caída de esa expectativa fue, ni más ni menos, un producto de la acción colectiva de las “clases populares” víctimas del régimen neoliberal. En Bolivia particularmente Linera situará a las llamadas “guerra del agua” y “guerra del gas” como dos acontecimientos fundantes no sólo de la puesta en cuestión del neoliberalismo en tanto orden económico y orden moral, sino también de la emergencia de aquel sujeto indígena-campesino olvidado en el fondo de la historia.

Recapitulando, hemos visto entonces que para Linera el concepto de “neoliberalismo” se refiere fundamentalmente a cuestiones económicas y a un modo específico de apropiación de la riqueza colectiva basado en la “acumulación por desposesión”, pero que incluye también aspectos de “orden moral” relacionados a una ideología específica (la de la globalización). Es esta segunda característica, mucho más sociológica que económica a nuestro entender, la que configura aquella otra capa de sentido que señalábamos más arriba y sobre la cual ahondaremos en el siguiente apartado.

Para finalizar, y si bien nos centraremos en este tema hacia el final del capítulo, es importante mencionar que nuestro autor está convencido de la importancia de la lucha política en el plano de los idearios y de los horizontes: de hecho, Linera cree que América Latina durante la primera década del siglo XXI pudo levantar frente al ideario neoliberal

---

<sup>40</sup> Linera parece realizar aquí una referencia tácita a la famosa frase que dijo alguna vez Margaret Thatcher: “La economía es el método, pero el objetivo es cambiar el corazón y el alma”.

<sup>41</sup> El énfasis es nuestro.

otro horizonte “creíble, palpable y realizable, capaz de contener las expectativas y las ansias individuales y colectivas de las clases populares” (2016: 15-16), es decir, supo combinar la acción de demostración de una falsedad con una lucha política por un nuevo horizonte de sociedad. Empero, Linera es consciente de que los tiempos han cambiado y la contemporaneidad presenta nuevas complejidades:

estamos viviendo un proceso de turbulencia global en el que las certidumbres del *fin de la Historia* han finalizado, es el momento del fin del *fin de la Historia*, el destino ineluctable de las sociedades, no había sido tan ineluctable y algo está en entredicho, no se sabe por dónde vamos a ir, (...) y en medio de ese escenario, no hay un sentido compartido de la historia y cuando no hay un sentido compartido de la historia, es el inicio de la historia, porque si algo caracteriza a la historia justamente es la incertidumbre, la incertidumbre de las cosas, cuando ya se sabe lo que va a suceder con la historia, ya no hay historia, es el *fin de la Historia*; cuando no se sabe qué va a pasar es el inicio de la historia (2020: 108).

Frente a este momento de pérdida de certidumbres, en el que vemos surgir un “neoliberalismo recalentado y *zombi*” que no propone un horizonte de futuro y que pretende ir a los “manotazos con la historia” (2022: 61), Linera se concentra, en sus producciones más recientes, en aquella faceta del neoliberalismo que muchas veces se soslaya en detrimento de análisis economicistas: nos referimos concretamente a los debates acerca del “sentido común” dominante y la producción de “normalidad” en una sociedad.

### **III) El “sentido común” y la lógica relacional de la dominación**

Para Linera, antes que las victorias políticas y/o militares de un proceso transformador o revolucionario se necesita una “victoria cultural”, esto es, una victoria de significados y esquemas orientadores del futuro, una “victoria moral sobre el adversario que convierte la carencia social, la frustración colectiva y la necesidad diaria, en una voluntad general que apunta a un horizonte que se apodera de las pasiones del pueblo” (2016: 16). Con una clara inspiración gramsciana, nuestro autor nos invitará a problematizar las condiciones tácticas de posibilidad para el triunfo de un proceso transformador. Desde un registro coyuntural, es posible advertir que la historia contemporánea de Bolivia y de América Latina le han enseñado que no basta solamente con ganar una elección presidencial; incluso, no basta con redistribuir la riqueza o ampliar la capacidad de consumo de las grandes mayorías. Es necesario acompañar estas acciones con una “narrativa cultural”, con una nueva manera de representar, orientar y actuar en el mundo.

Para problematizar este asunto el ex vicepresidente recurre a la sociología de la dominación de Bourdieu y a sus análisis acerca de la vinculación entre las estructuras objetivas y la interiorización subjetiva. ¿Qué implica esto? Que existe un *acople* entre las posibilidades objetivas y las expectativas que las personas hacen de sus posibilidades que produce una inclinación a escoger y desear –por voluntad propia– aquello que esas “estructuras materiales de dominación” (2023: 16) necesitan para reproducirse. Este acople se realiza a través de los efectos que Bourdieu (1984) engloba bajo el concepto de “habitus” que, como hemos mencionado en el capítulo 1, implica el ajuste y la incorporación de las estructuras objetivas en los agentes sociales, traducidas en una determinada manera de percibir, apreciar y actuar frente a lo que nos rodea. Dicho con otras palabras, ese acople también puede explicarse a partir de la coherencia recurrente que Bourdieu encuentra entre las *posiciones* objetivas de los agentes y las *disposiciones* subjetivas.

Para Linera, en momentos de “estabilidad social” (es decir, durante la enorme mayoría del tiempo), se produce este acople junto a una correspondencia entre el funcionamiento del mundo institucional (gobierno, parlamento, sistema judicial, uso del dinero, etc.) por un lado, y el comportamiento individual de los individuos, con sus acciones y expectativas respecto a la utilidad de esas instituciones, y la previsión del modo en que se comportarán en el tiempo, por otro. En este sentido, “hay reproducción regular del orden de una sociedad (...) porque las personas cotidianamente se comportan y actúan según las preponderantes disposiciones innatas para actuar que han aprendido y somatizado de ese orden a lo largo de toda su vida” (2023: 23). De este modo, la reproducción del orden social ocurre porque las personas modulan sus expectativas subjetivas al campo objetivo de “posibles” más visibles que tienen frente a ellos. Es decir, “tienen un *sentido común*, convertido, a fuerza de repetición y prueba, en sentido ‘innato’ del funcionamiento del mundo, ligado a la razón y la lógica de las instituciones dominantes y dirigentes que sostienen el orden conservador del mundo” (2023: 24)<sup>42</sup>.

Linera toma en consideración una gran literatura<sup>43</sup> acerca del origen, historia y usos del concepto “sentido común”, pero sobre todo elige recuperar los aportes e investigaciones de Marx sobre las representaciones mentales capaces de producir y sostener las relaciones sociales objetivas, y las de Goffman y Birdwhistell sobre la gramática y sintaxis

---

<sup>42</sup> El énfasis es nuestro.

<sup>43</sup> Algunos de los trabajos que cita son: Nun, J. (2015). *El sentido común y la política*. Buenos Aires, FCE; González de Luna, E. (2004). *Filosofía del sentido común. Thomas Reid y Karl Popper*. México, UNAM; y Crehan, K. (2018). *El sentido común en Gramsci. La desigualdad y sus narrativas*. Madrid, Morata.

del movimiento corporal<sup>44</sup>. Con estos antecedentes, nuestro autor define al “sentido común” como

el conjunto compartido de criterios prácticos, razones lógicas, construcciones gramaticales, juicios y prejuicios absolutamente evidentes, que no necesitan filtro reflexivo previo, con los que las personas absorben el mundo inmediato, se ubican en él, lo nombran y lo juzgan. Es la gramática de sentido de lo social, con la que estas se sitúan y actúan en el mundo (2023: 28-29).

Por ello, el sentido común para Linera no es sólo una manera de entender la realidad social, sino que también es una forma de desenvolverse en ella. No es únicamente un conjunto de prohibiciones que limitan tal o cual acción individual, es mucho más: es una certeza, un grupo de verdades que se presentan como incuestionables.

Asimismo, nuestro autor habla de una “lógica relacional de la dominación” que lleva a que en el sentido común de las clases dominantes exista un espacio para las clases dominadas, ocupado desde posiciones dominadas (2023: 33). Esto implica que el sentido común dominante adecúa los esquemas de percepción y ubicación subjetiva en el mundo según la posición objetiva. Pero, dice Linera, existe un “espacio de intersección” entre el sentido común de las clases dominantes y el de las clases dominadas: aquel en el que la relación de dominación está instituida como una arquitectura conceptual de lo superior e inferior en los modos de representar, de verbalizar y de desplegar el aparato de gestualidades sociales. De esta manera, el sentido común dominante es “el común sentido del mundo que tienen todos los miembros de una sociedad y, por tanto, lo que la mantiene cohesionada a largo plazo por la fuerza de la imaginación, de las narrativas y de los gestos de los cuerpos” (2023: 34). El hecho de compartir espacios y aspectos del sentido común entre las clases sociales posibilita la dominación y la supremacía de un sentido común por sobre otros.

Por otro lado, es importante señalar que para Linera el sentido común dominante tiene una “historia”: lleva en sí las huellas de las disputas materiales, de las resistencias y del desplazamiento de posiciones a lo largo del tiempo. Por eso, la construcción y consolidación de un sentido común conlleva también una constante lucha política. En este sentido, queremos subrayar un componente particular del sentido común (de los cuatro)<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Los aportes e investigaciones de los tres autores mencionados se encuentran en: García Linera, A. (2023). *La comunidad ilusoria*. Buenos Aires, Sudamericana, pp. 27-28.

<sup>45</sup> Los tres componentes restantes son: 1) preceptos lógicos (el modo de conocer, ubicarse, nombrar y organizar el mundo inmediato); 2) preceptos instrumentales (la aplicación de la naturaleza predictiva del pensamiento humano dirigida a la

que Linera menciona): el componente del “horizonte predictivo”. Este representa un conjunto de hipótesis acerca de cómo funciona la realidad, resultante de experiencias pasadas que permiten a los individuos desplegar sus movimientos corporales, organizar sus actividades inmediatas y establecer esperanzas a mediano plazo. Es “tanto la manera de imaginar una narración de acciones en el tiempo para alcanzar una meta como la imaginación de una forma de funcionar del mundo en el que se busca intervenir eficazmente para alcanzar el objetivo deseado” (2023: 51). El neoliberalismo, por ejemplo, pudo irradiarse como un modelo planetario porque, en momentos de crisis económica y política del Estado de Bienestar, se presentó como un horizonte certero para resolver los problemas y las aflicciones que la sociedad atravesaba (inflación, falta de crecimiento económico, sistemas laborales rígidos y repetitivos, entre otros).

Si, entonces, el horizonte predictivo opera como un “monopolio de la certidumbre sobre el porvenir creíble de una sociedad” (2023: 52), la lucha por su administración será, en esencia, una lucha político-cultural de vital importancia para un proyecto político que se pretenda transformador. Y esa lucha, sedimentada durante grandes períodos de tiempo, manifiesta toda su importancia en aquellas situaciones de crisis de las narrativas que previamente ordenaban las expectativas sociales. Para Linera,

hay momentos excepcionales de la sociedad en los que la pasividad del tiempo histórico se detiene, en que la rutina social se fractura y las personas están dispuestas a modificar actitudes, a revocar creencias, a ubicarse de una manera distinta en el orden de las jerarquías, a reescribir su sitio en las narrativas (2023: 65).

Son esos momentos de crisis sociales –que son, también, “crisis cognitivas”– los que debilitan aquellos aspectos del sentido común dominante a la par que potencian otros anteriormente velados y, en ocasiones, llegan a sustituir de manera vertiginosa determinados componentes. Empero, Linera es enfático al advertir que

sin el resquebrajamiento de componentes conservadores del sentido común dominante, sin la parálisis del horizonte predictivo prevaleciente y la emergencia de uno nuevo capaz de capturar las esperanzas colectivas movilizadas de las clases populares, las frustraciones sociales pueden fragmentarse en sufrimientos individuales o, lo peor, desencadenar restauraciones conservadoras que legitimen feroces autoritarismos y brutales pérdidas de derechos (2023: 69-70).

---

elección de medios para obtener ciertos fines); 3) preceptos morales (el conjunto de valoraciones y experiencias emotivas con la que los individuos conocen subjetivamente el mundo) (2023: 42-60).

Esta advertencia configura un mensaje situado en la contemporaneidad que entremezcla un análisis estructural del sentido común con una situación coyuntural. En este “tiempo liminal” que vivimos, en el que se observa una profundización de la crisis de la democracia liberal y representativa, se develan muchos aspectos de la constante disputa por el sentido común, y diversos actores pugnan por movilizar su horizonte predictivo, por construir una esperanza de futuro. Por todo esto, el sentido común tal como lo entiende Linera opera como una parte constitutiva de la realidad social que nunca desaparecerá pues forma parte de la realidad humana, de nuestra capacidad de organizar la vida alrededor de creencias y símbolos para representar y actuar en el mundo (2023: 82-83).

#### **IV) El “tiempo liminal” y la crisis actual de la democracia liberal**

Tal vez uno de los principales y más recientes aportes de Linera son sus reflexiones acerca de la crisis actual de la democracia. Basta tan solo una mirada a los títulos “catastróficos”<sup>46</sup> de diversas publicaciones académicas y teórico-políticas para apuntar que vivimos “tiempos infértiles para la democracia” (2024: 25). Pero, cabe la pregunta: ¿cuál democracia es la que está en crisis, sobre cuál democracia recaen estos apesadumbrados diagnósticos?

Linera opina que no hay una verdadera democracia en la cual mirarse de manera inequívoca; “lo que hay son democracias múltiples, diversas, que tienen en común la búsqueda del ejercicio de la soberanía por parte del pueblo y la ilusión respecto a que cada una de ellas es la mejor forma de esa soberanía” (2024: 28). Esta diversidad resulta pues un “producto provisional de intersubjetivaciones” entre distintas correlaciones de fuerzas. Por ello, nuestro autor está convencido de que la fuerza “apodíctica” que durante varias décadas tuvo la definición liberal de democracia se sostuvo, más que en una lógica argumental de sus defensores, en una lógica práctica de existencia institucional imbricada en la expansión del libre comercio y la globalización (2024: 31).

Retrocedamos algunos pasos: para Linera, la democracia liberal y representativa funciona como un conjunto socialmente aceptado de valores y normas que enmarcan las disputas políticas, y compone así un horizonte predictivo para las clases sociales (2024: 39). Si esto se da en un marco de crecimiento económico, con un mínimo de avances en el bienestar colectivo, se permite que las elites políticas compitan dentro de un espacio de expectativas compartidas (capitalismo de Estado entre los años 1940 y 1970,

---

<sup>46</sup> “Desencanto democrático” (Pzewrosky, 2022), “regresión democrática” (Piketty y Cagé, 2023), “crisis del capitalismo democrático” (Wolf, 2023), “cómo mueren las democracias” (Levitsky y Ziblatt, 2018), entre varios otros.

neoliberalismo entre 1980 y 2005). Sin embargo, cuando la expansión económica tropieza y cuando la necesidad de recortar derechos sociales se requiere para mantener un “equilibrio fiscal” (como sucede en la última década en las algunas democracias de Occidente), “todas las perversiones internas y los límites que engendra el liberalismo explotan y desde el interior mismo del individuo estallan otros ‘pueblos’, otros vínculos de sociabilidad activa que desenmascaran los límites de la autosuficiencia del solitario ciudadano liberal” (2024: 40). Pensar esos límites será para Linera una tarea crucial en pos de alcanzar una comprensión de la crisis actual de la democracia liberal, y de analizar esta crisis en el marco de lo que denomina el “ocaso” del neoliberalismo.

En este sentido, Linera menciona tres límites de la democracia liberal y representativa que a continuación detallamos brevemente:

1. *La democracia liberal como obstáculo epistemológico.* Para Linera, el liberalismo político construye un tipo de “pueblo” sujeto a prerrogativas: es un individuo aislado, autosuficiente, que se hace a sí mismo y que es portador de preferencias personales susceptibles de ser contabilizadas mediante el voto (2024: 40). Esta construcción convive, en ciertas ocasiones, con un “momento democrático de la plebe en acción” que reorganiza el sentido del mundo y transforma el orden de lo decible, de lo posible y lo inaceptable. Pero la democracia liberal no puede comprender esta realidad porque funciona con una “ceguera epistemológica para dar cuenta de esta reverberación molecular de la sociedad, de su visibilización psíquica” (2024: 44)<sup>47</sup>.
2. *La igualdad como falacia.* Linera subraya las jerarquías étnicas, de clase y de género para pensar la igualdad que ofrece la democracia liberal, y remarca también las abismales diferencias en las condiciones materiales de ejercicio de los derechos que se ofrecen. La llamada “igualdad de oportunidades” encubre estas jerarquías, demostrando una complicidad estructural entre poder económico y poder político. La acción colectiva y el protagonismo social, otra vez, aparecen como instauradores de un nuevo principio plebeyo de igualdad (2024: 57) que apunta a ampliar los espacios de democratización de la política.
3. *Tendencia creciente a la oligarquización del poder.* A la hora de señalar este límite, Linera efectúa un análisis a partir de la combinación entre la democracia como “método político” y como “competencia por el caudillaje” (Schumpeter, 1984) y la “ley de hierro

---

<sup>47</sup> Un ejemplo palpable de esta “ceguera epistemológica” es, para Linera, el uso del calificativo “alienígenas” que la esposa del entonces Presidente de Chile (Sebastián Piñera) utilizó para referirse a las movilizaciones populares que estallaron en 2019 en aquel país (2024: 45).

de la oligarquía” (Michels, 2003). Esta combinación le sirve para hacer extensiva la inevitable “oligarquización” de las formas políticas partidarias y sindicales hacia todo el Estado democrático-liberal.

La democracia liberal y representativa, luego de la caída de la Unión Soviética, se presentaba ante el mundo como el “glorioso destino final del progreso de la humanidad” (2024: 70). El neoliberalismo asociado a este tipo de democracia era el presente y el futuro, frente al cual no cabía otro camino que la aceptación. Sin embargo, la experiencia histórica reciente dista mucho de los pronósticos que se arrojaban en el mundo occidental a comienzos de la década de 1990. En esta línea, para Linera es posible identificar tres “agravios” que la democracia produjo en el último tiempo; agravios que dan cuenta de la crisis de un tipo específico de democracia, pero también de las posibilidades y la potencia política que otros principios de democratización han demostrado.

Un primer agravio de la democracia es el “agravio a la plebe”: el desencanto que en ciertos sectores se produce con la democracia liberal tiene un fundamento material, basado en la imposibilidad de democratizar la riqueza. Dice Linera:

si la democracia liberal no resuelve los temas que agobian a las sociedades, es inevitable que las personas asuman la democracia como un agravio y busquen otras opciones de organización política que les devuelvan las esperanza en mejores condiciones de vida (2024: 73).

Nuestro autor parece estar pensando aquí en aquellos límites del “progresismo” latinoamericano, límites que se tradujeron en rechazos electorales de las mayorías populares en varios países. El mismo pueblo que había experimentado en carne propia el maltrato y el empobrecimiento neoliberal, y que había apoyado a los progresismos durante un gran lapso de tiempo, deja de hacerlo y se vuelca hacia otras opciones más conservadoras. ¿Por qué? Porque “si el progresismo que llega al gobierno prometiendo bienestar (...) no cumple lo que prometió o empeora las condiciones de vida de las clases populares, lo que se produce inicialmente es un colapso cognitivo de las adhesiones y esperanzas” (2024: 76). Y dejando traslucir una concepción de democracia indisoluble de la idea de “igualdad” (tal como veremos en el siguiente apartado), Linera nos brinda una reflexión para comprender el desencanto democrático actual y las derivas autoritarias que presenta esta nueva etapa neoliberal:

No es que el pueblo se haya vuelto neoliberal ni que anhele perder los derechos conquistados a lo largo de siglos, pero si la democracia y el progresismo no significan avances en términos de

igualdad material y social, la búsqueda de otras opciones individualistas y autoritarias está servida (2024: 77).

Por otro lado, la contracara del “agravio a la plebe” la encontramos en el “agravio a los privilegios” que se presenta, ni más ni menos, como una reacción a la igualdad. Para Linera, la propia ampliación sustantiva de la democracia genera reacciones mezquinas basadas en la defensa de los privilegios (2024: 74). Parecería de este modo que la propia aplicación de una democratización económica basada en determinados avances en términos de justicia social despierta odios viscerales y resentimientos morales por parte de quienes viven esta ampliación de derechos como una “expropiación imperdonable de su estatus social, de sus privilegios de sangre” (2024: 83). Así, vemos como la propia democracia (en este caso, no la democracia liberal y representativa tradicional) puede, desde una práctica basada en la igualdad, devenir un agravio contra sectores históricamente privilegiados.

El tercer agravio que Linera menciona es el “agravio a los autoritarios”. Casi como un corolario de lo anterior, en este punto se considera el agravio que las políticas democráticas igualitarias representan para ciertas elites liberales. Linera se refiere aquí a aquellos grupos que piensan a la democracia como un “exceso”, a los derechos como un “exabrupto” y a la igualdad como un “insulto”. Por ello, estas “derechas”<sup>48</sup> –como las califica– son consideradas por nuestro autor no como una “excrecencia parasitaria de la democracia liberal”, sino como “la desembocadura inevitable de las aberrantes injusticias que se acumulan en el tiempo” (2024: 87).

Ahora bien, ¿qué conclusiones podemos extraer de estos tres agravios? ¿En qué está pensando Linera cuando decide analizar estos “tiempos infértiles” para la democracia liberal? ¿Por qué le interesa tanto pensar en las reacciones a la igualdad? Es evidente que hay un trasfondo en todos estos interrogantes, un hecho que hemos mencionado al pasar al comienzo del capítulo y que será la piedra angular de sus reflexiones teórico-políticas más recientes: el Golpe de Estado de 2019 en Bolivia, calificado por Linera como un “Golpe de Estado contra la igualdad” (2022: 30).

Resulta imposible analizar la contemporaneidad política latinoamericana sin considerar el acontecimiento del Golpe de Estado, puesto que señala una renovada convivencia del autoritarismo con la democracia en nuestra región. El caso de Bolivia demostró que las

---

<sup>48</sup> Para ampliar sobre este tema, véase: García Linera, A. (2023). *Seis hipótesis sobre el crecimiento de las derechas autoritarias*. Revista Jacobin. Recuperado de: <https://jacobinlat.com/2023/10/seis-hipotesis-sobre-el-crecimiento-de-las-derechas-autoritarias/>.

“derechas” es encuentran activas dentro de la democracia, y que pueden utilizar ciertos recursos institucionales disponibles (como la presencia activa en organismos regionales) para golpearla, corroerla o sencillamente desplazarla (Lesgart, 2022: 20). La intolerancia, el racismo y la violencia acumulados durante décadas se enhebraron en aquel mes de noviembre de 2019 para producir una reacción contra la igualdad<sup>49</sup> y para señalar, a todas luces, que estamos frente a nuevas formas del autoritarismo político que impulsan procesos de des-democratización.

En este sentido, aquello que hoy se caracteriza como una “incertidumbre generalizada” consiste en el ocaso del ciclo de acumulación capitalista y neoliberal, sin la presencia visible de un nuevo ciclo que pueda sustituirlo (de hecho, el Golpe de 2019 se enmarca en este clima de incertidumbre). La ideología de la globalización neoliberal como destino último de la humanidad se encuentra decrepita y agotada (2023: 201-202), y no parece vislumbrarse tampoco un nuevo pensamiento que la reemplace. El mundo atraviesa lo que en el siglo XIX Marx llamó un “espíritu de época sin espíritu” y ochenta años después Gramsci denominó el “interregno” (citados en García Linera, 2023: 205). Estaríamos frente a un

extraño pórtico del tiempo histórico en el que todos saben de dónde vienen, pero nadie tiene la más mínima idea compartida de lo que vendrá. Una época liminal que desempeña una suerte de umbral que separa un tiempo histórico cansado, sin consenso activo de la sociedad (...), de uno que paradójicamente no llega, que tampoco se anuncia, que no se sabe cómo será ni promete nada. Que pareciera no existir, dejando al mundo en la soledad de un abismo sin nombre ni límite. Es el *tiempo liminal* (2023: 205)<sup>50</sup>.

Este “tiempo liminal”, como modo de nombrar un presente ambiguo y contradictorio, produce un bloqueo del horizonte predictivo que se traduce en una “desesperante incertidumbre estratégica” (2023: 206). No hay porvenir al que aferrarse, y por ello la sociedad se sumerge en un tiempo suspendido. Antes, la arquitectura del tiempo neoliberal proponía un horizonte histórico articulado alrededor de la gratificación del esfuerzo personal y la competitividad, como pilares de un mercado global basado en la acumulación económica desenfrenada. Según Linera, “no importa cuán caóticos y discontinuos hayan sido los acontecimientos personales; la creencia compartida en que

---

<sup>49</sup> Dice Linera: “Cuando se da el golpe de Estado en Bolivia, un general va a colocar la banda presidencial a la señora [Jeanine Áñez], y lo primero que entra a la Casa de Gobierno es una Biblia y se quema la whipala. Son símbolos muy fuertes. ¿Qué está significando esto? Se están llevando la Biblia para escenificar la huida, el rechazo a los salvajes, de los cuales se piensa, como en el siglo XV o XVI, que no necesariamente tienen alma. (...) Y se quema la whipala porque se está quemando el objeto de la igualdad”. ([2020] 2022: 378).

<sup>50</sup> El énfasis es nuestro.

había un destino satisfactorio detrás del cual correr y pegar los pedazos dispersos de la vida fue una certidumbre de época” (2023: 209). Pero todo aquello parece haberse caído y nos encontramos frente a un “colapso cognitivo” sobre el futuro inminente.

¿Cuál es la consecuencia más directa de este colapso? Una descalificación de la política, porque si no hay esperanza para mover el tiempo se cancela la posibilidad de pensar siquiera en ese futuro. Esto, para Linera, “no solo da lugar a la antipolítica, que es en realidad una política contra las elites políticas, cualesquiera sean. Lo que surge también es la apolítica, el desapego a las formas de gestionar lo común, de producir porvenir” (2023: 210). Tal vez por ello surgen proyectos políticos más radicales que logran efímeras adhesiones electorales; surgen también figuras de “extrema derecha”, cada vez más autoritarias y anti-democráticas, que buscan canalizar un miedo social mediante la venganza y el castigo. Linera opina que estas derechas obtienen éxitos relativos porque ofrecen certidumbre, porque son más audaces y determinadas, y porque les es más fácil armonizar con el sentido común conservador (2023: 214) construido a lo largo de los cuarenta años neoliberales.

Pero, finalmente, hay que decir que estos momentos de “colapso cognitivo” muchas veces vienen de la mano con momentos de “aperturas cognitivas” en la sociedad. Y Linera está convencido de que la lucha política en esta etapa histórica definirá la naturaleza de un “nuevo ciclo de legitimación-acumulación” (2023: 217). El tiempo liminal, en su desasosiego inicial y en su efervescencia posterior, “es una época excepcional de creación del nuevo orden temporal de la economía y la dominación. Es, por tanto, el momento privilegiado de las políticas de transformación” (2023: 218). La pregunta por el tiempo liminal es, entonces, una pregunta para comprender las dinámicas del tiempo histórico que vivimos, pero sobre todo es un interrogante sobre las posibilidades de la política como potencia de lo *común*<sup>51</sup> para disputar los horizontes y las esperanzas colectivas de una sociedad.

## **V) La política como disputa de las esperanzas colectivas**

Hasta aquí, hemos mencionado por qué Linera se inscribe dentro de un “marxismo situacional” para lanzar desde allí su crítica tanto al neoliberalismo como a la ideología de

---

<sup>51</sup> Para Linera, “lo *común* es (...) un acto político colectivo que produce lo *común* al momento de la enunciación y la acción común, bajo alguna forma de comunidad práctica. En ese sentido, los comunes son actos colectivos de performatividad de algún tipo de comunidad de lucha o trabajo” (2023: 110), y funciona también como “un movimiento práctico de democratización expansiva del control de condiciones social-naturales de la vida colectiva de los pueblos, que toma la forma de algún tipo de comunidad” (2023: 111). Para ampliar sobre este tema, véase: García Linera, A. (2023). *La comunidad ilusoria*. Buenos Aires, Sudamericana. Cap. 2 “Lo común, lo público y el Estado”.

la globalización. Seguidamente, hemos comentado sus análisis sobre el “sentido común” y la lógica relacional de la dominación, fundamentales para comprender su idea del “tiempo liminal” y sus críticas a la democracia liberal. Llegados entonces al final de este capítulo podemos aventurarnos en analizar lo que nuestro autor entiende por “política”.

Tal como mencionábamos en el apartado anterior, Linera subraya la dimensión igualitaria de su noción de democracia. Es imposible pensar a la democracia sin la igualdad, porque la democracia es, en esencia, una construcción de igualdad, un hecho igualitario. Es más: la democracia debería ser un horizonte predictivo de bienestar y protagonismo social. Tal como afirma Linera:

Democracia, en los momentos de lealtad hacia ella por parte de las mayorías populares, fue poder comer mejor que la semana pasada sin que otros comieran peor; fue tener una remuneración laboral mejor que el mes anterior sin que otros acapararan fortunas para los cien años venideros; fue recibir una educación y salud mejores que el año anterior; fue comprobar que su trabajo y su derecho eran similares a los de los demás; fue saber que su preocupación, su dignidad y su voz cotidiana contaban a la hora de definir el destino colectivo. Es decir, fue la *ruta de la igualdad* (2023: 92-93)<sup>52</sup>.

Esta democracia sustantiva, entendida como “ruta de la igualdad”, no implica un descarte completo a la democracia liberal y representativa. Más allá de sus críticas, Linera la entiende como parte de los “artefactos políticos” que las sociedades contemporáneas crearon para organizar su vida en común, y resalta su importancia histórica frente a poderes despóticos, dictatoriales y monárquicos. De hecho, su apuesta reside en el hecho de ampliar la democracia representativa en tanto experiencia sedimentada en la sociedad hacia otras formas de democracia, que trasciendan lo normativo y lo procedimental.

En este sentido, frente a la crisis que comentábamos en el apartado anterior y en pos de recuperar una confianza colectiva y popular, Linera cree que la democracia necesita componerse de múltiples formas de participación de la plebe en acción. De lo que se trata es de “generar una operación de coexistencia decisional de cogestión y codeterminación gubernativa de varias formas democráticas, incluida la democracia liberal, y de otras que puedan emerger con el tiempo (...) [para] dar paso a la democracia como cogobierno compuesto por múltiples democracias” (2023: 96-97). Esta afirmación resume su propuesta de una “democracia compuesta”, entendida como la obra colectiva de la propia insurgencia democrática de la sociedad.

---

<sup>52</sup> El énfasis es nuestro.

Por otro lado, hay que señalar que Linera, en sus escritos contemporáneos, propone un gran desafío: desbloquear teórica y prácticamente aquello que anida en muchas de las luchas populares (Rebón, 2024). Si el tiempo liminal es una suspensión del tiempo histórico que imposibilita la construcción de certidumbres y, además, en este marco nos encontramos con claroscuros en el que aparecen los peores “monstruos” (parafraseando a Gramsci) (Torres López, 2022: 21), es una tarea ineludible construir un proyecto político capaz de conducir colectivamente las manifestaciones de descontento. Más aún si es un tiempo en el que hay una disponibilidad cognitiva puesto que “la gente puede aguantar uno, dos o tres años con el tiempo suspendido, pero en algún momento necesita aferrarse a un futuro, más o menos realista o fantasioso, pero portador de certidumbre imaginada” (2022: 62). Y esta construcción política se requiere necesariamente porque los seres humanos, para Linera, necesitamos inventar una creencia acerca de cómo será el porvenir, nuestro porvenir.

Por ello, nuestro autor señala que el progresismo latinoamericano, luego de la “primera oleada” que transcurrió durante los primeros años del siglo XXI, tiene una tarea vital, una obligación, una responsabilidad histórica: “recuperar para nuestro lado las banderas de la esperanza, porque la política es, en esencia, la conducción de las esperanzas colectivas y el Estado, como síntesis jerarquizada de la sociedad, es el monopolio de estas esperanzas” (2022: 66). La política entonces se nutre de la esperanza colectiva y necesita del Estado para llevar a cabo la realización de esas esperanzas. Pero también hay que agregar que la política se compone de esa doble dimensión democrática e igualitaria que comentábamos líneas arriba. De este modo, podríamos decir que para Linera la política es un hecho democrático e igualitario que apunta a disputar las esperanzas colectivas de una sociedad y a traducirse en un horizonte predictivo que otorgue creencias y certidumbres acerca de cómo será el porvenir.

Asimismo, a lo anterior hay que añadir un cierto compromiso ético que Linera le asigna a la política (como buen marxista latinoamericano y militante político). Ese compromiso se encuentra ligado a una tarea asociada a una suerte de misión histórica que Linera ve en el progresismo latinoamericano contemporáneo. La lucha política es *política* justamente porque apunta a disputar la dirección de las ideas movilizadoras de una sociedad ([2014] 2022: 334); y en esa disputa actual, el “progresismo” (el campo político en el que Linera se inscribe) debe comprender las dinámicas internas del “declive y la formación del orden

político, económico y subjetivo de las sociedades” (2023: 219) para renovar los compromisos ético-políticos con ellas.

El futuro es una dimensión de la política que se inventa colectivamente. Por eso, la invitación final que realiza Linera en sus textos más recientes tiene que ver con “arriesgar”. Aún en las peores coyunturas y frente a tanto pesimismo de la razón, el ex vicepresidente parece nunca perder de vista el optimismo de la voluntad. Tal vez allí anide también parte de su concepción de la política; esto es, frente a los fracasos, arriesgarse una y otra vez, para hacer mejor la tarea propuesta, “porque la forma más sublime de vivir es gastándola obsesivamente en todos los demás” (2022: 93).

## - CAPÍTULO 3 -

### *Por una política más allá del neoliberalismo.*

Lo desconocido es una abstracción; lo conocido, un desierto; pero lo conocido a medias, lo vislumbrado, es el lugar perfecto para hacer ondular deseo y alucinación.

JUAN JOSÉ SAER, *El entenado.*

Al comienzo del presente trabajo afirmamos nuestra intención de desarrollar una investigación teórico-conceptual situada en la actualidad a partir de preguntas que pongan en juego la crítica, el diagnóstico y el análisis político. A su vez, nos propusimos el objetivo de elaborar un aporte coyuntural que invite a la discusión filosófico-política sobre las posibilidades del presente. Llegados hasta aquí, y luego de caracterizar los conceptos de “política” y “neoliberalismo” en el pensamiento político de Lordon y de Linera, creemos que estamos en condiciones de analizar la relación existente entre las contribuciones que cada autor realiza a propósito de los conceptos mencionados.

En la Introducción, hemos advertido acerca de nuestra idea de rebasar aquella conocida distinción geopolítica entre Norte y Sur para evitar caer en reduccionismos. Por ello, en el presente capítulo nos proponemos desarrollar tres dimensiones de la relación entre los aportes de Lordon y de Linera. En primer lugar, la intervención coyuntural que ambos realizan en sus escritos pretendiendo combinar la reflexión teórica y la praxis militante en pos de una comprensión estratégica de la contemporaneidad, de sus sociedades y de los problemas políticos de su tiempo. En segundo lugar, la necesidad de dar cuenta de la existencia de una estructura basada en la dominación que opera como un condicionante a las posibilidades de la acción política que ambos intentan desarrollar. En este sentido, los aportes sociológicos y políticos de Bourdieu con el concepto de “habitus” resultan, como se verá, un punto de contacto insoslayable para responder a la pregunta acerca de qué tipo de política puede pensarse cuando se reconoce que hay posiciones objetivas que los individuos ocupan en el espacio social. En tercer lugar, ahondaremos en una dimensión que, sin perder de vista las singularidades de cada aporte, tiene la intención de funcionar como un acercamiento: nos referimos al gesto que ambos proponen de pensar al capitalismo neoliberal con y contra el presente, y a la política como un *más allá* del neoliberalismo.

Mediante estas tres dimensiones buscaremos demostrar que la política se presenta como el aspecto fundamental que acerca a Lordon y Linera en tanto pensadores actuales. Se trata de una política ligada a una dimensión de futuro que se escurre entre la dominación contemporánea. Lordon y Linera buscan pensar al neoliberalismo a través del presente, y eso requiere necesariamente pensar también a la política a través del presente; una política signada por la temporalidad de la urgencia de la vida cotidiana. Y si bien cada uno posee sus singularidades, parecen coincidir en el convencimiento de que esa urgencia es un campo de disputa política. Mientras no se cancele esa grieta, esa fisura, esa posibilidad que representa la disputa, para ellos continuará teniendo sentido reflexionar políticamente. Tal vez en ese pequeño gesto de rebeldía se halle otro motivo para justificar su elección como dos autores necesarios para comprender y criticar nuestro presente.

### **I) La intervención coyuntural y la apertura teórica**

En la última oración del primer capítulo utilizamos la expresión “desbordar lo inteligible” para caracterizar a una serie de fenómenos políticos contemporáneos que describen un tiempo de incertidumbre y perplejidad. En efecto, el imaginario político parece no brindarnos las respuestas que precisamos y no se vislumbra en la actualidad una palabra política que ordene un horizonte de futuro (Lesgart, 2022). La coyuntura, entonces, nos devuelve una imagen que parece escapar de nuestra comprensión. Pero, ¿de qué coyuntura estamos hablando?

Tal como afirma De Gainza, el término “coyuntura” (pensado desde una lectura althusseriana<sup>53</sup>) se presenta entre la intervención política y la apertura teórica, en un espacio que es político y teórico a la vez que busca una comprensión estratégica de la realidad. Dice la autora:

Entre la absoluta complejidad del mundo contemporáneo (negativamente señalada por el hecho de que hoy no existe una teoría de la totalidad social concreta de la actual estructuración capitalista y los modos de su efectividad comparable a lo que fue la lectura de Marx para su momento histórico) y las simplificaciones ideológicas que organizan nuestra experiencia de tal modo que podamos retener y seleccionar algún sentido, existen otro tipo de trazados: aquellos que sin renunciar a cierto ineludible esquematismo, insisten en subordinar la espontaneidad de

---

<sup>53</sup> Para De Gainza, el concepto de “coyuntura” de Althusser es clave para comprender lo innovador de su perspectiva, y exige sustituir la pretensión de leerlo desde una perspectiva que reconozca su relectura del marxismo a partir de la filosofía de Spinoza. “La teoría de la coyuntura althusseriana reúne la densidad conceptual que le otorgan los implícitos teóricos que la conforman: la peculiar simbiosis, superposición crítica o explicación recíproca de spinozismo, estructuralismo y marxismo. O dicho de otro modo: la forma propiamente spinoziana en que Althusser realiza una crítica al estructuralismo para actualizar el marxismo” (2015: 3).

la mirada ideológica a la *inteligencia activa* de las circunstancias, es decir, a cierto peculiar trabajo conceptual que procura una comprensión estratégica de la actualidad. En ese espacio “intermedio” entre las urgencias de la intervención coyuntural o el compromiso militante y las sofisticadas aperturas teóricas ensayadas por el posestructuralismo filosófico (que reemplazan los sistemas con pretensión totalizadora de otros tiempos) existe, entonces, ese terreno que es a la vez teórico y político (o que es político sin dejar de ser teórico) –esto es, que no abandona el concepto en favor de una batalla ideológica determinada) donde se juega el término de “coyuntura” (2015: 3).

Tanto Lordon como Linera reflexionan sobre el momento actual desde sus realidades, desde sus geografías, desde sus concepciones del mundo. Ambos buscan elaborar un trabajo teórico y conceptual para comprender estratégicamente la actualidad, *su* actualidad. Y en ese trazado, que intenta además componer un terreno entre la urgencia y el pensamiento, aparece la noción de coyuntura como un elemento más para abordar la absoluta complejidad del mundo contemporáneo.

En este sentido, vemos que los análisis de Lordon y de Linera sobre la coyuntura buscan evitar al menos dos obstáculos: por un lado, no se reducen a un simple comentario “periodístico” limitado a describir acriticamente la realidad; por el otro, no caen en grandes abstracciones teóricas ni en análisis totalizantes para explicar determinado tema o cuestión. Como indica Lordon, “no se puede escribir para la coyuntura, pero siempre se escribe *en la coyuntura*” (2017: 197)<sup>54</sup>. Por ello, posicionarse en ese terreno que es político y teórico a la vez les permite, por ejemplo, retomar la filosofía política de Spinoza para pensar la dominación en la relación salarial neoliberal, volver a los postulados de Gramsci para reflexionar sobre los interregnos del presente o describir con Bourdieu el comportamiento de los individuos ajustado a la norma capitalista en el espacio social.

Con esto no pretendemos embellecer la utilización de las fuentes teóricas y filosóficas que utilizan nuestros autores para analizar la realidad: queremos, por el contrario, destacar el arduo esfuerzo que implica pensar la coyuntura desde una *inteligencia activa* que trascienda las simplificaciones ideológicas. Si la coyuntura “refiere al concepto o al análisis que puede elaborarse de la *forma específica que adopta la existencia actual de cierta totalidad social*, existencia compuesta de una diversidad de temporalidades desajustadas” (De Gainza, 2015: 3), estamos frente a una complejidad que involucra diversas dimensiones de la vida social en su desencuentro constitutivo. Para De Gainza, este conjunto de dimensiones (que pueden ser políticas, culturales, ideológicas y

---

<sup>54</sup> El énfasis es nuestro.

jurídicas) se mueven por tiempos y lógicas irreductibles y se distinguen por su capacidad de incidencia en la articulación global en cada momento coyuntural.

De este modo, cada coyuntura, entendida de modo spinozista como el estado actual de una existencia, “somete a cada pueblo a problemas, conflictos y dilemas que son siempre y cada vez distintos” (De Gainza, 2015: 4). Pero, lejos de reducirnos a un pensamiento que abone a la dispersión de cada situación, De Gainza señala que la lectura althusseriana de la coyuntura permite también un abordaje de *larga duración*, de los grandes panoramas históricos y sus largos ciclos.

En síntesis, De Gainza cree que una “lectura política” de la coyuntura que pretenda acercarse a la comprensión de una totalidad compleja debe analizar ciertas causalidades, contradicciones y matices. Pero también debe estipular cierto “énfasis objetivo” que tiende a *sobredeterminar* la experiencia que se ubica dentro de determinadas coordenadas. Y en este sentido,

la *política* futura que la lectura coyuntural persigue en cuanto se despliega es aquella que se lee en precisos vacíos actuales como problemas, dilemas o disyuntivas y potencialidades, que prolongan obstáculos o aperturas del presente y que pueden transformarse en ocasión para una intervención (2015: 5).

Ahora bien, creemos que tanto Lordon como Linera llevan a cabo lecturas *políticas* de la coyuntura puesto que rastrean problemas, dilemas y preguntas para buscar potencialidades en el presente y construir las mejores posibilidades para una intervención política. Ambos recurren a conceptos, tradiciones y discusiones del campo de la filosofía, la teoría política, la sociología política y la economía como puntos de apoyo para alejarse del debate “cotidiano” en pos de no caer en un inmediatismo que puede resultar estéril. Su compromiso como analistas reside, a nuestro modo de ver, en el intento de rastrear en genealogías diversas, en tradiciones de discurso disímiles y en historias singulares, algunas líneas de confluencia para comprender la contemporaneidad. Por momentos, sus escritos parecen pendular hacia un lado o hacia otro (léase, hacia una lectura extremadamente coyuntural o hacia una abstracción teórica ahistórica). Sin embargo, retornan frecuentemente a un lugar común con enseñanzas de cada “postura” para acercarse a la comprensión estratégica de una totalidad compleja.

Asimismo, Lordon y Linera dan lugar en su pensamiento a construir abordajes de los grandes panoramas históricos, en una clara sintonía con lo que propone De Gainza acerca de la lectura de los “ciclos del capitalismo global” (2015: 4). Basta recordar el

mapeo de las transformaciones en la institución de la relación salarial en los diferentes regímenes de acumulación que vimos en el primer capítulo con Lordon (para destacar las innovaciones producidas en el capitalismo neoliberal), así como también el abordaje analítico por “oleadas” y la problematización de la idea de “fin de ciclo” que trabajamos con Linera en el segundo capítulo. Esta perspectiva construye una temporalidad política que pretende no sólo atender sino también complejizar la urgencia de la disputa coyuntural. Pensar en un ciclo histórico otorga también un sentido de búsqueda más amplio e integral que va en sintonía con lo que comentábamos más arriba acerca de las líneas de confluencia para comprender el presente.

Finalmente, podemos dejar planteado un interrogante sobre la aparente ininteligibilidad que se vislumbra en el presente. Si en algunas circunstancias fue posible pensar en una “convergencia feliz”<sup>55</sup> entre la *teoría* y las necesidades de *interpretación coyuntural*, de modo que determinadas experiencias históricas funcionen como la “base real” de cierta perspectiva filosófica o política preexistente, la actualidad parecería devolvernos un reverso, una contracara, un opuesto. ¿Cuál sería ese reverso? Un presente crítico en el que se percibe que ninguna concepción o ideología disponible resulta adecuada para brindarnos alguna brújula política que ordene un horizonte de futuro. Sin embargo, si el “tiempo liminal” produce ventanas de oportunidad para una “apertura cognitiva” (como vimos con Linera en el segundo capítulo) y si todavía la política puede producir movimiento en direcciones inéditas (como señala Lordon), queda abierto un espacio de disputa política que es necesario (y también urgente) explorar con el aporte de un saber que apele a una ruptura con el devenir ordinario de las cosas.

## **II) Entre la dominación estructural y el optimismo de la voluntad**

Más allá de la urgencia de la intervención coyuntural y de la necesidad de componer una comprensión estratégica de la realidad, es preciso dar cuenta de otra dimensión identificable en el pensamiento político de Lordon y de Linera. En los dos capítulos precedentes, cuando describimos los conceptos de “política” y “neoliberalismo” en cada autor, hemos reconocido la existencia de una estructura basada en la dominación que opera como un condicionante, como un sesgo que orienta y moldea comportamientos y subjetividades. El “estructuralismo de las pasiones” en el caso de Lordon y los análisis a

---

<sup>55</sup> De Gainza (2015: 2-3) reconstruye una serie de procesos políticos leídos bajo la óptica de determinados autores o perspectivas teórico-políticas, a saber: la insurrección argentina del 2001 o el 15M español de 2011 leídos con Negri, el período kirchnerista o la experiencia de Podemos con Laclau, la división del mundo en 2008 con Žižek, los dilemas del pueblo griego con Balibar, la autonomía a partir de 1994 con Marcos, el Estado en América Latina a partir del 2005 con Linera, entre otros.

propósito del “sentido común dominante” en el caso de Linera, revelan la presencia estructural como un rasgo ineludible para pensar el capitalismo contemporáneo y las posibilidades de la acción política. Detengámonos en este punto para ampliar nuestra indagación.

Como ya hemos señalado, Lordon cree que los afectos son el efecto de estructuras en las cuales los individuos son introducidos; y, como la sociedad “anda” según los deseos y los afectos, la determinación de la acción de los individuos es propiamente afectiva y relacional. En esta línea, además, Lordon deja en claro que no existe ninguna acción que provenga de una voluntad completamente autónoma, en una confrontación directa con lo que propone el imaginario neoliberal contemporáneo basado en la premisa de la suficiencia individual.

Recordemos también que Lordon señala que las estructuras económicas de un régimen de acumulación poseen una “envoltura” afectiva, esto es, estructuras que se “expresan” en los individuos bajo la forma de deseos. Nuestro autor utiliza el término “*obsequium*” para referirse a aquel comportamiento ajustado a la norma (capitalista) dominante que es orientado e inducido por aquellas estructuras que se expresan en el accionar de los individuos. El “*obsequium*” llevado al extremo configura el “devenir tiránico” del capital, una co-linealidad absoluta de los sujetos a la norma que dificulta seguir (*sequor*) una orientación no capitalista del deseo y tiende a ajustarse a la reproducción de las estructuras.

Por otro lado, en el caso de Linera, la idea de estructura la hallamos en sus análisis acerca del “sentido común”. Como hemos señalado en el segundo capítulo, para el ex vicepresidente existe un “acople” entre las posibilidades objetivas y las expectativas que los sujetos hacen de esas mismas posibilidades. Este acople produce una inclinación, un movimiento orientado a desear (por voluntad propia) aquello que las “estructuras materiales de dominación” necesitan para reproducirse. Así, el “orden social” se reproduce porque las personas modulan sus expectativas subjetivas al campo de “posibles” que tienen frente a ellos. Esto configura un “sentido común” que opera como un sentido “innato” y que se define como aquel conjunto compartido de criterios prácticos mediante el cual las personas absorben, nombran y juzgan el mundo inmediato.

El sentido común para Linera opera entonces como una “certeza”, como un grupo de verdades que se presentan como incuestionables. Esto es así porque el sentido común

dominante adapta los esquemas de percepción y ubicación subjetiva en el mundo según cada posición objetiva que se ocupe en el espacio social. De esta manera, el sentido común funciona también como un mecanismo de cohesión social a largo plazo que ordena un horizonte predictivo y produce certidumbre acerca del porvenir.

Ahora bien, es evidente que tanto Lordon como Linera destacan a su manera la presencia de componentes estructurales que posibilitan la dominación en el capitalismo contemporáneo. Sin embargo, lejos están de catalogarse sin más dentro de una posición estructuralista en el campo de las ciencias sociales. Es el propio Lordon quien enuncia un interrogante que se podría hacer extensivo también al pensamiento político de Linera, en relación al debate sobre la dominación estructural. “Si solo hay estructuras (...) pobladas por agentes concebidos como sus soportes pasivos, ¿de dónde pueden venir las fuerzas o los acontecimientos que las harán escapar a la fatalidad de la reproducción *ad aeternum*?” (2018: 13). En este sentido, Lordon retoma un grafiti de Mayo del '68<sup>56</sup> en París para resumir la crítica a la incapacidad del estructuralismo (como corriente filosófica) de pensar las transformaciones o, dicho de otro modo, para problematizar el movimiento mismo de la historia. Parecería que estamos parados frente a un dilema: o elegimos las estructuras sociales pero sin otro movimiento más que su reproducción; o elegimos la historia pero con la libertad de un sujeto individual que escoge sus propias acciones más allá de las determinaciones estructurales. ¿Cómo salimos de esta encrucijada?

Tanto Lordon como Linera, con sus singularidades y sus diferencias, intentan abordar este problema mediante los conceptos de un mismo autor: P. Bourdieu. Habrá notado el lector que tanto en el primer capítulo como en el segundo hemos hecho referencia al concepto de “habitus”, enmarcado en la sociología de la dominación que postula el pensador francés. Este concepto les permite a nuestros autores complejizar sus análisis acerca de la dominación estructural: como ya dijimos, el “habitus” implica el ajuste y la incorporación de las estructuras objetivas en los agentes sociales. Se trata de aquellas estructuras mentales mediante las cuales esos mismos agentes aprehenden el mundo social, traducidas en una determinada manera de percibir, apreciar y actuar frente a lo que los rodea. De este modo, el “habitus” *fija* a los agentes a una posición específica dentro del espacio social, es decir, fija un tipo específico de movimiento puesto que genera disposiciones a actuar de una determinada manera.

---

<sup>56</sup> “Althusser no sirve para nada” (2018: 13).

Retomamos entonces la pregunta que hacíamos al comienzo de este capítulo: si tanto Lordon como Linera reafirman el concepto de “habitus” para señalar la determinación de las posiciones sociales de los agentes, ¿qué lugar queda reservado en su análisis para la política cuando se reconoce que existen posiciones objetivas que los individuos ocupan en el espacio social?

Al apropiarse del concepto de “habitus”, Lordon y Linera eligen un camino que los aleja de una dimensión puramente “voluntarista” de la política, entendida como una suma de acciones para lograr un determinado fin. Asimismo, se distancian de aquellas posiciones que entienden a la política como una competición acrítica por el mejor de los argumentos posibles, y también de aquellas visiones “institucionalistas” que la asocian con la conquista de espacios de poder (generalmente en la estatalidad). A nuestro entender, ambas posturas forman parte de una cierta *doxa* de la política (más propia de una controversia en un programa de televisión que de un debate en el ámbito académico y político) que la reduce a una expresión superficial y la distancia, a la vez, de una discusión fundada en conocimientos históricos y filosóficos.

Es importante reconocer que tanto Lordon como Linera le asignan a la política una dimensión colectiva y relacional que se podría vincular con el conocido axioma del “optimismo de la voluntad” gramsciano. Es decir, la acción política colectiva resguarda una posibilidad de transformación aún cuando parezca que los diagnósticos y las condiciones indiquen una adversidad (el “pesimismo de la inteligencia”, también de Gramsci). La “multitud de los descontentos” de Lordon y la “potencia plebeya” de Linera son una demostración de esa dimensión colectiva que ambos atribuyen a la política. Sin embargo, es menester agregar que estamos hablando de una “voluntad” atravesada por el “habitus”, lo cual implica una nueva arista de la expresión. De este modo, a las posiciones objetivas que los individuos ocupan en el espacio social se les superpone un espacio habilitado para revocar las “creencias” vigentes, un espacio para producir movimiento en direcciones inéditas, un espacio para disputar la dirección de las ideas movilizadoras de una sociedad: es el espacio de la *política*.

La mayoría de las veces, la historia parecería estar enhebrada por sucesos que son funcionales a la reproducción de la estructura. Pero, como hemos visto con Linera, hay “momentos excepcionales” (*acontecimientos*, podríamos decir) que producen una fractura y que crean una disposición colectiva a reescribir nuevas narrativas. Son momentos “escasos, fugaces, pero a la larga inevitables” (García Linera, 2023: 66), y son fruto de

disputas y de luchas políticas que poseen temporalidades variables. Esas luchas tienen el objetivo, como analizamos con Lordon, de “volver presentes cosas ausentes”, de volver visible (por lo tanto, afectante) aquello que no lo era. Y es justamente ese espacio de la política el que trae aparejado una recuperación de la idea de lo *común*, que implica un esfuerzo de imaginación política para transformar los marcos heredados.

En el caso de Lordon, la política es un “arte de afectar” que se liga al “descontento” como fuerza histórica afectiva (y colectiva) capaz de trastocar el curso de la historia. Y, como la historia no tiene garantías teleológicas ni está escrita de antemano, los órdenes institucionales no son absolutos. Esta concepción de la historia abre un espacio de posibilidad para que acontezca un desborde, un contagio general que genere una fisura en el orden de cosas existente. Por ello, como hemos señalado, el “descontento” para Lordon actúa por “indignación”, esto es, por aquel afecto que posibilita nuevos movimientos de los cuerpos por fuera de los lugares asignados.

En el caso de Linera, la política se liga a un hecho democrático e igualitario que tiene como objetivo disputar las esperanzas colectivas de una sociedad y construir una serie de creencias y certidumbres acerca de cómo será el porvenir. A su vez, los análisis sobre el “tiempo liminal” plantean también una posibilidad de romper con el “sentido común dominante”. Existen momentos de crisis sociales (que son también “crisis cognitivas”) en los que se abren espacios para la creación de nuevos órdenes y para la puesta en práctica de políticas de transformación.

En definitiva, podemos concluir que, sin dejar de reconocer los impactos del “habitus” en la construcción de los individuos y su voluntad, ambos le otorgan a la política una dimensión de transformación más allá de la dominación estructural, una dimensión de apertura hacia nuevos “posibles”, una dimensión ligada a una acción que genera movimientos para aventurar bifurcaciones en el curso de la historia. Sin embargo, los dos son enfáticos al advertir que es una equivocación pensar que esas transformaciones asumen por sí mismas un carácter “progresista” o “emancipador”. El “tiempo liminal” y la contemporaneidad política que vivimos demuestran que esos nuevos “posibles” también pueden ser reaccionarios y presentar figuras con rasgos autoritarios y perfiles anti-igualitarios. Y por otra parte, como indica Lordon, el afecto común que reúne a una multitud puede ser constitutivo pero también puede destruir, provocando el aparecer de la

toma de venganza por un daño sufrido (como diría Spinoza) pero en un reverso conservador<sup>57</sup>.

Estas advertencias son fundamentales para comprender aquel “devenir tiránico” del capital que para Lordon es constituyente de la relación entre neoliberalismo y política. Y también lo son para analizar, con Linera, la combinación de odio y rencor que tiñen a las formas autoritarias del neoliberalismo. Ambas perspectivas dan cuenta de una notoria preocupación por las mutaciones del capitalismo neoliberal y sus efectos socio-políticos en las últimas décadas. Y se interrogan también, como veremos en el siguiente apartado, por la urgente posibilidad de proponer una política *más allá* del neoliberalismo.

### **III) Una política más allá del neoliberalismo**

En la Introducción del presente trabajo, recuperamos la expresión “poder hacedor de mundo” que utiliza Wendy Brown para referirse al neoliberalismo en tanto formación social que produce modificaciones sustanciales en el presente. Asimismo, destacamos junto a ella que el neoliberalismo (sus ideas, instituciones, políticas y racionalidad política) parece haber moldeado la historia reciente del mundo. ¿Hasta qué punto podemos afirmar que aquella expresión que utiliza Brown puede hacerse extensiva al entendimiento que tienen del fenómeno Lordon y Linera? Según lo que hemos visto, los dos autores intentan pensar a la política desde una dimensión ligada a la transformación, combinando en sus escritos el reconocimiento y la crítica de una estructura de dominación con las urgencias de la intervención coyuntural. Sin embargo, si la política representa una oportunidad de construcción de nuevos “posibles” y si, además, se pretende pensarla a través del presente, es imposible no tomar en consideración al neoliberalismo en tanto hacedor de mundo. En otras palabras, efectuar una crítica del neoliberalismo en el presente (como hacen Lordon y Linera) implica necesariamente preguntarse por las posibilidades que el espacio de la política puede proyectar en pos de una transformación.

Ese espacio de la política se encuentra indudablemente atravesado e interrogado por las mutaciones actuales del neoliberalismo. Lordon expresa esta idea términos de una *paradoja*: el capitalismo contemporáneo, “en el momento mismo en que se esfuerza por sofisticar sus métodos para desarrollar el salariado contento, maltrata a escalas e

---

<sup>57</sup> W. Brown se pregunta cómo la racionalidad política neoliberal preparó y legitimó el ascenso de fuerzas políticas anti-democráticas en la segunda década del siglo XXI en Occidente, y resalta la necesidad de estudiar el “lado moral” del proyecto neoliberal para analizar cómo el resentimiento, la reacción ante la humillación, la aparente pérdida de privilegios y el sufrimiento son elementos que están presentes en la movilización de la derecha radical contemporánea. Para ampliar sobre este tema, véase: Brown, W. (2024). “La cola de escorpión del neoliberalismo” en Callison, W. y Manfredi, Z. (eds.). *Neoliberalismo mutante: gobierno del mercado y ruptura política*. Buenos Aires, Prometeo.

intensidades inauditas desde hace decenios” (2015: 164). Y, como dijimos en el primer capítulo, el esfuerzo neoliberal por inmanentizar la relación entre producción-consumo-alegría contribuye a la gestación de un movimiento de “bloqueo” a ese espacio de la política (Abdo Férrez, 2020). Ese movimiento tiene el objetivo de impedir la creación de “cadenas de indignación” lo suficientemente intensas para bifurcar el curso de la historia. De este modo, si las diversas formas de subjetivación neoliberal combinan la introyección de una idea de menosprecio de sí, junto al resentimiento y a la máxima de la autosuficiencia individual (Abdo Férrez, 2020; Chauí, 2021), al movimiento de “bloqueo” parecería añadirse una ofensiva contra ese espacio de la política.

En este sentido, si para nuestros autores la política incluye una dimensión colectiva y relacional, y si el neoliberalismo contemporáneo intenta neutralizar esa dimensión, podemos afirmar que ese intento deviene también en un ataque a lo *común*. En el segundo capítulo, con Linera, señalamos que la política puede ser entendida como una “potencia de lo común” para disputar los horizontes y las esperanzas colectivas de una sociedad. Por ello, creemos que los intentos de neutralización de la política en un sentido transformador implican también una expropiación de lo común. Y es más: si se identifica que allí anida una potencia, un movimiento en direcciones inéditas que puede volver presentes cosas ausentes, la confrontación y la ofensiva serán aún mayores.

Esta idea de neutralización de la política que venimos comentando puede situarse en el terreno del “tiempo liminal” que describimos con Linera, y se enlaza también con una característica de este presente de incertidumbre: la no-visualización del futuro. Asistimos a “un momento de colapso cognitivo sobre el inminente futuro social, que engendra un estupor colectivo y ahoga a las personas en la reiteración de un presente que no acaba nunca” (García Linera, 2023: 210). En este tiempo se corroe cualquier enunciación performativa de horizontes posibles y el futuro refuerza sus cualidades aleatorias y contingentes, sin poder adoptar siquiera un nombre. Tal como dice Linera:

Hoy la ausencia de destino ha adquirido la cualidad de un prejuicio popular: por tanto, lo que vaya a suceder ha de depender de lo que la sociedad misma haga, lo que su desesperación o sus esperanzas renacidas le permitan (2023: 218-219).

Este marco de búsqueda del porvenir funciona también un “espacio exclusivo para comprender las dinámicas internas del declive y la formación del orden político, económico y subjetivo de las sociedades” (García Linera, 2023: 219). Es el momento por excelencia para las “políticas de transformación”, diría Linera; y es también el momento

propicio para reabrir los espectros de posibilidades a las efectuaciones de potencia de los individuos, diría Lordon. Por eso, en este terreno de incertidumbre acerca del futuro, se juega también la idea misma de la política que ambos postulan, oscilando entre el pesimismo de la razón y el optimismo de la voluntad.

El esfuerzo que conlleva pensar en una política *más allá* del neoliberalismo se nutre entonces de este tiempo de incertidumbre. Y por más de que el futuro acontecer sea ignorado por los individuos (que, como relata Spinoza, se balancean movidos por las causas exteriores semejantes a las olas del mar), Lordon y Linera optan por esquivar la resignación y la apatía: *confían* aún en ese espacio de la política porque insisten en la “potencia de lo común” para producir movimiento en direcciones inéditas. Construir, en este sentido, una “vida en común”, otros “posibles” diferentes a la dominación neoliberal contemporánea, constituye para ellos un desafío.

La vida en común no es una elección que los hombres tendrían la libertad de no hacer, las fuerzas endógenas de sus vidas pasionales los conducen necesariamente a ella, comenzando por las de los requisitos de la vida material por reproducir. Pero las relaciones bajo las cuales esta vida común llega a agenciarse no están escritas de antemano ni para la eternidad, y está permitido preferir algunas antes que otras. Su invención y su producción en el real de la historia es el efecto imprevisible de las dinámicas de la vida pasional colectiva –conocida también con el nombre de *política*. (Lordon, 2015: 175)<sup>58</sup>.

La invención de lo imprevisible, de aquello que no está escrito de antemano ni para la eternidad, es en sí mismo un gesto de rechazo al “devenir tiránico” del capital en la contemporaneidad neoliberal. Es, podríamos decir, un intento de transformación al cual aferrarse en este presente distópico. Por ello, la “apertura cognitiva” de la sociedad de la que habla Linera en el marco del “tiempo liminal” no tiene un rumbo preestablecido ni posee garantías teleológicas. Podrá tomar senderos autoritarios, conservadores, reaccionarios, reformistas, revolucionarios... en verdad no lo sabemos. Sin embargo, si algo nos ha mostrado la lectura y el análisis realizado hasta aquí, es que ese sendero (es decir, la dirección que tomará el proceso de apertura cognitiva) permanece en disputa en el terreno de la lucha política.

Mientras ese “algo” continúe pulsando como una *posibilidad* implícita del devenir, y mientras la potencia de lo común represente una oportunidad para entrever un *más allá* del neoliberalismo, la tarea de pensar en la política seguirá latente, una vez más, en ese fugaz espacio entre el presente y el futuro.

---

<sup>58</sup> El énfasis es nuestro.

## - PALABRAS FINALES -

El objetivo general del presente trabajo apuntó a describir las características principales que asumen los conceptos de “política” y “neoliberalismo” en el pensamiento político de Lordon y Linera. Como señalamos al comienzo del escrito, este objetivo se encontraba ligado a un objetivo de mayor amplitud: el de aportar algunas ideas, diagnósticos y nociones que traen los autores que escogimos a todo ese conjunto de lecturas críticas que intentan analizar el capitalismo contemporáneo.

En este sentido, cada capítulo pretendió corresponderse con un objetivo específico de los tres que delimitamos al inicio del trabajo: en el primer capítulo nos detuvimos en el pensamiento político de Lordon a partir de su pregunta por el “devenir tiránico” del capital, para caracterizar las singularidades y las eventuales innovaciones teóricas a propósito de los conceptos de “política” y de “neoliberalismo”. Allí exploramos su propuesta de un “estructuralismo de las pasiones” que plantea entender a los diferentes regímenes de acumulación como regímenes de afectos y deseos. A partir de sus consideraciones sobre los afectos, nos centramos en describir las particularidades que Lordon encuentra en el capitalismo contemporáneo y también en analizar las críticas que lanza hacia el individualismo y la autosuficiencia, dos pilares fundamentales del imaginario neoliberal. Finalmente, destacamos el concepto de política como *ars affectandi*, entendiéndolo como un intento de Lordon de teorizar sobre una política contra-neoliberal que busque impugnar aquellas formas de actuar, sentir y pensar impregnadas en cada individuo en pos de explorar nuevas afecciones comunes que produzcan movimiento en direcciones inéditas.

En el segundo capítulo nos centramos en el pensamiento político de Linera, guiados por su pregunta por el “tiempo liminal” en la contemporaneidad, para caracterizar también las singularidades de sus aportes en relación a los conceptos de “política” y de “neoliberalismo”. Luego de situar sus propuestas en lo que él denomina como un “marxismo situacional”, analizamos su crítica al neoliberalismo y a la denominada “ideología de la globalización”. Asimismo, nos centramos en las diferentes “capas de sentido” que utiliza para describir al capitalismo neoliberal y destacamos la importancia de reflexionar a propósito de la construcción del “sentido común” como un elemento fundamental de la lógica relacional de la dominación. Hacia el final del capítulo nos detuvimos a caracterizar el concepto de “tiempo liminal” (en el marco de la crisis de la

democracia liberal y representativa) inscribiendo allí su idea de política como disputa de las esperanzas colectivas de una sociedad.

Finalmente, en el tercer capítulo, analizamos el vínculo entre los aportes de Lordon y de Linera en relación a los conceptos de “política” y de “neoliberalismo”. Nos centramos en la intervención coyuntural que ambos realizan a partir de una perspectiva que construye una temporalidad particular para complejizar la urgencia de la disputa política. Asimismo, describimos el reconocimiento de una estructura de dominación que plantea condicionantes y modificaciones a las posibilidades de la acción política. Finalmente, apuntamos a analizar el gesto que proponen ambos de pensar en una política *más allá* del neoliberalismo. En ese gesto, según creemos, se sitúa una posibilidad de disputa de la dirección del proceso de “apertura cognitiva” que ocurre en el marco de este “tiempo liminal”. Y el corazón de esa disputa reside, también, en aquel intento de construcción de una “vida en común”, de otros “posibles” diferentes a la dominación neoliberal contemporánea, un desafío que tanto para Lordon como para Linera permanece latente.

\*\*\*

Por último, quisiéramos finalizar este trabajo del mismo modo en que lo abrimos: esbozando preguntas. Preguntas que entremezclan la crítica, el diagnóstico, el análisis político y el ejercicio del pensamiento. Se trata, ni más ni menos, de interrogantes que pretenden invitar a quien lee a una discusión sobre las posibilidades del presente y que tienen o tendrán la posibilidad de ser abordados en futuros caminos de investigación.

En diferentes pasajes de nuestro trabajo, hemos hecho referencia a ciertas transformaciones que se observan en la contemporaneidad neoliberal. Por ello, quizás antes de interrogarnos acerca de qué es el neoliberalismo, debemos trazar otras preguntas de mayor complejidad (Callison y Manfredi, 2024: 15). Por ejemplo: ¿Cuáles son las mutaciones que construye el capitalismo neoliberal en la actualidad? ¿Qué formas históricas ha asumido el neoliberalismo y cuáles son sus diversos linajes en el presente?

En este sentido, nos interesa particularmente dejar asentada la pregunta sobre las formas autoritarias que adopta el capitalismo neoliberal en un contexto de crisis de la democracia liberal y representativa (Lesgart, 2021; García Linera, 2024), de advenimiento de derechas alternativas y/o radicales (Stefanoni, 2021) y de crisis de las (aparentes) soluciones socialdemócratas de la política que permitían arribar a acciones negociadas entre actores políticos diversos y el Estado. En estos tiempos de incertidumbre tenemos

incluso dificultades conceptuales para nombrar y para comprender lo que está sucediendo: “¿Qué es esto? ¿Autoritarismo, fascismo, populismo de derecha, democracia antiliberal, liberalismo antidemocrático, plutocracia de derecha? ¿O es otra cosa?” (Brown, 2020: 18). Y podríamos preguntarnos también: ¿Es el avance del autoritarismo una “nueva ola”, un clima político contrario a la democracia, un nuevo régimen político que convive con una democracia en corrosión? ¿O es, tal vez, una forma política y social que necesita el capitalismo contemporáneo para afianzar el neoliberalismo?

En el segundo capítulo, observamos con Linera que el “tiempo liminal” es un terreno en el que pueden aparecer claroscuros, en el que pueden surgir “monstruos” en un sentido gramsciano. Es un tiempo en el que el “devenir tiránico” del capital de Londen se refuerza con toda su expresión en las “mutaciones autoritarias” del neoliberalismo (Expósito et al, 2022), en la búsqueda de profundizar esa posesión integral de los individuos en la subordinación de la vida al servicio del deseo-Amo. “Los mutantes son nuevas formas de vida que tratan de sobrevivir en entornos cambiantes” (Callison y Manfredi, 2024: 14); son nuevas variantes que surgen en el marco del neoliberalismo contemporáneo pero que siguen formando parte de una misma génesis original.

Esa génesis neoliberal, como analizamos en la Introducción siguiendo los trabajos de Lazzarato (2020), se caracteriza por un componente estratégico basado en la violencia. Pero no se trata de una violencia de cualquier tipo: es una violencia conservadora del orden del mercado que se ejerce contra la democracia y la sociedad. Por ello, podemos entender también al neoliberalismo como un proyecto político de neutralización de todas las formas de exigencia de igualdad (Dardot et al, 2024: 26).

En resumen, es posible señalar que el autoritarismo y la violencia son inherentes a la propia racionalidad estratégica neoliberal y, por ende, las mutaciones contemporáneas del neoliberalismo deben ser enmarcadas en esa genealogía. En este sentido, observamos junto a Brown (2024) que el capitalismo neoliberal se posiciona también como un ataque directo a “lo social”, entendido como

el lugar donde experimentamos un destino compartido, donde somos algo más que individuos o familias privadas, algo más que productores económicos, consumidores o inversores, algo más que meros miembros de una nación y, también, algo más que nuestras propias diferencias (2024: 55).

Así, la sociedad también puede entenderse como aquel lugar en el que las desigualdades producidas históricamente se manifiestan en forma de acceso, voz y trato políticos

diferenciados, y en donde son posibles de corregir. Por lo tanto, la justicia social, ese blanco directo de ataques en nuestro presente, “es el antídoto contra las estratificaciones, abyecciones y desigualdades, de otro modo despolitizadas, que el privatismo liberal encubre y que socavan la igualdad política” (Brown, 2024: 55). De este modo, si el neoliberalismo actúa como un proyecto de neutralización de toda exigencia de igualdad también opera como un proyecto de ofensiva contra la justicia social entendida como un antídoto contra las desigualdades y las abyecciones.

Para finalizar, nos interesa subrayar nuevamente la necesidad de estudiar con exhaustividad los rasgos autoritarios y no-democráticos inherentes a la propia racionalidad neoliberal. Situar allí la pregunta por las formas autoritarias del neoliberalismo en el marco de la crisis contemporánea es un primer paso para no caer en análisis totalizantes que pretendan encontrar en el neoliberalismo la base de todos los problemas sociales (Khachaturian, 2022). De lo que se trata, a nuestro entender, es de preguntarnos si esos rasgos autoritarios y no-democráticos del capitalismo neoliberal (identificables en los orígenes del neoliberalismo) generan las condiciones de posibilidad para el ascenso de corrientes políticas antidemocráticas en la actualidad; o si, por el contrario, es la propia crisis de la democracia liberal y representativa la que produce las condiciones para que esos autoritarismos neoliberales lleguen al poder “democráticamente” para luego gestar procesos de “des-democratización” (Brown, 2020).

En un sentido similar, consideramos que la crítica a los análisis totalizantes es también un paso necesario para *comprender* al neoliberalismo en un sentido spinozista, alejándonos de aquellas lecturas que lo conciben como una otredad frente a la cual hay que articular una identidad política distinta y opuesta. ¿Cómo se articula un “nosotros” aparentemente opuesto al neoliberalismo si partimos de la premisa de situarlo como componente fundamental de un “sentido común”, como parte de un imaginario que se impregna en cada individuo y que moldea formas de sentir, pensar y actuar?

Las respuestas a estos dos últimos interrogantes, si es que existen como tales, exceden en demasía los límites del presente trabajo. La intención de dejarlos planteados apuntaba, como expresamos líneas arriba, a bosquejar algunas preguntas que inviten a discutir sobre las posibilidades de la política en el presente, y también a proponer ciertas líneas de trabajo para continuar desarrollando en futuras investigaciones.

Creemos hallarnos tal vez en un presente de penumbras, de sombras débiles entre la luz y la oscuridad que no dejan percibir donde empieza una y donde termina la otra. En este espacio poco iluminado y casi oscuro, seguimos intentando develar qué es lo que se esconde y qué es lo que emerge en las ruinas del neoliberalismo. Y en este sinuoso desafío, hemos encontrado en Lordon y en Linera dos vías singulares para analizar y recorrer nuestro presente, dos valiosos aportes contemporáneos para una crítica del capitalismo neoliberal.

## - REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS -

- ABDO FÉREZ, C. (2020). "Gramáticas del odio en el capitalismo contemporáneo. Una lectura desde Spinoza" en *Praxis Filosófica* (50S), pp. 43-58. Disponible en: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/133749>.
- AHMED, S. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires, Caja Negra.
- ALEMÁN, J. (2019). *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*. Buenos Aires, NED Ediciones.
- ALTHUSSER, L. (1984). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- ARAGÜÉS, J. y CANAVERA, J. (2017). "Lordon, política y afectos" en LORDON, F. *Los afectos de la política*. Zaragoza, Prensas Universidad de Zaragoza.
- ARICÓ, J. (2010). *Marx y América Latina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- BALIBAR, E. (2009). *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*. Córdoba, Editorial Brujas.
- BALIBAR, E. (2024). "Capitalismo absoluto" en CALLISON, W. y MANFREDI, Z. (eds.). *Neoliberalismo mutante: gobierno del mercado y ruptura política*. Buenos Aires, Prometeo.
- BALIBAR, E. (2011). *Spinoza y la política*. Buenos Aires, Prometeo.
- BINI, S. (2021). *Álvaro García Linera: desarrollo histórico, comunidad y Estado a través de la crítica marxista*. Tesina Facultad de Ciencia Política y RRII (UNR). Rosario. Disponible en: <https://rehip.unr.edu.ar/items/8084018e-0445-407c-a199-791d3577ccec>.
- BOURDIEU, P. (1984). "Espacio social y génesis de clases" en BOURDIEU, P. *Sociología y cultura*. México, Grijalbo.
- BOURDIEU, P. (1984). "Espacio social y poder simbólico" en BOURDIEU, P. *Cosas dichas*. Barcelona, Gedisa.
- BROWN, W. (2020). *En las ruinas del neoliberalismo: el ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- BROWN, W. (2024). "La cola de escorpión del neoliberalismo" en CALLISON, W. y MANFREDI, Z. (eds.). *Neoliberalismo mutante: gobierno del mercado y ruptura política*. Buenos Aires, Prometeo.
- BUTLER, J. (2020). *La fuerza de la no violencia*. Buenos Aires, Paidós.
- CALLISON, W. y MANFREDI, Z. (eds.) (2024). *Neoliberalismo mutante: gobierno del mercado y ruptura política*. Buenos Aires, Prometeo.
- CALVEIRO, P. (2021). *Resistir al neoliberalismo: comunidades y autonomías*. Ciudad de México, Siglo XXI.
- CAPPELLETTI, A. (2019) "Introducción" en DE LA BOÉTIE, E. *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires, Libros de la Araucaria.
- CATANZARO, G. (2022). *Espectrología de la derecha: Hacia una crítica de la ideología neoliberal en el capitalismo tardío*. Buenos Aires, Las Cuarenta.

- CHAUÍ, M. (2020) "O totalitarismo neoliberal" en *Revista anacronismo e irrupción*. Vol. 10, 18, pp. 307-318. Disponible en: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/5434>.
- CHAUÍ, M. (2021). *Spinoza contra la derecha latinoamericana*. Revista JacobinLat. Disponible en: <https://jacobinlat.com/2021/08/30/spinoza-contra-la-derecha-latinoamericana/>.
- CREHAN, K. (2018). *El sentido común en Gramsci. La desigualdad y sus narrativas*. Madrid, Morata.
- DARDOT, P. [et al] (2024). *La opción por la guerra civil. Otra historia del neoliberalismo*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- DARDOT, P. y LAVAL, C. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona, Gedisa.
- DARDOT, P. y LAVAL, C. (2019). "Anatomía del nuevo neoliberalismo" en *Viento Sur*, (164): s/p. Disponible en: <https://vientosur.info/anatomia-del-nuevo-neoliberalismo/>.
- DE GAINZA, M. (2015). "Althusser y la coyuntura" en *Demarcaciones*, 11-2015, pp. 1-6. Disponible en: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/74435>.
- DE LA BOÉTIE, E. (2019). *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires, Libros de la Araucaria.
- DE PABLOS ESCALANTE, R. (2018). "El deseo de razón y la alteridad constitutiva. Apuntes sobre el ser humano en la Ética de Spinoza" en *Revista Co-herencia*, 15(28), pp. 245- 269. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/774/77455380011/html/>.
- EXPÓSITO, J. [et al] (2022). *Ensamblajes neoliberales*. Vicente López, Red Editorial.
- FEDERICI, S. (2010). *Calibán y la bruja*. Buenos Aires, Traficantes de sueños.
- FERRATER MORA, J. (1969). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires, Sudamericana.
- FOUCAULT, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2008). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- FRASER, N. (2020), *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda*. Madrid, Traficantes de sueños.
- GAGO, V. (2014). *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- GAGO, V. (2019). *La potencia feminista*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- GAGO, V. y CAVALLERO, L. (2022). *La casa como laboratorio*. Buenos Aires, Fundación Rosa Luxemburgo.
- GARCÍA LINERA, A. ([2012] 2022). "Propiedad privada, propiedad pública y comunidad" en PARODI, R. y TZEIMAN, A. (comps.). *Álvaro García Linera. Para lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI. Selección de conferencias, artículos y entrevistas (2010-2021)*. Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini y Ediciones UNGS.

----- ([2014] 2022). “El modelo posneoliberal latinoamericano” en PARODI, R. y TZEIMAN, A. (comps.). *Álvaro García Linera. Para lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI. Selección de conferencias, artículos y entrevistas (2010-2021)*. Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini y Ediciones UNGS.

----- ([2014] 2022). “Reflexiones latinoamericanas sobre la democracia en Europa” en PARODI, R. y TZEIMAN, A. (comps.). *Álvaro García Linera. Para lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI. Selección de conferencias, artículos y entrevistas (2010-2021)*. Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini y Ediciones UNGS.

----- ([2015] 2022). “El marxismo situacional” en PARODI, R. y TZEIMAN, A. (comps.). *Álvaro García Linera. Para lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI. Selección de conferencias, artículos y entrevistas (2010-2021)*. Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini y Ediciones UNGS.

----- ([2017] 2022). “¿Qué está pasando en América Latina? Horizontes en el siglo XXI” en PARODI, R. y TZEIMAN, A. (comps.). *Álvaro García Linera. Para lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI. Selección de conferencias, artículos y entrevistas (2010-2021)*. Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini y Ediciones UNGS.

----- ([2020] 2022). “Reaccionarismo y fascismo en el siglo XXI” en PARODI, R. y TZEIMAN, A. (comps.). *Álvaro García Linera. Para lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI. Selección de conferencias, artículos y entrevistas (2010-2021)*. Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini y Ediciones UNGS.

----- ([2021] 2022). “Entrevista a Álvaro García Linera” en PARODI, R. y TZEIMAN, A. (comps.). *Álvaro García Linera. Para lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI. Selección de conferencias, artículos y entrevistas (2010-2021)*. Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini y Ediciones UNGS.

----- (1991). *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista* (Vol. I). La Paz, Ofensiva roja.

----- (1999] 2009). “¿Es el *Manifiesto Comunista* un arcaísmo político, un recuerdo literario?” en GARCÍA LINERA, A. *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores y CLACSO.

----- (2008). “Marxismo e indianismo” en *Tareas*, n° 130, sep-dic, pp. 107-120. Disponible en: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/Panama/cela/20120717093956/marxismo.pdf>.

----- (2016). *¿Fin de ciclo progresista o proceso por oleadas revolucionarias?* La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional. Disponible en: [https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/fin\\_de\\_ciclo-2.pdf](https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/fin_de_ciclo-2.pdf).

----- (2020). *¿Qué es una revolución? y otros ensayos reunidos*. Buenos Aires, CLACSO y Prometeo.

----- (2022). *La política como disputa de las esperanzas*. Buenos Aires, CLACSO.

----- (2023). *La comunidad ilusoria*. Buenos Aires, Sudamericana.

- (2023). *Seis hipótesis sobre el crecimiento de las derechas autoritarias*. Revista Jacobin. Disponible en: <https://jacobinlat.com/2023/10/seis-hipotesis-sobre-el-crecimiento-de-las-derechas-autoritarias/>.
- (2024). *La democracia como agravio*. Buenos Aires, CLACSO.
- GONZÁLEZ DE LUNA, E. (2004). *Filosofía del sentido común. Thomas Reid y Karl Popper*. México, UNAM.
- GRAMSCI, A. (2006). *Antología*. Avellaneda, Argentina, Siglo XXI.
- HAN, B. (2021). *Psicopolítica*. Buenos Aires, Herder Editorial.
- HARDT, M. y NEGRI, A. (2002). *Imperio*. Buenos Aires, Paidós.
- HARDT, M. y NEGRI, A. (2020). “Imperio, 20 años después” en *New Left Review*, 120: pp. 71-98. Disponible en: <https://newleftreview.es/issues/120/articles/empire-twenty-years-on-translation.pdf>.
- HARVEY, D. (2005). *El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión*. Biblioteca virtual CLACSO. Disponible en: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>.
- HARVEY, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid, Akal.
- KHACHATURIAN, R. (2022). “¿Hacia qué está mutando la derecha? Entrevista a W. Brown” en *Revista Nueva Sociedad*. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/hacia-donde-esta-mutando-la-derecha/>.
- LAZZARATO, M. (2020). *El capital odia a todo el mundo*. Buenos Aires, Eterna cadencia editora.
- LAZZARATO, M. (2023). *El imperialismo del dólar. Crisis de la hegemonía estadounidense y estrategia revolucionaria*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- LESGART, C. (2022). “Tiempos nebulosos. Crisis de la democracia, clima autoritario e indeterminación conceptual” en *Los nuevos rostros de la derecha: miradas históricas, sociológicas y politológicas*. Número 49. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/restudios/article/view/39950>.
- LORDON, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- (2017). *Los afectos de la política*. Zaragoza, Prensas Universidad de Zaragoza.
- (2018). *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.
- (2022). *El capitalismo o el planeta. Cómo construir una hegemonía anticapitalista para el siglo XXI*. Madrid, Errata Naturae.
- MARX, K. (1994). *La cuestión judía (y otros escritos)*. Buenos Aires, Planeta Agostini.
- MARX, K. (2002). *El capital*. Tomo I, cap. XXIV. Disponible en: [http://marxmadera.org/sites/marxmadera.org/files/marx\\_karl\\_-\\_el\\_capital\\_-\\_tomo\\_i.\\_el\\_proceso\\_de\\_produccion\\_del\\_capital.pdf](http://marxmadera.org/sites/marxmadera.org/files/marx_karl_-_el_capital_-_tomo_i._el_proceso_de_produccion_del_capital.pdf).
- MICHELS, R. (2003). *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. Buenos Aires, Amorroutu editores.

- MORFINO, V. (2010). *Spinoza. Relación y contingencia*. Córdoba, Encuentro Grupo Editor.
- NOSETTO, L. y WIECZOREK, T. [comp.] (2021). *Métodos de teoría política. Un manual*. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani - CLACSO.
- NUN, J. (2015). *El sentido común y la política*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- PARODI, R. (2020). "García Linera, lector de una historia abigarrada" en *Argumentos, Revista de Crítica Social* pp. 431-460, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Disponible en: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/argumentos/article/view/5981>
- PARODI, R. y TZEIMAN, A. (2022). "Acerca de este libro" en PARODI, R. y TZEIMAN, A. (comps.). *Álvaro García Linera. Para lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI. Selección de conferencias, artículos y entrevistas (2010-2021)*. Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini y Ediciones UNGS.
- PARODI, R. y TZEIMAN, A. (comps.) (2022). *Álvaro García Linera. Para lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI. Selección de conferencias, artículos y entrevistas (2010-2021)*. Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini y Ediciones UNGS.
- QUIJANO, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en LANDER, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.
- RANCIÈRE, J. (2010). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- REBÓN, J. (2024). "Presentación" en GARCÍA LINERA, A. *La democracia como agravio*. Buenos Aires, CLACSO.
- RICCA, G. (2024). "Obsequium. Notas de lectura" en Ricca, Guillermo [et al.]. *Spinoza en las orillas: XVII Coloquio Internacional Spinoza*. Río Cuarto, UniRio Editora.
- SAIDEL, M. (2016). "La fábrica de la subjetividad neoliberal: del empresario de sí al hombre endeudado" en *Pléyade* n° 17 (julio), pp. 131-54. Disponible en: <https://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/119>.
- SAIDEL, M. (2021). *El neoliberalismo autoritario y el auge de las nuevas derechas*. Universidade Vale Rio dos Sinos: História Unisinos; 5-2021. Disponible en: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/173696>.
- SCHUMPETER, J. (1984). *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona, Ediciones Folio.
- SPINOZA, B. (1980). *Ética*. Madrid, Alianza.
- SPINOZA, B. (1985). *Tratado teológico-político*. Madrid, Ediciones Orbis.
- SPINOZA, B. (2014). *Tratado Político*. Buenos Aires, Quadrata.
- STEFANONI, P. (2009). "Álvaro García Linera: pensando a Bolivia entre dos siglos" en GARCÍA LINERA, A. *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores y CLACSO.
- STEFANONI, P. (2021). *¿La rebeldía se volvió de derecha?* Buenos Aires, Siglo XXI.
- STROBL, N. (2022). *La nueva derecha. Un análisis del conservadurismo radicalizado*. Buenos Aires, Editorial Katz.

SZTULWARK, D. (2020). *La ofensiva sensible: neoliberalismo, populismo y reverso de lo político*. Buenos Aires, Caja Negra.

SZTULWARK, D. (2023). *El Capital Humano y el lenguaje del nuevo gobierno*. Buenos Aires, LoboSuelto Blog. Disponible en: <https://lobosuelto.com/el-capital-humano-y-el-lenguaje-del-nuevo-gobierno-diego-sztulwark/>.

TINTA LIMÓN EDITORIAL (2015). "Contra la explotación política de la potencia" en LORDON, F. *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Buenos Aires, Tinta Limón.

TORRES LÓPEZ, T. (2022). "Presentación" en GARCÍA LINERA, A. *La política como disputa de las esperanzas*. Buenos Aires, CLACSO.

VINUESA, L. (2024). *Étienne Balibar lector de Baruch Spinoza: La teoría del conatus como potencia emancipadora*. Las Torres de Lucca 13(1), pp. 21-30. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.88050>.

ZAMORA, D. (2018). "Cómo el neoliberalismo reinventó la democracia. Entrevista a Niklas Olsen" en *Revista Nueva Sociedad: ¿Retrocede la democracia?* 282, pp. 148-155. Disponible en: [https://static.nuso.org/media/articles/downloads/10.TC\\_Zamora\\_282.pdf](https://static.nuso.org/media/articles/downloads/10.TC_Zamora_282.pdf).



**Nina Carballido Rudi**

*Paisaje de espanto*

2024

(Foto original: Marcos Brindizzi)