

SUJETXS, AFECTOS Y POLÍTICA. REFLEXIONES EN TORNO A LA GESTIÓN NEOLIBERAL DE LA VIDA

DOSSIER

MAGALÍ DIANELA HERRANZ – magaliherranz@gmail.com
Universidad Nacional de Córdoba, Instituto de Humanidades – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

CONSTANZA SAN PEDRO - constanzasanpedro@gmail.com
Universidad Nacional de Córdoba, Centro de Investigaciones María Saleme de Burnichon – SECyT

FECHA DE RECEPCIÓN: 24-6-19
FECHA DE ACEPTACIÓN: 23-8-19

Resumen

En el presente artículo reflexionamos en torno al neoliberalismo como una racionalidad política (Foucault, 2012b; Brown, 2015), un orden normativo que tiene un fuerte impacto en el gobierno y desarrollo de la vida, como también en la construcción de la subjetividad. Así, nos detenemos a analizar el cambio en el rol del Estado desde garante de los derechos hacia gestor de la vida, es decir, facilitador y legitimador de los mecanismos reguladores del mercado en todos los planos.

La definición del individuo como unidad de todas las cosas, como empresarix de sí mismx en todos los ámbitos de la vida, analizado a partir de la figura del homo oeconomicus, genera una progresiva despolitización y disolución de lo común. Nos detendremos a analizar los efectos de estos procesos, en particular atendiendo a la dimensión afectiva, desde la perspectiva de la política cultural de las emociones que propone Sara Ahmed (2015 y 2019).

Finalmente, frente a la vocación totalizante del neoliberalismo, esbozamos algunas preguntas sobre la posibilidad de que emerjan formas de resistencia a esta racionalidad que la pongan en cuestión ¿Es posible volver a pensarnos como sujetxs políticxs ante la economización de la existencia?

Palabras clave: Neoliberalismo - subjetividad - homo oeconomicus – afectividad – racionalidad política

267

SUBJECTS, AFFECTIONS AND POLITICS. THOUGHTS ON THE NEOLIBERAL MANAGEMENT OF LIFE

Abstract

In the present article, we reflect on neoliberalism as a political rationality (Foucault, 2012b, Brown, 2015), a normative order that has a strong impact on the government and development of life, as well as in the construction of subjectivity. Thus, we analyze the change in the role of the State from a guarantor of rights to manager of life, that is, facilitator and legitimator of the regulatory mechanisms of the market at all levels.

The definition of the individual as a unit of all things, as entrepreneurship of itself in all areas of life, analyzed from the figure of the homo oeconomicus, generates a progressive depoliticization and dissolution of the common. We will analyze the effects of these processes, particularly in response to the affective dimension, from the perspective of the cultural politics of emotions proposed by Sara Ahmed (2015, 2019).

Finally, in the face of the totalizing vocation of neoliberalism, we outline some questions in relation to the possibility of the emergence of forms of resistance to this rationality, which put it in question. Is it possible to recognize ourselves as political subjects faced with the economization of existence?

Key Words: Neoliberalism - subjectivity - homo oeconomicus – affectivity – political rationality

268

Introducción

Detenerse a pensar en nuestro presente es tan complejo como urgente. Las vidas, los cuerpos, se encuentran actualmente atravesados por una forma de ejercicio del poder que gobierna separando, produciendo quiebres profundos en la idea de comunidad y presentando lo individual como único recurso de supervivencia. Aquí la palabra “recurso” se torna central: el gobierno neoliberal de las poblaciones conlleva un cambio en la visión de unx mismx y de lxs otrxs, mediante el cual lxs sujetxs devienen herramientas, capital humano en constante búsqueda de aumentar su valor en el mercado, sujetxs de competencia.

En este trabajo nos dedicaremos a pensar al neoliberalismo como una racionalidad (Brown, 2015) que atraviesa todos los ámbitos de la vida, que produce efectos tanto en las instituciones estatales como en los cuerpos, tanto en las formas de vincularnos con otrxs como en los modos en que nos constituimos como sujetxs. Nuestra intención, sin embargo, no es hacer una genealogía del neoliberalismo, sino valernos de algunos aportes teóricos de pensadorxs contemporáneos como Michel Foucault (2012a y 2012 b) y Wendy Brown (2015), para pensar los múltiples efectos que genera el neoliberalismo como una racionalidad, haciendo énfasis en la tensión entre individux y

comunidad, que pareciera disolver las formas de organización y resistencia ante las formas de vida crecientemente precarias.

Neoliberalismo: política y racionalidad. Dimensiones que enmarcan nuestra forma de entender al neoliberalismo.

“neoliberalismo’ es un significante suelto y cambiante. Es un lugar común afirmar que el neoliberalismo no tiene coordenadas fijas o establecidas, que sus formulaciones discursivas tienen una variedad temporal y geográfica, lo mismo que las consecuencias de sus políticas y sus prácticas materiales. Este lugar común excede el reconocimiento de los orígenes múltiples y diversos del neoliberalismo o el reconocimiento de que se trata de un término que usan principalmente sus críticos, por lo que su existencia misma es cuestionable. El neoliberalismo como política económica, una modalidad de gobernanza y un orden de la razón es un fenómeno global, aunque inconsistente, diferenciado, asistemático, impuro.”

Wendy Brown

¿De qué hablamos cuando hablamos de neoliberalismo? Existen muchas formas de describirlo, y múltiples estudios que nos permiten acercarnos a comprender su complejidad. Esto supone reconocer las dimensiones que abarca y los efectos que produce, desde una mirada que puede ser económica, política, social, filosófica. Sin embargo, a veces pareciera que el neoliberalismo es un concepto omnipresente y omniabarcante de la realidad ¿Es esto posible? Hablar de neoliberalismo sin duda reviste una especial particularidad. Entendemos que la ambigüedad del término puede llevar a pensar que abarcarlo “todo” desarticula esas dimensiones complejas que alcanza y se termina diluyendo en un concepto vacío.

Nos interesa entonces circunscribir este concepto y sus implicancias: qué supone, pero sobre todo qué efectos genera ¿Qué rasgos lo distinguen de otras racionalidades? ¿Cuáles son los supuestos que lo sostienen? ¿Qué lógicas lo rigen? ¿De qué consideraciones respecto de lxs sujetxs y los afectos parte?

En primer lugar, resulta relevante detenernos en la idea de racionalidad. No se trata de lo opuesto a la sinrazón, ni tiene a unx sujetx como su punto de origen rastreable, al que podamos remitir. Tampoco consiste en el despliegue de una conciencia al modo del progreso a lo largo de la historia. Por el contrario, entenderemos a la racionalidad como la lógica que se deriva de la orientación general de un determinado desarrollo histórico, atendiendo a las condiciones, leyes de acción y necesidades, guiadas por un fin o razón. Se trata de aquellas formas de ordenar el pensamiento y las prácticas, que las hacen viables en cierto marco de inteligibilidad. Por ende no se trata únicamente de aquella

dimensión individual, sino más bien de una forma de ordenamiento social que tiene pregnancia en lxs sujetxs, pero también en instituciones y dispositivos que son reguladores y productores de vida.

En lo que al neoliberalismo corresponde, el marco de inteligibilidad se encuentra determinado por las relaciones de mercado globales, que tienen como norte (o razón) la competencia entre las personas y en el que los Estados no funcionan como mediadores o garantes, sino como facilitadores de los mecanismos reguladores del mercado (punto al que volveremos en el próximo apartado). Si bien no buscamos pensar en la clave de un origen, podemos ensayar un esbozo de genealogía crítica¹ al decir que esta racionalidad encuentra sus rasgos centrales en una lógica mercantil que impregna todos los ámbitos de la vida, de la eficacia y la productividad, en la que se busca la mayor obtención de beneficios en el menor tiempo posible.

En palabras de Wendy Brown (2015):

En oposición a un entendimiento del neoliberalismo como un conjunto de políticas estatales, una fase del capitalismo o una ideología que libera al mercado con el fin de restaurar la rentabilidad para la clase capitalista, me uno a Michel Foucault y a otros en una concepción del neoliberalismo como un orden de razón normativa que, cuando está en auge, toma la forma de una racionalidad rectora que extiende una formulación específica de valores, prácticas y mediciones de la economía a cada dimensión de la vida humana (p. 34-35).

270

Vemos aquí el posicionamiento que toma la autora, corriéndose de la comprensión del neoliberalismo como un conjunto de políticas económicas o una ideología en sentido tradicional, sino más bien como aquel orden normativo de la razón que se convierte en rector de las interacciones humanas, ajustándolas a una imagen de lo económico, incluso al tratarse de esferas que parecieran no regirse por el formato compra-venta mediado por el intercambio de dinero. Con esto se refiere a que “toda conducta es una conducta económica, todas las esferas de la existencia se enmarcan y miden a partir de términos y medidas económicas, incluso cuando esas esferas no se monetizan directamente” (p. 5 y 6). No es necesario entonces que se monetizen, de manera material, sino que operen y se organicen a partir de esta lógica. Así los cuerpos, lxs sujetxs, la formación, son objetos de intercambio, el tiempo es objeto de intercambio, los afectos son objetos de intercambio.

¹ Hablamos de genealogía crítica retomando la pregunta de Michel Foucault por los modos en que determinada configuración de poder produce subjetividades, es decir tiene efectos concretos en la constitución de lxs sujetxs. La pregunta que orienta al análisis genealógico desde esta perspectiva es “¿qué puedo hacer?”, y busca identificar cómo ciertas prácticas, disciplinas e instituciones han puesto como objeto de estudio y conocimiento a lxs sujetxs, pero sobretodo cómo producen subjetividades. Lo que podamos hacer o no estará signado entonces por los modos en que se configuren las relaciones de poder en un momento histórico determinado, y la genealogía intenta comprender y analizar esos mecanismos, más que buscar un origen.

Analizaremos entonces al neoliberalismo como una racionalidad que atraviesa los cuerpos, el trabajo y las instituciones estatales, que produce un gobierno de la población desde una gestión de la competencia y que subjetiva en lo individual a partir de la búsqueda constante de aptitudes para posicionarse como un recurso valioso. Intentaremos, a partir de esta caracterización, analizar la producción de subjetividades y afectividades políticas, que construyen y crean un clima social que produce y reproduce este sistema. En otras palabras, nos preguntamos, cuáles son las condiciones que genera esta racionalidad para autoexpandirse y a la vez penetrar en la sociedad toda y en cada uno de los cuerpos. Ahora bien, ¿se trata de una racionalidad totalizante? ¿Hay margen de resistencia?

Si bien se trata de un orden de la razón que normaliza en torno a determinados parámetros de lo eficaz, lo productivo, lo mercantil; que transforma a lxs sujetxs en empresarixs de sí, haciendo un fuerte hincapié en la individualidad como medida de lo conveniente, identificamos que existen ciertas formas de resistencia a este sistema, que lo ponen en cuestión. Aparecen no sólo con la denuncia frente a sus efectos, sino también en la posibilidad de producir otras lógicas y formas de vincularnos, de construir comunidad y organización que pongan en jaque al individualismo que promueve y construye el neoliberalismo, y que se erige como su pilar fundamental. Estos puntos de fuga parecieran demostrar que si bien se presenta como una racionalidad totalizante que todo lo impregna, existen procesos en la actualidad que muestran que es posible ensayar formas otras, a contrapelo de las lógicas neoliberales, para tejer formas de vida que se organizan contra la precarización de la existencia². Sin embargo, aún ante estas posibilidades, nos preguntamos: ¿Cuál es el alcance de la pretensión totalizante del neoliberalismo? ¿Es posible que existan prácticas, afectos, vínculos que puedan pensarse “por fuera” de esta racionalidad, es decir, ajenas a las lógicas que la rigen? ¿Existe un afuera? La construcción de prácticas de resistencia, ¿se producen desde afuera de estas lógicas o acaso surgen desde las grietas, los corrimientos, las fallas que se generan dentro de la grilla de inteligibilidad neoliberal? ¿Acaso toda forma de oposición a este orden normativo es funcional a su reproducción? En este sentido, nos preguntamos, retomando a Foucault (2012b: 157), por los efectos que tiene sobre la población y el desarrollo de cierta forma de gobierno que “el ejercicio global del poder político [se ajuste] a los principios de una economía de mercado”. En otras palabras, nos detendremos a reflexionar en torno a las formas de administración de la vida que se derivan de que los principios formales de la economía de mercado, sean los nuevos rectores del arte de gobernar.

² Nos referimos principalmente a los procesos de organización a partir de los cuales se constituyen colectivos que luchan por el reconocimiento y la garantía de ciertos derechos: la marcha de la gorra y la organización de lxs jóvenes; la marea verde por el aborto legal, las luchas feministas contra toda forma de opresión, las demandas por el acceso a la tierra y a la vivienda, las organizaciones comunitarias que luchan contra el hambre y la cotidiana precarización de la vida, las trabajadoras sexuales en pos del reconocimiento de su trabajo y la exigencia de obra social y jubilación, etcétera.

La gestión como forma de gobierno y su vínculo con la política.

La emergencia del neoliberalismo se da en el marco de un nuevo régimen de la vida, que adopta una forma particular de gobierno, caracterizada por Foucault (2012a) en *Historia de la sexualidad I* como biopoder. Ésta fue la condición de posibilidad para el desarrollo y la consolidación del capitalismo como sistema económico. En palabras de Foucault (2012a): “Ese biopoder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos” (p. 133).

Uno de los rasgos particulares que lo distancia de la soberanía -régimen que lo antecede³- es que es que el poder de quien gobierna no estará fundado en la potestad de definir quiénes y cómo mueren, sino que se ejerce sobre la vida al modo de “hacer vivir”. La administración de la vida será entonces tarea del Estado, emergiendo así de manera clara la productividad en el ejercicio del poder: producir ciertos tipos de vidas y ciertos cuerpos que sean útiles para el desarrollo y competitividad del Estado en el marco de un mundo capitalista. Esto significa que aunque toda forma de gobierno produce efectos de subjetivación, y por ende una dimensión productiva, en el biopoder donde se pone el acento, no será sólo en permitir la vida y decretar la muerte (como en el caso del poder soberano), sino en generar cierto tipo de cuerpos que sean aptos para acrecentar la competitividad de un Estado frente a los otros.

En este marco, la vida será objeto de intervención en dos niveles: una dimensión individual y una colectiva (Foucault, 2012a:131). En el primer caso, el objeto de intervención particular será el cuerpo individualmente considerado, del que se ocupa la anatomopolítica de la mano de las disciplinas, centradas en la producción y control punto por punto del cuerpo individual. En el segundo caso, el gobierno de la vida desde una dimensión colectiva se hace posible con la emergencia de un nuevo sujeto: la población. Así, coexistirá la producción de cuerpos individuales -a través del desarrollo de las disciplinas- con la intervención y regulación de las formas en que la población se mueve, se multiplica, produce, etc. a partir de los dispositivos de seguridad. Este accionar sobre la población tendrá tanto un impacto sobre el cuerpo de cada individuo que forma parte de ese colectivo, pero además una dimensión en el orden de lo común, de este nuevo sujeto que es la población, como nuevo cuerpo con características y rasgos propios.

³ Cabe aclarar que para Foucault este pasaje no es lineal ni meramente temporal. Coexisten elementos, prácticas y dispositivos de ambas formas de gobierno y lo que hace el autor es reconocer aquellos rasgos preponderantes en diferentes momentos históricos. Así, incluso cuando se produce el pasaje el biopoder se mantienen algunos elementos propios del poder soberano.

Uno de los formatos que adopta el biopoder en los Estados modernos es la gubernamentalidad, en tanto tecnología general del poder (Foucault, 2012b: 146) que supone reconocer que son múltiples lxs actorxs que intervienen en el gobierno de la vida de la población. De este modo, se amplían los procesos de regulación y producción de subjetividad política a otros espacios no estatales. Esta tecnología incluirá instituciones, procedimientos y tácticas que permiten ejercer el poder que tendrá como principal eje de intervención la población y como fin último el acrecentamiento de las fuerzas del Estado, a través del desarrollo de la economía política y de la utilización los dispositivos de seguridad (Foucault, 2012b:137). Ahora bien, la preocupación por la existencia humana (la construcción de la ciudad, la circulación, la salud, los mercados, etc.) estará ordenada a partir de ese fin último y atravesada por un criterio económico. De manera tal que la vida será en entonces un medio para el desarrollo del Estado. (Foucault, 2012b:387). Esta nueva concepción de ambas nociones (vida y Estado) resulta fundante y nos permite explicar las formas y los mecanismos que operan hoy en la organización social, particularmente en relación a la producción de precarización y desigualdad. Se produce un quiebre en relación al fin de la política -orientada en la antigüedad hacia un vivir bien-, hacia una administración y gestión de la vida que las pone al servicio de intereses que las trascienden. La vida en cuanto tal pierde el valor por sí misma, lo cual habilita a una ponderación desigual de lxs sujetxs. Esto supone que el Estado -tal cual lo conocemos en la actualidad- tiene la potestad de producir de vidas sin valor, vidas no dignas de ser vividas, vidas abandonadas, que desde ese lugar de marginalidad son necesarias para sostener la desigualdad social y desarrollo del sistema capitalista.

273

Que el Estado no sea, en el marco de la gubernamentalidad, el único nodo de gobierno de la población -en tanto existen otrxs actorxs que podrán producir efectos de poder sobre la vida-, significa que es ese mismo Estado el que se reconfigura, ya no como mediador o garante de los derechos ciudadanos, sino como facilitador de otros mecanismos reguladores, como son los del mercado. Vemos entonces, en el reconocimiento del rol que juegan otrxs actorxs en el gobierno de la población, el germen del avance neoliberal sobre la población.

Ahora bien, ¿qué efectos produce en los cuerpos esta forma de gestionar la vida? Entendemos que se da un viraje en el contenido de la intervención estatal sobre los cuerpos individuales y el cuerpo colectivo, en tanto no se trata sólo de una administración de la vida en términos de productividad, sino también de una gestión de la precariedad que no se centra sólo en la vida como un instrumento de la fuerza del Estado, sino que selecciona cuáles vidas pueden producir ese excedente, y cuáles otras será necesario desechar.

¿Qué rol cumple, o creemos que debería cumplir el Estado? ¿Generar condiciones materiales para que todxs lxs sujetxs tengan la posibilidad de acceder a una vida buena?

¿Habilitar espacios para que esa supervivencia incluya no sólo la reproducción de la vida, sino el acceso a los afectos, a la cultura, a la política? ¿Gestionar la población de acuerdo a las necesidades del mercado? Vemos en el ejercicio gubernamental del poder la posibilidad de la consolidación del neoliberalismo como aquella racionalidad que impregna todos los ámbitos de la vida según los parámetros mercantiles. Preguntarnos aquí por el rol que debe jugar el Estado es, de alguna manera, cuestionar el modo actual de gestión de las vidas, donde el gobierno no

tiene que corregir los efectos destructivos del mercado sobre la sociedad. No tiene que construir, en cierto modo, un contrapunto o una pantalla entre la sociedad y los procesos económicos. Debe intervenir sobre la sociedad misma en su trama y su espesor. En el fondo -y es aquí que su intervención va a permitirle alcanzar su objetivo, a saber, la constitución de un regulador de mercado general sobre la sociedad-, tiene que intervenir sobre esa sociedad para que los mecanismos competitivos, a cada instante y en cada punto del espesor social, puedan cumplir el papel de reguladores (Foucault, 2012b:179).

¿Existen hoy formas de gobierno asociadas a dimensiones que trasciendan la mera gestión?

En “El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo”, Wendy Brown (2015) sugiere que

la razón neoliberal ha regresado en un grado extremo: tanto las personas como los Estados se construyen sobre el modelo de la empresa contemporánea, se espera que tanto las personas como los Estados se comporten en modos que maximicen su valor de capital en el presente y mejoren su valor futuro, y tanto las personas como los Estados lo hacen a través de prácticas de empresarialismo, autoinversión y atrayendo inversionistas (p. 20).

Signado por un contexto desigual, vemos cómo el Estado –al adoptar una impronta neoliberal- abandona esas dimensiones de lo político, lo público, lo común que trasciende la mera individualidad, y convierte el carácter político de las prácticas e instituciones en algo económico (Brown, 2015: 13). La neoliberalización del Estado va a barrer esos ejes ordenadores de la política y la administración de la vida (la justicia, el bien común, etc.) y transformar sus instituciones. Así lxs sujetxs serán entendidxs como proyectos gerenciales más que de gobierno, y el Estado como un administrador de la nación sobre el modelo de la empresa, vaciando así los principios de la ciudadanía democrática y la soberanía popular (Brown, 2015: 42). Siguiendo entonces la premisa de Foucault, a partir de la cual el ejercicio de poder gubernamental tiene como fin el crecimiento del Estado, y atendiendo a los efectos globales del neoliberalismo, es posible afirmar que hoy la no adscripción a los mandatos del mercado conlleva una pérdida de legitimidad y de calificación de crédito extranjero, que pone en riesgo la propia supervivencia del Estado. En términos de lo individual, cualquier persona que se

desvíe de la empresarialización de sí (a lo que volveremos en el próximo apartado), arriesga la propia posibilidad de desarrollo de la vida.

La gubernamentalidad como tecnología general del poder, en el marco del neoliberalismo, tiene en América Latina una configuración particular cuyo rasgo central es la producción de desigualdad y precarización. ¿La exclusión, segmentación y segregación se originan con el neoliberalismo? Sin dudas lo anteceden. Se trata de una dimensión estructural en nuestro continente, que si bien se remonta a una matriz anterior -producto de los procesos de colonización y los genocidios resultantes-, el neoliberalismo potencia y explota. De este modo, la producción de miseria y desigualdad, la intensificación de la misma aparece como un rasgo propio de esta racionalidad. Pero además en términos afectivos, que trabajaremos a continuación, existe una naturalización de la desigualdad que tiene efectos sedatorios y desmovilizantes a nivel social.

Neoliberalismo y subjetivación. La figura del “homo oeconomicus”.

“El individuo es un efecto del poder y, al mismo tiempo, en la medida misma en que lo es, es su relevo: el poder transita por el individuo que ha constituido”

Michel Foucault

275

Decir que *lx individux* es un efecto de poder significa afirmar que no se trata de un punto de partida, de un origen desde el cual se trazan luego relaciones con *otrxs*, se expresan afectos, se reconocen características preexistentes a la socialización. Por el contrario, implica atender a las relaciones de poder que se entretejen y producen, y su efecto, como un punto de relevo -al decir de Foucault (2010:38)- a *lx individux*. La subjetividad es siempre, desde esta perspectiva, producto de procesos de subjetivación concomitantes, que involucra a *otrxs* y se da siempre un marco determinado.

En este apartado nos detenemos a reflexionar sobre los efectos de individuación que produce la gubernamentalidad neoliberal como tecnología de poder: el *homo oeconomicus*. Esta forma que adopta la subjetividad cuenta con tres características centrales que desarrollamos aquí, con los aportes de Foucault (2010 y 2012b) y Brown (2015): en primer lugar, tiene un fuerte acento en la individualidad como eje y unidad de medida, desplazando a la comunidad como lugar de pertenencia e identificando a *lxs otrxs* con la competencia; en segundo lugar, el *homo oeconomicus* es *empesarix* de sí, es decir que se entiende a sí *mismx* como “su propio capital, su propio productor, la fuente de [sus] ingresos” (Foucault, 2012b: 264-265); por último, toda actividad que realiza estará destinada a fortalecer, a aumentar su valor de portafolio, es decir,

acrecentar las calificaciones que tiene para mostrarse a sí mismx como sujetx altamente competitivx. Estas tres características se encuentran profundamente imbricadas, al punto que es posible reconocer que son mutuamente su germen y posibilidad de reproducción.

La figura de homo oeconomicus no permaneció idéntica a sí misma a lo largo del tiempo. Nos detendremos a analizar aquellos rasgos particulares que adquirió con el florecimiento, expansión y consolidación del neoliberalismo como razón rectora. Si bien aparecen elementos comunes y propios de esta figura teórica que se sostienen en diferentes momentos históricos, también resulta posible encontrar algunas modificaciones desde los primeros desarrollos que Foucault (2012b) propone a este respecto hacia la nueva formulación que del homo oeconomicus hace Wendy Brown (2015). Ambxs autorxs identifican a lx individux neoliberal como capital humano, como una especie de idoneidad-máquina que tiene por fin único la producción de ingresos, al punto tal que todo ámbito de la vida, toda acción y relación serán valoradas en tanto redunden en el aumento de la competitividad de ese capital humano, transformándose así en empresa, empresarix de sí. En palabras de Foucault (2012b):

Por un lado, se trata de multiplicar el modelo económico, el modelo de la oferta y la demanda, el modelo de la inversión, el costo y el beneficio, para hacer de él un modelo de las relaciones sociales, un modelo de la existencia misma, una forma de relación del individuo consigo mismo, con el tiempo, con su entorno, el futuro, el grupo, la familia (p. 278).

276

Así también lo establece la autora:

el homo oeconomicus actual es un fragmento de capital humano intensamente construido y regido al que se le asigna la tarea de mejorar su posicionamiento competitivo y hacer uso de él, así como de mejorar su valor de portafolio (monetario y no monetario) en todas sus iniciativas y lugares (Brown, 2015:6).

Sin embargo, Wendy Brown desarrolla las nuevas connotaciones que adquiere esta figura en la era del capital financiero, haciendo hincapié en los efectos precarizantes que tiene sobre la vida este viraje de la racionalidad neoliberal. Así, a pesar de aún mantener sus rasgos empresariales, el homo oeconomicus cambia su forma hacia la de capital humano financiarizado. Esto implica una profundización de la manera en que Foucault presentaba a la individualidad neoliberal en tanto ya no sólo de trata de ser competitivx como empresa en sí mismx, ni de mejorar las propias calificaciones mediante la autoinversión -en cada ámbito de la vida- para atraer inversionistas según la lógica de la empresa, sino que actualmente la economización de lxs sujetxs a través de la racionalidad neoliberal se vuelve peculiar principalmente en tres maneras (Brown, 2015: 40). En primer lugar -y a diferencia de lo expuesto por Foucault (2012)-, sólo somos homo oeconomicus, en todo momento, en todas partes. Esto significa un constante desarrollo de las propias calificaciones y la competencia, al punto que todos

los aspectos de la vida se tornan económicos, incluso cuando no haya intercambio de divisas presente, a lo que Wendy Brown llama mercantilización, que puede o no tener un componente monetario. Esta forma de relación consigo mismo y con el entorno implica una reducción de la vida política ante la vida económica, lo cual conlleva no sólo un cambio en el rol del Estado (como hemos desarrollado anteriormente), sino también un repliegue de lo social comunitario, de la idea de pueblo soberano como sujeto colectivo, a la de individuo competitivo.

Volviendo al debate sobre la consideración de lo humano, siguiendo la propuesta de Brown, desaparece definitivamente el valor de la vida como un fin en sí mismo, para consolidarse exclusivamente como mero medio. Si la vida humana en sí misma no tiene valor, no hay razones por las cuales garantizar su cuidado y posibilidad de supervivencia. Que haya sujetos que se vean expuestos a condiciones en las cuales su vida está en riesgo será considerado una responsabilidad individual. Sólo accederán a sostener la vida y mejorar su calidad aquellos sujetos que demuestren su valor, su posibilidad de competir en los circuitos del mercado. Así el empresario de sí mismo busca un rédito personal, y pone en juego su vida en ello, y ese capital humano que somos -para nosotros mismos, el Estado, o cualquier institución de la que formamos parte- nos vuelve meros instrumentos desechables. De este modo, se produce una desprotección y precarización como forma de administración de la vida entendiendo que cada individuo-capital debe valerse por sí mismo y que el Estado no debe mediar ni intervenir para situaciones de desigualdad entre ellos ya que ésta es la base de la relación de competencia. La igualdad no es el presupuesto a partir del cual somos líderes, ni un horizonte. En el ejercicio de este poder gubernamental, se normativiza la desigualdad, se la consolida y reproduce.

Por otra parte, esta concepción de lo humano como homo oeconomicus, y en particular como capital humano, tiene su efecto también en la cuestión de lo común. La competencia, el beneficio personal como único móvil de las acciones humanas termina por dinamitar la experiencia de lo común, a lo que entendemos no como la suma de individualidades, sino como un nuevo emergente con particularidades propias. En palabras de Brown (2015): “El reemplazo de la ciudadanía definida como una preocupación con el bien público por la ciudadanía reducida al ciudadano como homo oeconomicus elimina la idea misma de un pueblo, un demos que afirma su soberanía política colectiva” (p. 48). La desaparición de lo común, del reconocimiento de que somos *con* y dependemos siempre *de* otros, lleva -en su formulación extrema- a la imposibilidad de pensar problemas comunes de manera política, en tanto el desarrollo y administración de nuestras vidas son gobernadas con criterios exclusivamente económicos.

Afectos neoliberales. Construcción del deseo de lo individual.

“Las emociones moldean las superficies mismas de los cuerpos, que toman forma a través de la repetición de acciones a lo largo del tiempo, así como a través de las orientaciones de acercamiento o alejamiento de los otros”

Sara Ahmed

Un componente crucial en la construcción de las subjetividades neoliberales a las que nos venimos refiriendo es el trabajo sobre la afectividad, que así como puede llevar a construir comunidad, puede también poner el acento en lx individux como unidad de medida. En otras palabras, es relevante detenerse a reflexionar sobre los modos en que ciertas normas sociales -la competencia, la eficacia y la utilidad como motores de la vida- y los criterios con los que se administra el mundo se reconocen como afectivas y construyen maneras particulares de vincularse con el entorno. Nos interesa detenernos a analizar su dimensión y efectos afectivos y cómo estos contribuyen a la producción y reproducción de formas gobierno de la vida.

Nos interesa recuperar en particular, en la línea de autoras que trabajan el giro afectivo, a Sara Ahmed, que nos invita a pensar las emociones en su dimensión político-cultural. Y que además se pregunta no tanto por la definición de las emociones, sino más bien por los efectos que estas producen y cómo logran una pregnancia social e individual: cómo se hacen cuerpo y se (re)producen. En palabras de la autora:

Así que en vez de preguntar "¿qué son las emociones?", pre-guntaré, "¿qué hacen las emociones?". Al plantear este interrogante, no ofrezco una teoría única de la emoción o un recuento del trabajo que realizan las emociones. En vez de ello, rastreo la mane-ra en que circulan las emociones entre cuerpos, analizando cómo se "pegan" y cómo se mueven (Ahmed, 2015:24).

Ahora bien, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de afectividad? Entendemos que los afectos implican prácticas culturales y sociales, que se encuentran en constante circulación entre los cuerpos, y tienen que ver con los modos en que éstos son movidos, conmovidos -afectados- en su performatividad. Los afectos también condensan y reproducen modos de ejercicio del poder, y se mueven en el adentro y el afuera de lxs individuxs, creando economías afectivas. Esto significa que el afecto no reside en un cuerpo para luego expresarse, ni tampoco es sólo incorporado, sino que se produce como efecto de la circulación de los cuerpos en un entorno (Del Pozzo, 2015)⁴.

Si bien hay mucho desarrollo respecto a la distinción entre afectos y emociones entre lxs autorxs del giro afectivo, entendemos, siguiendo a Ahmed (2015:312) que al hablar de emociones se incluye el análisis de la afectividad, en tanto conlleva procesos de afectar y

⁴ Si bien estas afirmaciones remiten a múltiples debates actuales, en este momento no profundizaremos, sino que tomamos esto como marco general que orienta nuestras reflexiones.

ser afectadx por otros cuerpos, y los modos en que nos ponemos en contacto con el entorno.

Al hablar de afectos es posible distinguir analíticamente dos dimensiones en las cuales éstos se mueven, operan, producen, entendiéndolos en todo momento como prácticas culturales. Por un lado, en la dimensión colectiva, al nivel de la población, los afectos circulan como coadyuvantes de las normas sociales, contribuyendo a que se impregnen en los modos de relacionarnos. Pueden también identificarse en aquellas máximas que rigen el comportamiento de las sociedades en determinados contextos sociohistóricos. Así, sería interesante rastrear la existencia de formas o lógicas de organización comunitarias y su disolución frente a un avance progresivo, minucioso y totalizante de las políticas neoliberales que en nuestro país implicaron la primacía de la individualidad ante todo, la disolución de la idea de comunidad como bastión de supervivencia, la competencia, el talante de autoafirmación voluntarista de quienes son “sus propixs jefes”, en detrimento de las relaciones laborales de dependencia y organización, y el necesario espíritu positivo y predispuesto como puntos a favor en un mercado hipercompetitivo. El individuo como unidad de medida y la defensa y resguardo de sus intereses por sobre lo comunitario es uno de los grandes pilares de esta racionalidad.

Por otro lado, en la dimensión individual, los afectos -reconocidos y valorados, y aquellos rechazados o estigmatizados en el orden social- son incorporados, hechos cuerpo por lxs sujetxs, como afirmación o rechazo. Los afectos valorados positivamente se erigen como un horizonte deseable en el orden del deber (la felicidad, el optimismo, el voluntarismo, etc.), mientras que aquellos que son valorados negativamente (el pesimismo, la tristeza, la melancolía, la insatisfacción, etc.) son descartados, generando y orientando prácticas y disposiciones corporales.

Sin embargo, ambas dimensiones se encuentran estrechamente imbricadas, al punto que no es posible pensar en la dimensión subjetiva sin analizar los procesos sociales y las prácticas que de estos se derivan como normas de interacción y comercio (en el sentido amplio del término), que redundan en formas de subjetivación.

En la relación a aquellos afectos que operan a nivel social y que se configuran como la dimensión afectiva de las normas sociales que hoy nos rigen, nos interesa recuperar aquellas que son propias de la racionalidad neoliberal. A decir de Nicolás Cuello (2019) en el prólogo de “La promesa de la felicidad”:

Atravesamos a escala continental un incómodo movimiento de reorganización de la política neoliberal, cuyos lenguajes expresivos, repertorios afectivos y políticos de organización de lo público se apoyan en discursos basados en la espectacularización paroxista de la confianza, la creatividad, el diálogo, la voluntad y el sacrificio, en una subjetividad mediada por la matriz empresarial de la verticalidad meritocrática y el consenso pacificador (p. 15).

Siguiendo con lo dicho anteriormente, retomamos aquí dos elementos centrales de la subjetividad neoliberal: la falta de respuesta escandalizada ante el nuevo papel que el Estado juega en la actualidad en términos de precarización de la vida, y la felicidad como aquella “religión no oficial de la sociedad capitalista contemporánea que nos hace creer que la posibilidad de ser lo que se quiera está en poder de cada individuo” (Ahmed, 2019:18).

Así, en primer lugar, vemos que los procesos de respuesta masiva y formas de organización colectivas ante los efectos de poder que se derivan de una administración de la vida bajo los parámetros de la racionalidad neoliberal, son progresivamente más aislados y escasos. Esto puede leerse como el resultado de la reducción del campo político a uno económico, donde incluso el rol del Estado se cristaliza en aquel conjunto de instituciones que prioriza, sirve y sustenta una economía de libre mercado, en detrimento de lo hasta ahora conocido como justicia social y bien común. Asimismo, en este marco de economización de todos los ámbitos de la vida, el triunfo de los afectos de la racionalidad neoliberal puede detectarse en la falta de respuesta escandalizada ante el rol del Estado (Brown, 2015:49), y su connivencia con la aceleración de los procesos de precarización del empleo, el acceso a los derechos y condiciones mínimas de existencia, que actualmente son entendidas como responsabilidad exclusiva de lxs individuuxs.

280

Por último, nos interesa detenernos en la felicidad como uno de los afectos que ha adquirido una relevancia particular tanto en la escena pública como en la vida individual de lxs sujetxs. Es una de las emociones que hoy se impone como deber, y es utilizada como parámetro ordenador de la propia vida y criterio de evaluación moral. En palabras de Ahmed (2019): “En la medida en que promocionar aquello que causa felicidad parece ser un deber de todos, la propia felicidad se vuelve un 'deber'” (p.29).

Esa felicidad se aleja y separa de cómo podrían haberla pensado lxs griegxs, para erigirse como un logro individual que debe conseguirse a cualquier costo. En este mismo marco la promesa de la felicidad neoliberal (tener un empleo de calidad, la casa propia, la familia, el éxito) es absoluta responsabilidad de cada individux, desconociendo las múltiples desigualdades que hacen que esos deseos sean inalcanzables para gran parte de la población. Si alguien no es feliz es porque no quiso, no porque sus condiciones se lo impidieron, o por que la forma de gobierno que hoy administra nuestras vidas en lugar de reducir la precarización, la propició.

Ante este escenario, la pregunta que se abre es si hay algo que pueda escapar a las lógicas del neoliberalismo, o lo que es lo mismo: si es posible trazar nuevos modos de relacionarnos, de construir organización colectiva, de repolitizar nuestras vidas y luchar contra la miríada de formas que adopta la precarización en la actualidad.

¿Es posible escapar al neoliberalismo? Lo común como posibilidad de resistencia.

“Ningún humano puede ser humano en soledad. Y ningún humano puede ser humano sin actuar conjuntamente con otros y en condiciones de igualdad. A mí me gustaría añadir que la exigencia de igualdad no se plantea únicamente por medio de la palabra o la expresión escrita, sino que también se formula, y de manera muy precisa, cuando los cuerpos aparecen juntos o, mejor dicho, cuando con sus propios actos crean el espacio de la aparición”.

Judith Butler

Hasta aquí hemos caracterizado al neoliberalismo como una racionalidad que se impregna tanto en el gobierno de la población como en el desarrollo cotidiano de las vidas, como un esquema de valoración que transforma en económicas las lógicas de espacios que anteriormente se encontraban regidas por otros principios (Brown, 2015: 19), y que produce nuevas configuraciones estatales e individuales. En el caso del Estado, se genera un viraje en su objetivo: su tarea no es en la actualidad garantizar los derechos de las personas, ni funcionar como un árbitro que media entre las necesidades del mercado y las condiciones de vida de la población, sino que se torna ejecutor de la desigualdad, habilitador del avance del mercado legitimado y legislado. El fin ordenador del ejercicio del poder gubernamental ya no será el bien común o la justicia, sino más bien la competencia. Por su parte, la subjetividad no escapa a las lógicas que pone en juego la razón neoliberal, y se forma así una figura omnipresente, que economiza sus relaciones, capacidades, aprendizajes, de modo tal que aumente su valor como capital humano: el homo oeconomicus.

En este contexto, señalamos que se produce una disolución de lo común arraigada en la preponderancia de lo individual. Al regir la lógica de la competencia, y entenderse que cada individuo debe orquestar los medios necesarios para su supervivencia, lo colectivo pierde relevancia, para ser la individualidad el único reducto de atención. La preeminencia del individuo, la búsqueda del propio beneficio y el interés individual como eje ordenador de la vida y orientador de la acción, incluso en detrimento de otros, ha sido uno de los factores que inciden en la disolución de la noción de comunidad y lo común, y con ello, de la política. Si las vidas son para el Estado un medio, cada sujeto es responsable de probar su valor y sostenerse individualmente. Así, en ese afán de supervivencia, no hay lugar para el interés común. La afectividad que circula se hace eco de esta nueva configuración, y vuelve a poner el acento en el sujeto desde nuevas exigencias: el deber de la felicidad se presenta como un valor de cambio, que mejora la posición de los individuos en el mercado de trabajo, el voluntarismo y el entusiasmo se hacen ley en las nuevas lógicas emprendedoras, y no hay una respuesta afectiva desde el escándalo hacia el nuevo rol del Estado, sino aceptación, y readaptación inmediata, para

poder seguir siendo competitivxs. Será entonces responsabilidad exclusiva de cada sujetx la gestión de los medios necesarixs para ser feliz, ser exitosx, ser competitivx.

En este marco, y ante la agudización de la desigualdad y precarización de la vida que hoy nos atraviesa, es que nos parece central preguntarnos si existe la posibilidad de quebrar con las lógicas del neoliberalismo. Si bien hicimos referencia al adormecimiento colectivo, a la aceptación de la desigualdad y la precarización como responsabilidades individuales, a la destrucción de la política de lo común, históricamente han emergido y existido formas de resistencia ante una racionalidad que se presenta como totalizante. Esto puede darse como una expresión individual que pone de manifiesto un descontento con los efectos materiales del neoliberalismo frente a la afectación de intereses propios, sin que suponga necesariamente el encuentro con otrxs o la identificación de una problemática común. Pero también han aparecido otras formas de resistencia más complejas, que se oponen a las mismas formas de precarización de la vida, suponen la construcción de otras lógicas y formas de estar con otrxs que ponen en jaque este complejo entramado político, económico, social y afectivo. Se trata por ejemplo de la conformación de espacios o procesos organizativos que buscan recuperar la emergencia de reclamos masivos y formas de organización comunitaria que le hacen frente, y logran trascender un reclamo meramente individual por la construcción de aquella dimensión común de la precarización, y con ello, la necesidad de dar una respuesta colectiva.

282

Para cerrar queremos aportar algunas consideraciones al respecto de lo político. A lo largo del trabajo hemos mostrado cómo la racionalidad neoliberal ha dinamitado la experiencia de lo común, y con ello de expresiones de la políticas que suponen el estar y ser con otrxs, procesos de organización colectiva, etc. Sin embargo, es necesario remarcar que si bien esta forma de la política se ha visto debilitada y transformada, la gestión de la vida y de los cuerpos es siempre política, en tanto creadora de formas de estar con otrxs, de ser en sociedad. Así, incluso si se instala la matriz económica como ordenadora de la existencia -individual, pero también con sus efectos en la dimensión colectiva- esa nueva forma de gobierno va a ser política en tanto implica relaciones de poder que atraviesan los cuerpos y producen configuraciones subjetivas y sociales. La “despolitización” que nos ofrece el neoliberalismo, la organización y gestión de nuestras vidas con criterios exclusivamente económicos y la disolución de lo común es político, en tanto forma de gobierno de la vida individual y colectiva. El modo de vincularnos con nosotrxs mismxs, con otrxs, con el mundo, es política porque supone el encuentro con otrxs.

Por ello resulta urgente entonces, en un marco de avance de la gestión económica de la vida, reconocer los efectos del neoliberalismo en nuestra subjetividad y también en las configuraciones de lo común para, a partir de ello, habilitar la emergencia de formas de

organización que puedan poner en tensión la gestión actual de nuestras vidas, que nos habiliten a pensarnos con otros y construir resistencia.

¿Cómo se cita este artículo?

HERRANZ, M.D., SAN PEDRO, C. (2019). Sujetxs, afectos y política. Reflexiones en torno a la gestión neoliberal de la vida. *Argumentos: revista de crítica social*, 21, 267-283. Recuperado de: [link]

Bibliografía

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

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

Brown, W. (2015). *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso Ediciones.

Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.

Del Pozzo, D. (2015). Shame! Rearmar, Refigurar y Transfigurar. *Re- visiones*, 5. Recuperado de <http://re-visiones.net/anteriores/spip.php%3Farticle133.html>

Foucault, M. (2010). *Defender la Sociedad: curso en el Collège de France: 1975-1976*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2012a). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Foucault, M. (2012b). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.