

Neoliberalismo y política. Consideraciones sobre el pensamiento de Frédéric Lordon

Neoliberalism and politics. Considerations on the thought of Frédéric Lordon

Alejo Cappelletti*

Fecha de Recepción: 12/03/2025

Fecha de Aceptación: 03/06/2025

Resumen: El artículo propone un acercamiento al pensamiento político del economista y filósofo francés Frédéric Lordon para describir la relación entre los conceptos de “política” y “neoliberalismo” en su obra. Asimismo, pretende contribuir a un campo de lecturas que llevan a cabo una crítica de la dominación en el capitalismo contemporáneo. En primer lugar, se explora su propuesta de un “estructuralismo de las pasiones” y sus consideraciones sobre los afectos desde una perspectiva spinozista, para luego centrarse en las críticas al individualismo y la autosuficiencia como pilares del imaginario neoliberal actual. Asimismo, se destaca el concepto de política como “ars affectandi”, entendiéndolo como una apuesta de Lordon de teorizar una política contra-neoliberal que busca impugnar aquellas formas de actuar, sentir y pensar impregnadas en cada individuo en pos de explorar nuevas afecciones comunes. El análisis conceptual permitirá finalmente comprender cómo el autor francés intenta reflexionar sobre una política más allá del neoliberalismo en este tiempo de incertidumbre, y develar por qué confía aún en el espacio de la política como invención de lo imprevisible, como potencia de lo común para producir movimientos en direcciones inéditas.

Palabras

clave: Neoliberalismo — política — dominación — contemporaneidad

* Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Rosario (UNR). Doctorando en Ciencia Política (UNR). Integrante del grupo de estudios “Lecturas en Filosofía y Teoría Política” (Left-Pol) y del Centro de Estudios en Teoría Política y Social (CETePoS), ambos radicados en la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales (UNR). ORCID: 0009-0008-9609-9573. Correo electrónico: alejocappelletti5@gmail.com

Abstract: *This article proposes an approach to the political thought of the french economist and philosopher Frédéric Lordon in order to describe the relationship between the concepts of “politics” and “neoliberalism” in his work. Also, it aims to contribute to a group of readings that criticizes domination in contemporary capitalism. First, it explores his proposal of a “structuralism of passions” and his considerations on “affects” from a spinozist perspective. Therefore it focuses on his criticisms of individualism and self-sufficiency as pillars of the current neoliberal imaginary. Additionally, it highlights the concept of politics as “ars affectandi”, understanding it as Lordon’s attempt to theorize an anti-neoliberal politics that seeks to challenge the ways of acting, feeling, and thinking embedded in each individual in order to explore new common affections. The conceptual analysis will ultimately allow us to understand how the french author seeks to ponder over politics beyond neoliberalism in this time of uncertainty and to reveal why he still trusts in the political sphere as the invention of the unpredictable, as the power of the common to generate movements in incredible directions.*

Keywords: *Neoliberalism — Policy — Domination — Contemporaneity*

En este artículo¹ proponemos adentrarnos en el pensamiento político del economista y filósofo francés Frédéric Lordon para describir la relación entre los conceptos de “política” y “neoliberalismo” (Aragües & Canavera, 2017, pp. 9-24). 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.

¹ El presente artículo forma parte de un trabajo de investigación más amplio sobre las formas autoritarias del neoliberalismo que incluyó la elaboración y presentación de la Tesis de grado de la Licenciatura en Ciencia Política (UNR) así como también la presentación del plan de trabajo para el Doctorado en Ciencia Política (UNR).

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 artículo en un registro ligado a sus reflexiones sobre el momento actual y a su mirada sobre la política.

Una pregunta fundamental guiará todo nuestro recorrido: la pregunta por el “devenir tiránico” del capital en la contemporaneidad. Como veremos, esa expresión es utilizada por Lordon para describir el modo de operar del capitalismo neoliberal, y nos servirá también como una guía para comprender la forma en el cual se configura y se actualiza la relación entre “política” y “neoliberalismo” en el pensamiento de nuestro autor.

Cabe aclarar, asimismo, que nos limitaremos a analizar estrictamente aquellas cuestiones de la obra de Lordon que nos acerquen a 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.

Finalmente, el presente artículo pretende realizar un aporte a una gran literatura que estudia críticamente las mutaciones del capitalismo neoliberal en la actualidad y que se pregunta por las formas históricas que ha asumido el neoliberalismo en tanto racionalidad y en tanto proyecto político de neutralización de la igualdad (Dardot & Laval, 2013; Brown, 2024; Dardot et al, 2024).

Afectos y deseos: por un estructuralismo de las pasiones

Para Lordon, “la sociedad anda según los deseos y los afectos” (2018, p. 7), puesto que “los afectos son la materia misma de lo social y, más concretamente, el tejido de la política” (2017, p. 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?

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*². (2018, pp. 11-

² En cursiva en el original.

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*. 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, siguiendo a Spinoza en su *Ética*: 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, p. 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 *Ética*, 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, apeteceamos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceamos y deseamos. (1980,

p. 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 *Ética*, 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, p. 171)³.

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 los afectos). Pero los afectos, en el pensamiento de Spinoza, lejos están de ser entendidos como meras “emociones”⁴ 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, p. 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 tristeza⁵ en un caso, con alegría en otro). Ambos ejemplos

³ El énfasis es nuestro.

⁴ 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, p. 33-34).

⁵ Dice Spinoza en *Ética*, 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, p. 133).

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, p. 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, p. 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:

Una afección —algo que adviene—, un afecto —el efecto en uno, triste o alegre, de la afección—, las ganas de hacer algo que de allí se derivan —poseer, huir, destruir, perseguir, etcétera: la vida del deseo se elabora a partir de esta secuencia elemental—. (2015, p. 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 *Ética*, 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, p. 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, p. 37) como parece proponer el imaginario neoliberal contemporáneo.

Finalmente tenemos, pues, la manifestación de la secuencia que buscábamos para adentrarnos en el estructuralismo de las pasiones: afección — 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.

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, pp. 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. Esto implica 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).

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, p. 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*”⁶ para referirse a aquel “comportamiento ajustado a los requisitos de la norma [capitalista] dominante” (2018, p. 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*”,

⁶Lordon 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, p. 79). Para un estudio del término véase el trabajo de Guillermo Ricca Guillermo (2024, pp. 10-17).

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 capitalistas, o para decirlo de otro modo: las maneras de desear bajo las relaciones sociales capitalistas” (2015, p. 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 conductas⁷ 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, p. 52), lo cual indica que ha habido diferentes regímenes de movilización salarial que se sustentan sobre diferentes fundamentos o motivaciones. El primero de ellos se vincula a la acumulación primitiva,⁸ 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

⁷La referencia a Foucault 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, p. 283).

⁸ “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, p. 672). Para ampliar al respecto véase: Marx, Karl. (2002). *El capital. Tomo I*, cap. XXIV (Cristián Fazio, Trad.). Editorial Progreso.

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, p. 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, p. 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 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,⁹ 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, p. 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”. 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,

⁹ 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, p. 51).

uno solo podría dejarse atar habiéndolo ‘querido’ en más o en menos” (2015, p. 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, p. 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, p. 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.

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 necesita que ciertos individuos impliquen a otros en la relación de su propia “empresa” (2015, p. 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, p. 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.

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, p.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, p. 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, p. 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, p. 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, pp. 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, 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, p. 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

“tornando natural cierta desigualdad en el acceso a la alegría, naturales ciertas autorizaciones a algunos disfrutes (...), naturales las ‘elecciones’ de objetos de deseo y aspiraciones” (Abdo Férrez, 2020, p. 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, p. 298). Esto genera que, para algunos, el imaginario del deseo opere como una “autolimitación por menosprecio de sí mismo” (2018, p. 99), que puede vincularse con lo que Spinoza entiende como “abyección”.¹⁰

En resumen: al mostrar a la desigualdad como algo deseable y al producir un “odio de sí” (Abdo Férrez, 2020, p. 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, p. 298). Para nuestro autor, es posible entender este mecanismo como una manifestación del “habitus” de Bourdieu,¹¹ 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, p. 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

¹⁰ En *Ética*, III, Definiciones de los afectos, 29, Spinoza dice: “La *abyección* consiste en estimarse, por tristeza, en menos de lo justo” (1980, p. 178).

¹¹ Véase el trabajo de Pierre Bourdieu (1984).

“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, p. 62). Esa perfecta flexibilidad tiene tras de sí la fantasía de un individualismo 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.

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, pp. 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. 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. (2018, p. 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 *Ética*, 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, p. 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, p. 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 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, p. 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? *Ética*, 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, p. 28). De esto se deriva que la sustancia posee plenitud, completud y, sobre todo, una total autodeterminación.¹² En cambio, el individuo en Spinoza es concebido como un modo. Dice Spinoza en *Ética*, 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, p. 29). Entonces, las propiedades del modo vendrían a ser la finitud,

¹² 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, p. 315).

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, p. 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, p. 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 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.¹³

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. Sin embargo, subraya nuestro autor, detrás de cada historia de grandeza se esconde un trasfondo colectivo y co-determinado que es necesario develar.

La autosuficiencia, entonces, resulta así una de las peores mentiras elaboradas

¹³ Uno de las manifestaciones paradójales de la persistencia del imaginario neoliberal es, para Lordon, aquella idea de “cambiar el mundo empezando por uno mismo”. Será 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” o “el cambio comienza por nosotros”. Estas máximas entenderían al mundo como la suma de los comportamientos individuales, algo que rechaza de manera taxativa (2018, p. 319).

por el neoliberalismo. Por ello, en la búsqueda de un imaginario antisubjetivista y contra-neoliberal, 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 llegaran a persistir, habrá que oponer los afectos alegres que vienen de la idea de que la dependencia puede no ser deficitaria sino constitutiva, no falta sino *construcción*” (2018, p. 341).¹⁴

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.

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, p. 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, p. 23), podemos concluir este apartado con la elocuente metáfora que Spinoza propusiera en *Ética*, 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, p. 168).

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

¹⁴ El énfasis es nuestro.

Hasta aquí, siguiendo uno de los objetivos que enunciamos al comienzo del artículo, 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, p. 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, p. 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, p. 14).¹⁵ 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, pp. 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, p. 62). En este sentido, la

¹⁵ El énfasis es nuestro.

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 & Canavera, 2017).

Por otro lado, es importante señalar que Lordon no cree que esa estrategia de producción de afectos esté determinada *únicamente* por las afecciones materiales. 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, p. 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 derecha radical 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, p. 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, pp. 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, p. 82). 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, 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, p. 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, p. 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 *Ética*, 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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 igualitario o liberador. 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, pp. 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, p. 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, p. 59).

¿Y qué ocurre en el capitalismo contemporáneo? Podríamos decir a modo de hipótesis, con Abdo Férrez (2020, p. 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, pp. 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, pp. 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, derechas radicales y discursos teológico-políticos que parecen, cada vez más, desbordar lo inteligible.

Palabras finales

A lo largo de las páginas precedentes hemos intentado describir los rasgos generales de los conceptos de “política” y “neoliberalismo” en el pensamiento de Frédéric Lordon. Exploramos su propuesta de un “estructuralismo de las pasiones” y, a partir de sus consideraciones sobre los afectos, nos centramos en caracterizar las particularidades que Lordon identifica en el capitalismo contemporáneo y también en analizar las críticas que lanza hacia el individualismo y la autosuficiencia, dos pilares fundantes del imaginario neoliberal. Asimismo, propusimos una articulación entre su idea de política como *ars affectandi* y su entendimiento del neoliberalismo, destacando el intento de nuestro autor de reflexionar acerca de una política *contra-neoliberal* que busque nuevas afecciones comunes para producir bifurcaciones en el curso de la historia.

De esta manera, podemos concluir que Lordon le otorga a la política una dimensión de transformación que va más allá de la dominación estructural, una dimensión ligada a la acción que puede producir esos movimientos en direcciones inéditas. Así, vemos que las posiciones objetivas que los individuos ocupan en el espacio social se superponen con un espacio habilitado para generar ese movimiento: nos referimos al espacio de la *política*.

Ahora bien, Lordon es enfático al advertir que es una equivocación pensar que esas transformaciones asumen por sí mismas un carácter “progresista” o “emancipador”. La contemporaneidad política que vivimos demuestra que esos nuevos “posibles” también pueden ser reaccionarios y presentar figuras con rasgos autoritarios y perfiles anti-igualitarios. Dicho con otras palabras: ese 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.

Estas advertencias son fundamentales para comprender por qué el “devenir tiránico” del capital opera como un elemento constituyente de la relación entre

neoliberalismo y política en el pensamiento de Lordon. Sin embargo, es importante señalar que ese espacio de la política que señalamos más arriba se encuentra atravesado e interrogado por las mutaciones actuales del neoliberalismo. Vivimos “tiempos nebulosos” (Lesgart, 2022), en los que resuenan preguntas sobre las formas autoritarias que adopta el capitalismo neoliberal en un contexto de crisis de la democracia liberal y representativa, de advenimiento de derechas alternativas y/o radicales 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 este contexto, podemos preguntarnos: ¿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 este tiempo, parecería observarse que el “devenir tiránico” del capital de Lordon 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. Estudiar aquellos rasgos autoritarios y no-democráticos de la racionalidad neoliberal 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 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 construyan poder “democráticamente” para luego gestar procesos de “des-democratización” (Brown, 2020).

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

desarrollando en futuras investigaciones.

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. Si algo nos ha mostrado la lectura de Lordon es que hay una direccionalidad que aún 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.

Referencias bibliográficas

- Abdo Férrez, Cecilia (2020). Gramáticas del odio en el capitalismo contemporáneo. Una lectura desde Spinoza. *Praxis Filosófica*, (50), pp. 43-58.
- Aragüés, Juan Manuel & Canavera, Julien (2017). Lordon, política y afectos. En F. Lordon, *Los afectos de la política* (pp. 9-24). Prensas Universidad de Zaragoza.
- Bourdieu, Pierre (1984). *Cosas dichas*. (Margarita Mizraji, Trad.). Editorial Gedisa.
- Bourdieu, Pierre (1984). *Sociología y cultura*. (Marta Pou, Trad.). Grijalbo.
- Brown, Wendy (2020). *En las ruinas del neoliberalismo: el ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. (Cecilia Palmeiro, Trad.). Tinta Limón.
- Brown, Wendy (2024). La cola de escorpión del neoliberalismo. En W. Callison & Z. Manfredi (eds.), *Neoliberalismo mutante: gobierno del mercado y ruptura política*. Prometeo Editorial.
- Callison, William & Manfredi, Zachary (eds.) (2024). *Neoliberalismo mutante: gobierno del mercado y ruptura política*. Prometeo Editorial.
- Chauí, Marilena (2021). Spinoza contra la derecha latinoamericana. *Revista Jacobin América Latina*.
- Dardot, Pierre & Laval, Christian (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. (Alfonso Diez, Trad.). Editorial Gedisa.
- Dardot, Pierre et al (2024). *La opción por la guerra civil. Otra historia del neoliberalismo*. (Elina Cohen, Trad.). Tinta Limón.
- De Pablos Escalante, Raúl (2018). El deseo de razón y la alteridad constitutiva. Apuntes sobre el ser humano en la Ética de Spinoza. *Revista Co-herencia*, 15 (28), pp. 245-269.
- Expósito, Julia et al (2022). *Ensamblajes neoliberales*. Red Editorial.
- Foucault, Michel (2008). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France*

- (1978-1979). (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Khachaturian, Rafael (2022). ¿Hacia qué está mutando la derecha? Entrevista a W. Brown. *Revista Nueva Sociedad*.
- Lesgart, Cecilia (2022). Tiempos nebulosos. Crisis de la democracia, clima autoritario e indeterminación conceptual. *Estudios. Revista del Centro de Estudios Avanzados* (49), pp. 15-27.
- Lordon, Frédéric (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. (Sebastián Puente, Trad.). Tinta Limón.
- Lordon, Frédéric (2017). *Los afectos de la política*. (Juan Manuel Aragüés, Trad.). Presses Universidad de Zaragoza.
- Lordon, Frédéric (2018). *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones*. (Antonio Oviedo, Trad.). Adriana Hidalgo editora.
- Marx, Karl. (2002). *El capital (Tomo I)*. (Cristián Fazio, Trad.). Editorial Progreso. Texto original del año 1867.
- Morfino, Vittorio (2010). *Spinoza. Relación y contingencia*. (Sebastián Torres, Trad.). Encuentro Grupo Editor.
- Nosetto, Luciano & Wieczorek, Tomás [comps.] (2021). *Métodos de teoría política. Un manual*. Instituto de Investigaciones Gino Germani/CLACSO.
- Ricca, Guillermo (2024). Obsequium. Notas de lectura. En G. Ricca et al., *Spinoza en las orillas: XVII Coloquio Internacional Spinoza* (pp. 10-17). UniRio Editora.
- Spinoza, Baruch (1980). *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. (Vidal Peña, Trad.). Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1677).
- Spinoza, Baruch (1985). *Tratado teológico-político*. (Julián de Vargas, Antonio Zozaya, Trans.). Ediciones Orbis. (Trabajo original publicado en 1670).
- Spinoza, Baruch (2014). *Tratado Político*. (Alfonso Di Severino, Trad.). Quadrata. (Trabajo original publicado en 1677). Tinta Limón Editorial (2015). Contra la explotación política de la potencia. En F. Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Tinta Limón.