

Apuntes para una crítica al neoliberalismo desde una perspectiva afectiva¹

Notes for a critique of neoliberalism from an affective perspective

Artículos misceláneos

Julio César Mazo González²

Fecha de entrega: 13 de diciembre de 2022

Fecha de evaluación: 06 de julio de 2023

Fecha de aprobación: 13 de julio de 2023

Citar como:

Mazo González, J.C. (2023). Apuntes para una crítica al neoliberalismo desde una perspectiva afectiva *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 44(129) <https://doi.org/10.15332/25005375.8229>



Resumen

El texto reflexiona sobre el vaciamiento neoliberal de la política, despolitizando la vida y cuantificando la realidad. El neoliberalismo enaltece la libertad individual, llevando a un individualismo extremo que amenaza el tejido social. La destrucción creativa moldea cuerpos y subjetividades, promoviendo competencia y autosacrificio. La exterioridad neoliberal afecta a

¹ Artículo de investigación suscrito a la investigación en curso "Los cuerpos de la política. Hacia una revisión crítica de los afectos como renovación política descolonizadora", apoyada por el programa de Filosofía de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad Externado de Colombia.

² Magíster en Literatura y Cultura del Instituto Caro y Cuervo. Docente investigador del programa de Filosofía de la Universidad Externado de Colombia. Correo electrónico: julio.mazo@uexternado.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6826-3881>

los individuos, enfocándolos en su propia libertad y bloqueando su capacidad de actuar con otros. La crítica se centra en recuperar la sensibilidad y el deseo para restaurar la vida colectiva, explorando la relación entre el cuerpo entristecido y la lógica neoliberal de acumulación y autorresponsabilidad, sugiriendo que puede generar cuerpos tristes y descontentos -todo esto en atención a una ontología spinozista-. Se critica, así, el culto a la vida en la sociedad neoliberal y cómo se marginaliza a los cuerpos vulnerables, abogando por abrazar la vulnerabilidad y la interdependencia para superar la lógica destructiva y la obsesión por la acumulación.

Palabras clave: neoliberalismo, afectos, inmunización, enfermedad.

Abstract:

The text reflects on the hollowing of politics, depoliticizing life, and quantifying reality brought about by neoliberalism. Neoliberalism extols individual freedom, leading to extreme individualism that poses a threat to social cohesion. Creative destruction shapes bodies and subjectivities, promoting competition and self-sacrifice. Neoliberal externality affects individuals, causing them to focus solely on their own freedom and hindering their ability to act with others. The critique centers on reclaiming sensitivity and desire to restore collective life, exploring the relationship between the saddened body and the neoliberal logic of accumulation and self-responsibility, suggesting it may generate unhappy and discontented bodies—all within the framework of a Spinozist ontology. The text critiques the glorification of life in neoliberal society and how it marginalizes vulnerable bodies, advocating the embrace of vulnerability and interdependence to overcome destructive logic and the obsession with accumulation.

Key words: Neoliberalism, Affection, Immunization, Sickness.

Introducción

Esta reflexión aborda la contundencia del vaciamiento neoliberal de la política, cuantificando aspectos de la realidad y despolitizando la vida. El neoliberalismo, como es sabido, promueve la "economización" de la vida, enalteciendo la libertad individual como valor supremo, lo que lleva a un individualismo extremo que amenaza el tejido social al reducir la sociedad al individuo. De esta forma, el fundamento del neoliberalismo radica en la creencia de un orden natural espontáneo que defiende la libertad individual como valor central de la civilización. La destrucción creativa es parte integral de su lógica, moldeando tanto los cuerpos como las subjetividades, incentivando la competencia y el autosacrificio en aras de la libertad.

La exterioridad neoliberal afecta a los individuos, generando cuerpos enfocados en su propia libertad, lo que limita su capacidad para actuar en conjunto con otros. La afección neoliberal -que aquí puede ser leída en el doble sentido del apego y de la enfermedad- bloquea el deseo de los cuerpos, presentándose como un orden teológico-político que naturaliza la obediencia y el individualismo.

La crítica a dicha afección se centra en el disfrute y el deseo como conservación de la vida, promoviendo una ofensiva sensible para recuperar la sensibilidad y la capacidad de obrar con otros. Se plantea, así, la necesidad de comprender y cuestionar los afectos fomentados por el neoliberalismo para restaurar tanto la política como la vida colectiva.

La relación entre el cuerpo entristecido y la lógica neoliberal de acumulación y autorresponsabilidad es explorada en esta reflexión, asumiendo, desde una perspectiva spinozista, que un cuerpo entristecido es aquel que ha perdido la capacidad de pensar y entender, reduciendo su potencia para actuar. La tristeza surge, entonces, cuando el cuerpo no puede conectarse satisfactoriamente con otros cuerpos.

El neoliberalismo impulsa una sensibilidad que exige constantemente que los sujetos se afecten y se autorresponsabilicen para alcanzar el éxito y la felicidad. Esto conlleva una extorsión de la alegría y una sobreexigencia de acumulación, cuyo resultado no puede ser otro que cuerpos tristes. La acumulación se convierte, de esta forma, en un imperativo que afecta negativamente a los sujetos, quienes, al no cumplir con estas expectativas, experimentan sentimientos de culpa y descontento.

Además, el neoliberalismo promueve una sobreestimación negativa de la felicidad, lo que resulta en una constante crisis y un desencanto con la vida. La "muerte lenta", este "trabajo ordinario de seguir viviendo", (Berlant, p. 759) en palabras de Berlant, se manifiesta en entornos cotidianos, caracterizándose por la coerción de la acumulación, lo que afecta negativamente la existencia de los individuos.

En el contexto neoliberal, la enfermedad es racionalizada como una incapacidad para ser productivo y cumplir con las normas disciplinarias, llevando a la exclusión y marginación de aquellos que no se adaptan a esta lógica.

En resumen, el texto sugiere que la acumulación y autorresponsabilidad impuestas por el neoliberalismo pueden generar cuerpos entristecidos que viven en una constante crisis de desencanto y descontento. Estos cuerpos son el resultado de una sensibilidad neoliberal que busca maximizar la eficiencia y productividad, lo que conduce a una pérdida de la mutua afectación y solidaridad entre los individuos.

El texto también critica cómo el culto a la vida, en la sociedad neoliberal, marginaliza a los cuerpos considerados vulnerables o improductivos. La proliferación de lo "sano" conlleva la proliferación de la enfermedad, haciendo del "sistema inmune neoliberal" una estrategia política e ideológica para asegurar la continuidad del proyecto imperial.

La inmunización neoliberal y la cultura del sacrificio son objeto de crítica en esta reflexión, donde la autorresponsabilización y la culpa se convierten en técnicas de identificación y control. La inmunización se basa en la lógica autorreferencial y mercantil, creando "identidades enfermas" que buscan perpetuar el régimen de acumulación.

Se sugiere, así, que abrazar la vulnerabilidad y reconocer la conmensuración de los afectos puede ser una forma de resistencia y abrir paso a una comprensión emancipatoria de la realidad social. Para superar la lógica destructiva y la obsesión por la acumulación en la sociedad contemporánea, es esencial aceptar la interdependencia y la necesidad de otro mundo.

La afección neoliberal como vaciamiento

La contundencia del vaciamiento neoliberal de la política cobra sentido siempre que este consiga inscribirse, de manera indistinta, en los espíritus, es decir, siempre que este vaciamiento cumpla la doble función de despolitizar la vida, al tiempo –o gracias a- que relega algunos de sus aspectos al ámbito de lo cuantificable, de la realidad transaccional y transitoria. Una “economización” de la vida como estrategia rectora ante la falibilidad de los lazos que unen a los individuos, subsumidos a las deliberaciones colectivas o las decisiones soberanas, de cualquier forma, demasiado inestables en razón de las mociones de benevolencia, de compasión e incluso de aversión que parecen gobernarlos, adoptando la forma de un colectivismo que pone en riesgo, paradójicamente, a su propio centro: al individuo, al hombre individual *qua* hombre, a la soberanía de sus propias elecciones. Ante la amenaza, una doctrina de restitución transversal de la vida misma, es decir, un vaciamiento de las condiciones de existencia que van en detrimento de la propia humanidad, este, y no otro, será el horizonte fáctico del neoliberalismo, manifiesto, ya desde sus inicios, y

como si se tratase de una premonición de su eficacia simbólica, en la urgencia de conformación de un Estado imparcial, cuya concepción del individuo sea abiertamente normativa, siempre que procure la satisfacción de sus preferencias, de sus propios intereses, concluyendo así, en palabras de Friedrich Von Hayek

(...) que debe dejarse a cada individuo, dentro de límites definidos, seguir sus propios valores y preferencias antes que los de otro cualquiera, que el sistema de fines del individuo debe ser supremo dentro de estas esferas y no estar sujeto al dictado de los demás. El reconocimiento del individuo como juez supremo de sus fines, la creencia en que, en lo posible, sus propios fines deben gobernar sus acciones es lo que constituye la esencia de la posición individualista (Hayek, 2011: 90)

En calidad de juez supremo, nadie mejor que el individuo para conocer y administrar sus propias acciones, así, y sin más, el núcleo del vaciamiento neoliberal se encuentra en la afirmación del hombre libre, racional e individualista. Este, habiendo superado la condición de dependencia, se presentará como el propietario de sí mismo, propietario no sólo de la materialidad que constituye su realidad -es decir, de sus bienes-, sino también, y principalmente, de su propia persona, de ahí que el vaciamiento sea, a un mismo tiempo, principio y fin de un modo distinto de razón, de un allanamiento siempre renovado de la conducta, es decir, de la inscripción del sentido de la propiedad en el esquema de valoración de la vida misma o, dicho de otra forma, de la posición individualista como nueva sensibilidad, una capaz de modular instituciones, territorios, pero sobre todo, subjetividades. El correlato de este vaciamiento, diríamos, es la reducción, en términos ontológicos e históricos, de la sociedad al individuo. Este se ubicará antes -por encima incluso- del grupo, volcando sus acciones, en consecuencia, a un permanente estado autorreferencial, así, la sociedad no será otra cosa que un progresivo amontonamiento de acciones, intereses e

impulsos individuales, una abstracción, en suma, puesto que, siguiendo a Hayek, esta, en cuanto totalidad, es inaprensible.

(...) hablar de una sociedad susceptible de ser conocida en todos sus pormenores por parte del observador o de alguno de sus miembros supone referirse a algo que nunca en el mundo ha existido; un ente social en el que la mayor parte de las realidades que caracterizan a nuestro entorno real no podrán darse ni se darán (Hayek, 1985: 65)

De lo anterior se sigue, entonces, que son las leyes de la naturaleza humana individual las que establecen, determinan y direccionan los fenómenos sociales. De forma quizás más lapidaria, diríamos que todo colectivismo es, en realidad, la ficción de un lazo imposible, siempre que “(...) ninguna ciencia o técnica permitirá jamás [...] tomar en consideraron la multitud de hechos particulares” (Hayek, 1985: 43). Todo lo que hay son individuos; la suma de cuerpos que sólo importan para sí mismos, este es el horizonte alocativo de la doctrina neoliberal. Cuerpos cuyo vaciamiento se inscribe, de manera amenazante, en prácticas que articulan la racionalidad neoliberal, es decir, en prácticas de gobierno que, bajo la premisa de un Estado imparcial y la sociedad como abstracción, sedimentan la vida íntima de los individuos. Así, la afirmación tácita de su soberanía, volcada en el principio rector y totalizante de la propiedad, señala lo que bien podríamos llamar el rasgo delirante del neoliberalismo, delirante en el sentido de un ideal que se asegura sobre su propia disolución. Es decir, tenemos, por un lado, lo que Hayek llamó “la esencia de la posición individualista” como valor material-concreto de los individuos, sin embargo, dicho valor sólo puede ser alcanzado a costa de la individualidad de otros, en un reparto capaz de transformar la diferencia en rendimiento, capaz, en últimas, de optimizar sus funciones como respuesta a las leyes de la naturaleza humana individual. Esto es lo que, siguiendo a Foucault, se entenderá como “una formación espontánea de poder” que viene a reemplazar la inestabilidad del lazo que

une a los individuos, o más exactamente, a transformar en redituable su falibilidad, así:

(...) [las] diferencias entre los individuos se traducen, por supuesto, en una serie de roles distintos que ellos van a desempeñar en la sociedad, tareas diferentes que van a asumir. Esas diferencias espontáneas van a inducir de inmediato divisiones del trabajo, y no sólo divisiones del trabajo en la producción sino en el proceso por el cual el grupo toma las decisiones del conjunto. Unos van a dar su opinión, otros van a dar órdenes. Unos van a reflexionar; los otros, a obedecer (Foucault, 2016: 300)

Ahora, esta formación espontánea, esta naturalización del reparto –que viene a decirnos, en realidad, que siempre que no todos los individuos son propietarios de sí mismos, estos pueden, por ejemplo, alienar su propia persona a través del trabajo- es sólo un paso, o característica, de su condición delirante. Hará falta “(...) al marcar, al apoyar, al hacer en cierta forma más incisivo el interés egoísta de los individuos (...) deshacer constantemente lo anudado” (Foucault, 2016: 298), es decir, aquello que la “formación espontánea del poder” ha anudado –la producción de roles- se ve a un mismo tiempo amenazado y enriquecido por el interés egoísta que los conduce, siempre que la suma de individualidades se entienda, en lo fundamental, como una competencia; el agotador camino de querer ocupar un rol distinto. El delirio viene, entonces, cuando el otro se me presenta como afirmación negativa de mi propio rol, de ahí la condición de necesidad que este representa –podré reflexionar siempre que otro obedezca, diríamos-, pero también, como el único factor que lo amenaza –siempre es posible que, en esta inscripción del sentido de la propiedad, de la competencia, aquel que tiene por oficio obedecer excepcionalmente consiga dar el salto hacia la reflexión-.

Como si de alguna manera consiguiera prever su propio delirio, el neoliberalismo vierte la “formación espontánea del poder” y el “principio de

disociación” (Foucault, 2016: 298) en la defensa, como bien señalara David Harvey, “de la libertad individual como valor fundamental” (Harvey, 2007: 11) de la civilización. Como valor supremo, esta deberá entenderse como la ausencia de un agente externo –el Estado, por ejemplo- que obstaculice la facultad del individuo de disponer de sus bienes, pero sobre todo de su propia persona. Esta equivalencia entre responsabilidad y libertad conseguirá, en el mejor de los casos, mantener el buen funcionamiento del engranaje o la distribución de roles, aun cuando algunos supongan la completa pauperización de la vida.

(...) por encima de todo, sin embargo, tenemos que reconocer que podemos ser libres y continuar siendo desgraciados. La libertad no significa la posesión de toda clase de bienes o la ausencia de todos los males. Es indudable que ser libre puede significar libertad para morir de hambre, libertad para incurrir en costosas equivocaciones o libertad para correr en busca de riesgos mortales (Hayek 2019: p. 35)

La libertad, en tanto individual y negativa, escapa, o más bien excede, la idea foucaultiana de una razón neoliberal como problema de la política de la vida, es decir, que dispone biopolíticamente de los cuerpos para hacerlos vivir de cierto modo, sino que, antes bien, se renueva constantemente en un dejarlos morir. El neoliberalismo produce entonces, indistintamente, formas de poder y de dominación, una lógica doble, que, bajo un efecto que no puede ser sino delirante, balancea poder y sujeción, fijando así a los cuerpos en un estado potencialmente sacrificial, es decir, en la disposición, para usar la expresión de Hayek, a “(...) correr en busca de riesgos mortales”, exonerando así de toda culpa no sólo a los demás individuos sino también, y sobre todo, al Estado, que en su pretendida imparcialidad representa, como espectador e instigador del sacrificio, el vaciamiento de la vida misma como nueva sensibilidad.

Wendy Brown, lectora de Foucault, dará este giro sacrificial, si se quiere, a la “formación espontánea del poder”, como un renovado suplemento neoliberal de la defensa irrestricta de la libertad, una legitimación del dejarse morir, diríamos, siempre que a este se antepone una entidad o un propósito más grande. Es la idea de *taking one for the team* como membresía de acceso al ámbito del orden natural espontáneo, o autorregulado, que convierte la libertad individual en el valor máximo de la misma civilización. Una suerte de autoinmunización neoliberal, pues no sólo exonera al individuo de toda culpa, sino que, además, convierte la angustia, el temor a la muerte y el abuso estatal en estrategias de protección de la libertad, pues “(...) fusiona moralmente la independencia hiperbólica con la disposición al sacrificio” (Brown, 2015: 297). Este tipo de sacrificio, al que Brown dará el nombre de “sacrificio político moral”, es siempre un autosacrificio, es decir, no supone la preparación conjunta –por parte de una comunidad- del cuerpo que servirá de ofrenda, como en el sacrificio religioso, sino que, en este caso, todo cuerpo es por completo responsable de sí mismo, de sus fines y de sus acciones, conducentes, en todo caso, a una instancia superior, “(...) algo que está fuera de sus términos pero que es esencial para su operación” (Brown, 2015: 293).

Así, este cuerpo sacrificial, contenido en sí mismo, no puede ser sino el producto de una exterioridad –la “independencia hiperbólica” como promesa, como valor totalizante-, lo que quiere decir que los cuerpos sólo se mueven, o actúan, por haber sido afectados, lugar común, si cabe la expresión, del análisis del problema de la política de la vida como del discurso sobre el sacrificio. La cuestión fundamental será, entonces, saber de qué manera el neoliberalismo, como exterioridad determinada, produce, a su vez, cuerpos diferenciados, preguntarnos, en últimas, cuáles son los cuerpos del neoliberalismo, siempre que estos parecen ser el resultado tanto de formas de poder como de dominación y, en consecuencia, cuál es el efecto

de esta doble corporización, que parece atravesar, ordenar e incluso fijar toda configuración subjetiva.

El neoliberalismo parte de la noción de un orden natural espontáneo, fuertemente enraizado en la defensa de la libertad individual en tanto valor inalienable. Así, la libertad viene a ocupar el lugar de aquella exterioridad que todo individuo reproduce con su obediencia o sujeción. La progresiva naturalización de esta exterioridad, a la que podríamos llamar, siguiendo a Miguel Ángel Contreras, *neoliberalización espiritual*, siempre que implica “(...) formas de subjetivación de amplísimas repercusiones en los imaginarios de las sociedades” (Contreras, 2015: 20), es decir, siempre que configura los modos de asumir los lazos entre los individuos, termina por moldear los cuerpos que, en últimas, representan, visibilizan y reproducen esta espiritualización. La libertad, en esta medida, bien podría entenderse en los términos spinozistas de la *afección*, es decir, de aquella exterioridad cuyo encuentro produce afectos diferenciados –el efecto simultáneo, en los cuerpos y los espíritus, de este encuentro- y, en consecuencia, redirecciona la capacidad de obrar de todo individuo consigo mismo y con otros, tal es el silogismo spinozista de la acción, que parece atravesar, en mayor o menor medida, los análisis y críticas a la narrativa neoliberal asociada, como se ha visto, a la figura de un yo moldeado por las leyes de la naturaleza humana individual. Hablar de *afección* es, entonces, problematizar las causas que determinan toda acción, problematizar, para el caso que aquí nos ocupa, el neoliberalismo como exterioridad y no, al menos no únicamente, sus consecuencias. En esa medida tendremos que preguntar, en primer lugar, por aquello que esta exterioridad acusa –en el sentido de revelar y culpabilizar a un mismo tiempo- en los individuos, de tal manera que estos modifiquen y modulen sus modos de ser.

Al afirmarse sobre la falibilidad del lazo que une a los individuos, el neoliberalismo impide que se descubra cualquier utilidad común junto con

otros, pues constantemente los regresa, y fija, al estado de soledad, donde sólo se obedecen a sí mismos. Ahora, frustrar dicho descubrimiento también determina la capacidad de representación de los individuos –de figurarse a ellos mismos, diríamos, junto con otros-. Así, lo que la afección neoliberal acusa no es otra cosa que el derecho imaginativo sobre el futuro, en tanto exterioridad.

(...) ha acarreado un acusado proceso de destrucción creativa, no sólo de los marcos institucionales previamente existentes (...) sino también de las divisiones del trabajo, de las relaciones sociales, de las áreas de protección social, de las combinaciones tecnológicas, de las formas de vida y de pensamiento, de las actividades de reproducción, de los vínculos con la tierra y de los hábitos del corazón (Harvey, 2007: 7).

Sólo la destrucción creativa que se asienta, incluso, en los hábitos del corazón, permite entender, como Harvey lo hiciera, que la libertad individual ocupe el lugar del valor central de la civilización. Esta lógica, en consecuencia, deriva en el vaciamiento de los cuerpos: les niega toda posibilidad de apropiarse del pasado –sinónimo de amenaza y retroceso-, su movilidad –siempre que sus capacidades se restringen, como lo afirmara Hayek, a “límites definidos”- y su capacidad de decisión –que de exceder los marcos que han sido legitimados correrá el riesgo, como también advirtiera Hayek, “de incurrir en costosas equivocaciones”-. En esta medida, toda destrucción creativa, como condición de la afección neoliberal, sume a los cuerpos en el agobiante presente continuo de su propia libertad, al tiempo que disminuye, casi a la mínima expresión, su capacidad de obrar con otros, es decir, su potencia. Precisemos, para los cuerpos del neoliberalismo no existe otro tiempo que el teleológico, encausado por objetivos y fronteras fijas, el tiempo inevitable del progreso y lo cuantificable, un tiempo global homogéneo, el de la libertad individual, de ahí que a estos se les arrebatte toda la fluctuación, o conflictividad, misma de la historicidad, cegándolos ante el tejido causal que los determina. Esta opacidad, a la que podríamos

llamar atrofia perceptiva, tiene fuertes repercusiones en la vida cotidiana, de tal manera que, como bien lo señalara Spinoza, los individuos crean “ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones, e ignorantes de las causas que las determinan, y, además, porque las decisiones (...) varían según la diversa disposición del cuerpo, pues cada cual se comporta según su afecto” (Spinoza, 2019: 216), es decir que los modos de ser de unos con otros están determinados por una desconexión del orden causal, por una ignorancia que, para el caso que aquí nos ocupa, se traduce en la idea de libertad como una promesa necesariamente inalcanzable –de otra forma la lógica de la propiedad como sistema de valoración de la vida misma, es decir, de la acumulación, no tendría sentido-. De ahí que siempre que un cuerpo “(...) esté afectado por la imagen de una cosa [su afección], considerará esa cosa como presente, aunque no exista” (Spinoza, 2019: 232).

Ahora, la renovación spinozista, si se quiere, se da desde una crítica sostenida y radical al bloqueo de la relación entre creación de formas de vida y vida en común, un bloqueo que, bajo la forma de una exterioridad autorregulada, recuerda el modo religioso (al que el filósofo se opusiera) de verticalizar el lazo entre los individuos y moralizar los afectos, imponiendo así un mando, o una unicidad, entre los cuerpos. La afección neoliberal, en tanto defensa de la libertad individual, se da, en este sentido, como un orden teológico-político³; un orden normativo suprasensible que naturaliza la obediencia, produciendo así, como se ha dicho, formas de poder y de dominación.

Esta temporalidad, la del presente continuo de la libertad individual, termina por inhibir el deseo de los cuerpos, deseo que, en sentido spinozista,

³ A propósito de este orden normativo suprasensible, consecuente con una universalización de la culpa y la deuda, Benjamin diría que “(...) sirve esencialmente a la satisfacción de los mismos cuidados, tormentos y desasosiegos a los que antaño solían dar una respuesta las llamadas religiones” (Benjamin, 2014: 8)

se entiende como la tendencia consistente a su propia conservación –de ahí, por ejemplo, que esta renuncia resulte en un cuerpo sacrificial-. Así, la preocupación por la afección neoliberal deberá partir de:

(...) la experiencia de la relación entre los cuerpos en términos de disfrute o deseo, sin la cual la experiencia política (...) se deteriora y declina. La disputa por la sensibilidad tiene por objeto último el saber de los cuerpos, aquellas razones de los cuerpos que la razón pura no alcanza a comprender (Sztulwark, 2020: 37)

La afección neoliberal se condensa entonces en un sentir de otra manera como imperativo, la suya es la disputa por la sensibilidad, de tal manera que su crítica deberá estar precedida por lo que Sztulwark llama *ofensiva sensible*; una defensa y preocupación por el deseo como conservación de la vida misma, para esto, sin embargo, habrá que detenerse en sus manifestaciones, es decir, en los afectos que el neoliberalismo recorre, modifica y afianza, preguntar, con Spinoza, por “el deseo que brota de una tristeza o de una alegría” (Spinoza, 2019: 253), siempre que son estos –los afectos de la tristeza y de la alegría- los que disminuyen o incrementan la capacidad de obrar con otros, que permiten, o no, la mutua afectación de los cuerpos.

La tristeza como régimen de acumulación

(...) por tristeza entendemos lo que disminuye o reprime la potencia de pensar del alma, y así, en la medida que el alma se entristece, resulta disminuida o reprimida su potencia de entender, esto es, su potencia de obrar (Spinoza, 2019: 281)

Un cuerpo entristecido es un cuerpo que no piensa, uno al que la razón, en el sentido de una conciencia plena del orden causal, le fue arrebatada, de ahí que se vea “disminuida o reprimida su potencia de entender”. Con esto, Spinoza reafirma la complementariedad entre el cuerpo, en sentido físico y

orgánico, y el pensar, es decir, reafirma la corporización de una afección como catalizador de la capacidad de obrar. En esta medida, todo aquello que la disminuya o reprima responderá al orden de la tristeza, lo que podrá traducirse en cuerpos que no pueden ser sino para ellos mismos, negando así lo que les es más útil, es decir, “(...) vincularse con los lazos que mejor contribuyen a que estén unidos” (Spinoza, 2019: 401). Así, la tristeza, y todas sus manifestaciones, reduce casi al mínimo cualquier experiencia de sociabilidad, corroe la potencia común de los cuerpos, su mutuo poder de afectación. La defensa y preocupación por esta experiencia es la que permite a Spinoza, en su *Tratado político*, hablar del poder de la multitud –que asocia al estado político-, por encima del poder individual –al que denomina “(...) derecho natural, según el cual cada uno es su propio juez” (Spinoza, 2013: 128)-.

La tristeza, como experiencia y afectación, tiene entonces un efecto de refracción del mundo y los demás cuerpos en el propio, es decir, cambia y proyecta todo movimiento hacia un mismo punto: el de un cuerpo que sólo se obedece a sí mismo. De vuelta al estado natural spinozista, el cuerpo triste quiere todo para sí, de ahí que su experiencia sea, en lo fundamental, la de la acumulación y la autorresponsabilización. Siempre que ignora el lazo que lo une a otros –el grado de mutua afectación- asume la posición de juez supremo, único responsable, de sus propias decisiones, procurando así todo cuanto sea posible para su propia satisfacción y mantenimiento:

(...) conminado a invertir en lo que pueda asegurarle un futuro más próspero (...) tiende a borrar en cierto modo la incertidumbre de su historicidad, la vulnerabilidad de su dependencia y su exposición a un mundo conflictivo de cuerpos, de relaciones, de cuidados, y la fragilidad de los entramados que orientan y regulan su vida. Por eso, aunque este cuerpo autorresponsabilizado puede ser un cuerpo muy vigorético, que busca la mayor acumulación posible de energía y de fuerza corporal, y muy atento a conseguir un cierto tipo de cuerpo (...) es también un cuerpo que cancela

la historicidad y la materialidad de su corporalidad como ensamblaje de posiciones, imágenes, discursos y sedimentaciones afectivas (Quintana, 2020: 197)

Se trata de una afectación que fija los cuerpos a tareas y objetivos determinados, transformando así la voluntad de autocontrol y autonomía en vigorexia: en aumento eficiente del propio cuerpo, haciendo circular, como señala Quintana, “(...) afectos destructivos de miedo, resentimiento y odio (...) que bloquean formas de interdependencia y solidaridad entre los cuerpos” (Quintana, 2020: 208). Se trata, además, de una sobreexigencia, una sobreexposición del cuerpo a requerimientos que se le presentan como contradictorios – la exigencia de la mayor acumulación posible al tiempo que la cancelación de su interdependencia con otros cuerpos-. Un cuerpo que parece situarse, a pesar de sí mismo –o debido a que ignora el orden causal de su propia experiencia-, en el presente continuo de su propia libertad, es un cuerpo necesariamente insatisfecho –de otro modo la acumulación a la que se le impulsa constantemente no tendría sentido- y delirante –fracturado como está por una exigencia contradictoria-; un cuerpo que en sí mismo encarna lo que Spinoza llamó *fluctuación del ánimo*, una disposición particular que “(...) brota de dos afectos contrarios” (Spinoza, 2019: 231).

De esta forma, gracias a esta fluctuación, la tristeza se renueva constantemente, como si de alguna manera convirtiera su propia incapacidad en valor -aquel instante en el que, por ejemplo, la acumulación se asocia con el progreso y la prosperidad o, en un sentido mucho más amplio, la libertad, en el sentido de un gobierno de sí a través de la autonomía moral, con el egoísmo-, una oscilación que también revela, o constituye, cierto grado de interdependencia entre los afectos contrarios, a esto se refiere Spinoza, en su desarrollo de la *fluctuación del ánimo*, cuando afirma que “no hay esperezan sin miedo”, es decir, y para el caso que nos

ocupa, que aquello que conduce la idea de libertad como promesa –su esperanza-, es la posibilidad siempre latente de su pérdida, de ahí que sea la acumulación su único reflejo posible, de ahí que un cuerpo “(...) que imagina algo que excluye la existencia de la cosa futura (...) entristece” (Spinoza, 2019: 289), reafirmando así en su propia soledad, fijando a los otros cuerpos, en tanto amenazas, como obstáculos. De esta manera, diremos, toda experiencia de acumulación es, en sí misma, subsidiaria de la tristeza, sin embargo, no toda tristeza puede ser asumida como acumulación, es decir, y para volver sobre la expresión de Quintana, si bien tenemos la figura de un cuerpo vigorético, “que busca la mayor acumulación posible”, este sólo puede existir a expensas de otros cuerpos, cuerpos famélicos, desahuciados acaso, dispuestos –en el doble sentido de un posicionamiento externo y la propia resolución- en favor del funcionamiento eficiente de aquella afección que, en uno y otro caso, los constituye.

Lo que con esto se quiere decir es que dicha afección –que aquí se ha asociado a la razón neoliberal-, transita del ámbito de los afectos tristes (el miedo, el resentimiento y el odio, por ejemplo) al del consentimiento como renovación, como preparación, en el sentido que le da Brown, al sacrificio, es decir, aquel punto de inflexión, imperceptible casi, en el que aquello que procura bienestar –la libertad- se transforma en un imperativo agobiante. Puesto, a pesar de sí mismo, en una escena de deseo/padecimiento, el sujeto experimenta un apego, que no puede ser sino delirante, hacia aquello que frustra su prosperidad. Toda euforia se transforma entonces en un “merecido cansancio” -el del sacrificio-; allí donde, en palabras de Lauren Berlant, “(...) la misma potencia vitalizante o movilizadora de un objeto o escena de deseo contribuye al padecimiento de la misma prosperidad” (Berlant, 2020: 59), una concreción de lo que la autora llama *optimismo cruel* como manifestación afectiva del progreso y la propia incapacidad de reaccionar ante aquello que nos oprime; un apetito obsesivo, por insaciable,

que se traduce en vigorexia y que, en consecuencia, fija toda experiencia a un determinado tipo de satisfacción: la del consumo.

Si el consumo promete satisfacción por medio de la sustitución y a su vez la niega porque todos los objetos no son más que interrupciones dispersas en ese proceso general de insatisfacción constante que supone estar vivo bajo el capitalismo, en el impasse del deseo, la acumulación parecería aportar algún tipo de solución (Berlant, 2020:87)

Solo la acumulación, diríamos, salvaguarda a los sujetos del temor a la pérdida de aquello que se desea; solo la acumulación procura una lasciva extensión en el tiempo del consumo; solo la acumulación, y es esto lo que revela la contradicción estructural del neoliberalismo, procura a un mismo tiempo las experiencias de la satisfacción y el descontento. Allí donde la libertad es una incorporación al padecimiento el *optimismo cruel* se presenta como “(...) una relación de apego a condiciones de posibilidad comprometidas, cuya concreción resulta imposible” (Berlant, 2020:58). Cuando el ánimo fluctúa, es decir, cuando la tristeza mina nuestra capacidad de afectación, el optimismo -que en tanto apego no puede ser entendido como esencialmente negativo- reclama una sonrisa en los rostros de la precariedad, ahí la crueldad de una experiencia que no puede más que producir lo que Frédéric Lordon llama *enrolados felices*, un enmascaramiento de “los afectos tristes de la precariedad vital en la (...) liberación del deseo adquisitivo” (Lordon, 2018: 285); una conversión del deseo -una vez más- en acumulación, de ahí:

La formidable empresa epítumogénica a base de psicología gerencial, extremadamente refinada en la gestión-manipulación de los “recursos humanos”, de cultura de empresa con valores y banderas, de seminarios de “motivación” y de convenciones de todo tipo, de promesas de calidad de tareas, de liberación de las iniciativas y de autonomía (...), todas cosas destinadas a hacer advenir el sueño [de un cuerpo] plenamente contento

con su verdad subjetiva feliz y definitivamente olvidado de su verdad objetiva (Lordon, 2018: 287)

Lo que pone en evidencia no sólo la desconexión del orden causal como determinante en la constitución de un cuerpo triste, sino también, o, en consecuencia, a la afección neoliberal como una gobernabilidad pensada “como tal para obtener más enrolados alegres, allí donde vivir bajo la modalidad de otro es de entrada entristecedor” (Lordon, 2018: 288). Modular el deseo de los cuerpos, este es el efecto entristecedor del neoliberalismo, una aplicación deliberada de un principio que Spinoza asocia con la dictadura, aquel estado donde “(...) los hombres deben ser guiados de forma que les parezca que no son guiados, sino que viven según su propio ingenio y su libre decisión” (Spinoza, 2013: 276), de ahí la urgencia con la que se premian todas y cada una de sus acciones, con la que se aplaude su “verdad subjetiva feliz”, de otra forma, la insatisfacción que en principio los conduce quedaría al descubierto. A toda sobreexigencia le corresponde, podremos decir, una cantidad igual, o mayor, de incentivos, sin embargo, estos “(...) más bien son signos de esclavitud que de libertad, pues es a los esclavos y no a los libres a quienes se otorgan premios por su virtud” (Spinoza, 2013: 276-277).

Este encubrimiento eficiente de la tristeza, a través del consentimiento y el incentivo, nos habla de los cuerpos en los términos del uso y no de su propia potencia, es decir, de la utilidad que estos comportan en tanto piezas perfectamente diferenciadas, y no de la mutua afectación que deviene en multitud. El cuerpo triste podrá, por eso, asumirse como instrumental, o mejor, como un instrumento animado, maquínico, cuyo destino, antes que la producción, es el uso, la acumulación por encima de la creación, de ahí que su figura ideal –el cierto tipo de cuerpo al que se le empuja- se asocie con la del “usuario-consumidor”: aquel que dispone de su entorno y los demás cuerpos que lo componen para su propia satisfacción, para quien el

problema es, en consecuencia, el del “buen uso” de las cosas y no el de su transformación. De ahí que su función, su labor, se acerque mucho más a la del esclavo que, por ejemplo, a la del obrero, para quien existe, en sentido moderno, un único referente unitario, el mercado, que exige, justamente, producción -aun cuando ésta en nada incremente su potencia-. Este cuerpo renovado y triste -el de la innovación histórica, epistemológica y afectiva del neoliberalismo-, es un cuerpo que, bajo la figura del empresario de sí, dueño de sus propias iniciativas, esconde su propia esclavitud; un cuerpo para el que no existe una “recompensa” distinta que la de, recordando la afirmación de Cicerón, “el salario de la esclavitud”, pues lo que obtiene, o mejor, lo que persigue es, en sentido estricto, una ilusión: la promesa de su propia libertad.

Esta referencia al uso, como condición, recuerda la figura del “cuerpo sin obra” en sentido aristotélico –más o menos explícita en Spinoza-, es decir, maquínico, que es en la medida de su utilización, “(...) un instrumento para la vida”, afirma Aristóteles, siempre que su praxis no se determina por la obra que produce, sino por la utilidad que supone en la satisfacción de un interés del cual no tiene parte alguna, de ahí que “(...) el esclavo es, en cierto sentido, un útil animado” (Agamben, 2017: 39), es y sigue siendo sin obra.

(...) por tanto, el esclavo es un ayudante para las cosas de la praxis. Ahora bien, “útiles” tiene el mismo significado de “parte”, y la parte no es simplemente parte de alguna otra cosa, sino que forma parte integral de esta (...). Por lo tanto, son evidentes la naturaleza y la potencia del esclavo: aquel que, a pesar de ser hombre, es por naturaleza de otro (...) y es de otro hombre quien, a pesar de ser hombre, es un útil, es decir, un instrumento práctico y separado (Aristóteles, 2014: 41)

De esta forma, Aristóteles resuelve el problema de la existencia del esclavo –central en la *Política*- al definirlo a través de la existencia de su cuerpo, uno que es necesariamente animado –a diferencia de un objeto-instrumento-, por eso, su existencia, señala una dimensión de lo humano.

Ahora, más allá de la posible justificación de la esclavitud en Aristóteles – “hay algunos que son libres por naturaleza y otros que son esclavos” (Aristóteles, 2014: 35)-, su lectura de la actividad humana señala dos aspectos fundamentales en el camino de comprensión de la tristeza como régimen de acumulación neoliberal. Precisemos, en términos modernos, el esclavo se asemeja mucho más, como antes se ha señalado, a la máquina que al obrero, sin embargo, esta máquina, si bien es perfectamente diferenciada y su acción restringida, sólo puede definirse, diríamos, en función de otras máquinas, es decir, en la medida en la que forma parte, junto con ellas, de un funcionamiento mayor, pues “no es simplemente parte de alguna otra cosa, sino que forma parte integral de esta”, por eso, también, su “(...) su modo de vida es una praxis y no una producción” (Aristóteles, 2014: 41), una praxis que aquí se ha asociado, por defecto, con la acumulación. De esta forma, la interdependencia se presenta como fundamental de este “cuerpos sin obra”, pero, además, o, en segundo lugar, reafirma una dimensión humana, pues el esclavo, esta máquina, es aquel que “a pesar de ser hombre, es un útil, es decir, un instrumento”, este *a pesar de* viene significar, entonces, que su condición de cuerpo animado no desaparece en razón de su uso, sino que, al contrario, es posible gracias a él. Así, la actividad que Aristóteles define como “uso del cuerpo” nos ayuda comprender la tristeza como “(...) una zona de indiferenciación entre el cuerpo propio y el cuerpo del otro” (Agamben, 2017: 60), es decir, como aquel puente, o bisagra, que relaciona, sin llegar a fusionar, los cuerpos. La tristeza, en otras palabras, pone en relación los cuerpos, siempre que es esta la que define su uso como condición inestimable, de ahí que el esclavo –al que aquí llamamos cuerpo triste- sólo pueda definirse en función de la utilidad que representa para otros cuerpos. De ahí que su representación sea la del:

(...) hombre sin obra que torna posible la realización de la obra del hombre, ese viviente que, pese a ser humano, es excluido – y a través de esa exclusión, incluido- en la humanidad, para que los hombres puedan tener una vida humana, es decir, política (Agamben, 2017: 60)

En otras palabras, podremos decir que sólo a través de la denegación de su capacidad creativa el cuerpo deviene útil; sólo la disminución de su potencia, es decir, su exclusión, supondrá el buen funcionamiento de la vida humana. De una forma que no deja de parecer intrigante y recia, la tristeza traduce en eficiencia el sentido de la vida misma siempre que esta esté mediada por un uso particular del cuerpo. Un cuerpo sin obra es, en este sentido, un cuerpo triste, constreñido a la acumulación, antes que a la creación. Sin embargo, este límite conjunto entre el uso del cuerpo y la tristeza poco o nada dice sobre los mecanismos de los que esta se vale para “perpetuarse”; una imagen, similar a la de una sentencia, pesa sobre esta lógica que, al menos en sentido aristotélico, parece condenar a unos pocos al peso de su propia esclavitud; un peligroso afianzamiento de la naturaleza humana posesiva, dueña de rasgos invariables (la acumulación y la individualidad, por ejemplo, como gestos inmóviles del *uso*) y que, en consecuencia, determinan -o podrían llegar a hacerlo- la conducta. Una pregunta parece escapar, entonces, a este tratamiento, ¿es posible otro cuerpo?

Para contestar a esta pregunta hará falta volver, en primer lugar, sobre la idea del vaciamiento. El neoliberalismo como sensibilidad que reclama la capacidad de afectación de los sujetos, que arrastra consigo, incluso, el menoscabo “de los vínculos con la tierra y de los hábitos del corazón” (Harvey, 2007: 7), despoja a los sujetos de su propia historicidad, los convierte en la masa informe de un orden suprasensible, uno que los desborda, dispuesto como el único agobio que los reclama: la libertad individual, no es un secreto, como tampoco lo es que esta renovación constante del orden social supone un fundamento moral tras su acometida.

Se ha hablado ya de la culpa y la autorresponsabilización como preparación al sacrificio, sin embargo, la perdurabilidad de estas se alimenta de una torsión del sentido mismo de la supervivencia.

La fantasía de una buena vida -del “consentimiento”, como se ha dicho antes- funciona, en realidad, como la fuerza de una extorsión “(...) que por medio de la retórica convierte una condición que está evolucionando en una situación intensificada dentro de la cual la reproducción de la vida se encuentra supuestamente sujeta a grandes amenazas” (Berlant, 2020: 29), así, todo asomo de cambio, de sospecha siquiera de la posibilidad de un cuerpo que no sea el de la tristeza, se traduce en amenaza. La extorsión viene, entonces, cuando asegurar la propia vida -es decir, la promesa de libertad- pasa por la facticidad de actuar por encima del bien común, ya lo diría Contreras, “cuanto menos se preocupa el hombre por los otros, mejor asegura condiciones de bienestar humanos” (Contreras, 2015: 67). De esta forma, el pretendido equilibrio de la razón neoliberal solo podrá sostenerse en una suerte de armonía sacrificial, donde la denegación del otro supone, directa o indirectamente, el provecho de la mayoría.

Esta extorsión nos regresa, o nos ubica, entonces, en el lugar de los *enrolados felices*, allí donde, a través del “consentimiento”, toda sobreexigencia se traduce en satisfacción, donde una sonrisa se dibuja en ambos rostros del sometimiento. No sorprende entonces, como bien lo señalara Sara Ahmed (2019), que esta sobre exigencia -a la que la autora llama *imperativo de la alegría*- tenga una historia común con la economía política, basta recordar el tránsito, por vías del capitalismo, que Adam Smith⁴ subrayara de una “igualdad miserable” a una “feliz desigualdad” o la

⁴ La idea de una armonía sacrificial recuerda, en sentido económico, la estructura del mercado como *la mano invisible*, planteada por Adam Smith (1980), siempre que este no sería otra cosa que un sistema autorregulado, cuya estabilidad se sigue del sacrificio de aquellos que son eliminados mediante la oferta y la demanda. Idea que, al menos en la lectura de Ahmed, despeja el antecedente, si se quiere, de la felicidad como recurso del capitalismo, siempre que esta se asume bajo el signo de la satisfacción.

relación manifiesta, para la tradición utilitarista del siglo XIX, entre los incrementos de felicidad -entiéndase, de bienestar y satisfacción- y el progreso humano, cuyo fin es “(...) la máxima felicidad de unos cuantos, con o sin la adición de algún número comparativamente pequeño de otros” (Bentham, 2003: 96). Así, la lectura de Ahmed nos ayuda comprender la forma en que, al día de hoy, el neoliberalismo engendra figuras como la del “ama de casa feliz”, “el esclavo feliz” o “la dicha doméstica”; la forma en que, para el caso que aquí nos ocupa -y si cabe la expresión-, la sobreestimación negativa de la felicidad capitalista da paso, como último recurso, a la producción neoliberal de cuerpos tristes por vías de la acumulación, pero sobre todo a través de un recrudescimiento de la idea según la cual toda condición de cambio -la pregunta, justamente, sobre la posibilidad de otro cuerpo- toma la forma de una crisis que pone en riesgo la propia vida, “(...) el principal responsable de que esta crisis se convierta en “una crisis” es el efecto regulatorio producido por la convicción compartida de que a mayor riqueza la gente “debería” ser más feliz” (Ahmed, 2019: 21-13). De esta forma, lo que podríamos entender como el resultado de una sobreestimación, por repetitivo que parezca, del *imperativo de la alegría* deriva en el relato del desencanto, la confirmación de que la acumulación material no supone una acumulación de bienestar, tal y como parecen confirmarlo los mecanismos de culpabilización y autorresponsabilización neoliberal.

Ya antes se ha hablado, al inicio de este texto, de la libertad neoliberal como confirmación de un *dejarse morir* -recuérdese, por ejemplo, la tajante afirmación de Hayek “(...) ser libre puede significar libertad para morir de hambre” (Hayek, 2019: 35)-. Ahora bien, la crisis, en tanto retórica del desencanto y la vida en riesgo, bien puede ayudarnos a entender cómo esta puede intensificar el detrimento de la propia existencia. Partiendo de *el género de la crisis*, Berlant construye la noción de *muerte lenta* con el fin

de señalar el deterioro físico y anímico al que los sujetos son expuestos, por ejemplo, por la coacción de la acumulación, incluso -o sobre todo- en el ámbito de lo cotidiano.

La muerte lenta no prospera en acontecimientos traumáticos (...), sino en entornos temporalmente lábiles cuyas cualidades y contornos temporales y espaciales a menudo se identifican con el carácter presente de lo corriente mismo, ese dominio de la vida en el que la actividad cotidiana, la memoria, las necesidades y los deseos confluyen y se experimentan a través de las distintas temporalidades y horizontes de aquello que se da por sentado (Berlant, 2020: 185).

De esta forma, la unidad de medida de la muerte no se encuentra en experiencias que se pudieran pensar lejanas o traumáticas – “(...) como los enfrentamientos militares o los genocidios” (Berlant, 2020: 185), por ejemplo- sino en la aparente simplicidad de lo cotidiano, por ejemplo, en la incapacidad para trabajar o cumplir algún oficio que refiera a la utilidad del propio cuerpo, de valernos por nosotros mismos, podríamos decir. Esta incapacidad, que bien puede ser fortuita o deliberada, viene a representar el reverso, si se quiere, del cuerpo vigoréxico, es decir, la confirmación de un cuerpo que, pensado como débil o inútil -vulnerable, en cualquier caso-, no ha podido cumplir con la exigencia de acumulación que pesa sobre él, de tal manera que la suya es una materialización de la crisis como experiencia, es decir, como amenaza a la supervivencia, o más exactamente, a la naturaleza humana individual y posesiva. De esta forma, no solo se termina por reivindicar la vigorexia como capital social, sino que su opuesto, estos cuerpos que mueren lentamente, se reafirman como el exceso necesario en la lógica que asume la acumulación como medida del progreso.

De lo anterior se sigue, por ejemplo, la creciente racionalización de la enfermedad como suplemento de un cuerpo que, siguiendo a Harvey, se sirve como estrategia de acumulación, de tal forma que “(...) la falta de

productividad, la enfermedad (...) se define dentro de este proceso de circulación como incapacidad para ir a trabajar, incapacidad para rendir adecuadamente en la circulación del capital (...) o de soportar sus normas disciplinarias” (Harvey, 2003: 129). La afección, en este sentido, no solo habla del nivel de afectación de un cuerpo -en el sentido del apego antes expuesto, por ejemplo-, sino del padecimiento. Dicho de otra forma, la contundencia de la afección neoliberal despierta la aprensión por aquellos que no soportan sus normas disciplinarias, los relega y hace de la enfermedad -en un sentido que, se entiende, no es solo físico- un instrumento de dominación. Se comprende así, entonces, que:

(...) la aversión hacia la enfermedad (...) se explica y justifica en franco interés de la dehisencia histórica que ha querido concebir al sujeto a imagen y semejanza de un modelo que, obsesionado con el crecimiento desregulado y la aceleración, enmascara la finitud y la vulnerabilidad humana para vender una versión más consumible de nosotros mismos (Sanz, 2021: 11)

La inmunización neoliberal

A propósito de la imposibilidad de pensar la vida como un concepto disociable de lo destructivo, Theodor W. Adorno señalaría que “La proliferación de lo sano trae inmediatamente la proliferación de la enfermedad” (Adorno, 2006: 83), así, cuanto mayores sean las virtudes que pesan sobre el cuerpo vigorético -el de la acumulación-, mayor será el desinterés por los cuerpos rezagados -aquellos que, parafraseando a Harvey, parecen incapaces de soportar ciertas normas disciplinarias-, peor aún, dichos cuerpos, en vista de su aparente incapacidad, serán objeto de la marginalidad, renovando así una lógica de dominación a través del culto a la vida, pues este, continúa Adorno, “(...) lleva siempre al culto de dichos poderes [los de la destrucción]. Lo que es así manifestación de vida (...) tiene algo del acto de quitarle a un posible otro la luz en un gesto de ciega

autoafirmación” (Adorno, 2006: 83). No sorprende entonces que un ansia de inmunidad total comience a tejerse sobre toda experiencia en el mundo; la fantasía de extensión de la propia vida porque así, y solo así, el horizonte de libertad que nos ha sido dispuesto parece, al fin, alcanzable. Lo que aquí se ha entendido como los cuerpos de la tristeza necesitan, entonces:

(...) dotarse de un aparato de defensa global y estructural que asegure la continuidad del proyecto imperial, así como la longevidad y la sobrevivencia de su cuerpo social. Ese aparato político-ideológico es el *sistema inmune* (...). Innumerables anticuerpos han sido, así, secretados. Entre ellos el humanismo y el monopolio de lo ético (Bouteldja, 2017: 43)

En la afirmación del hombre libre y racional descansa esta diligente producción de anticuerpos; son los discursos de la autorresponsabilización y el sacrificio que han inundado lo cotidiano; la promesa de una absolución que hoy parece esconder toda apología a la igualdad. La inmunización neoliberal, como culto a la vida, arrastra consigo la sensación, favorable a sus propios intereses, según la cual cuanto menos vulnerables seamos más empleables seremos, o mejor, que a menor vulnerabilidad mayor será el capital social del que disponemos. De ahí la apelación constante, aunque velada, a las figuras del contagio y la conmiseración, siempre que es así como esta inmunización pretende librarse de la injusticia y la inequidad.

La inocencia -que en este contexto puede ser leída como fuerza- viene inscrita en la retórica del consuelo, ahí el monopolio de lo ético, en otras palabras: la aparente capacidad de afectación por el dolor que siempre está pesando sobre alguien más es, en realidad, la impostura de un “sentimiento empático”, que “(...) puede ser un acto de agresión, de dar muerte social; puede desempeñar la evacuación de la significación de sujetos que existen realmente (...) puede decir que otros son fantasmizados por una buena causa” (Berlant, 2011: 20). Estos otros, vulnerables en todo caso, no son otra cosa que la confirmación del triunfalismo neoliberal y su, parafraseando a

Berlant, agresivo canto de duelo, pues es así, y solo así, que la propia vida parece reafirmarse. El culto a la vida, en este sentido, se ve necesariamente atravesado por “(...) una experiencia de limitación irreductible: estoy aquí (...), él está muerto” (Berlant, 2011: 20). Esta ciega autoafirmación -que es también una legitimación del sacrificio- empieza a inundar entonces la escena pública con rituales de aflicción y de remordimiento, de perdón incluso, todas ellas acciones con las que conviene limpiarse el polvo y no contradecir la imagen normativa y utópica del bienestar y la fuerza, la misma que parece decirnos que gracias a ese otro que yace algunos seguimos en pie.

Se comprende entonces que este culto a la vida – entendido como encubrimiento de la corruptibilidad de la que estamos hechos, de nuestra propia vulnerabilidad, siempre que es esta la que, en sentido fáctico, nos arroja al lugar de la improductividad- encuentre su correlato en la enfermedad. De ahí que “(...) la gente guste pensar en su salud no tanto por lo que *es*, cuanto por lo que *permite*; de ahí que cueste tanto mensurarla” (Sanz, 2021: 123); una condición -la de la inconmensurabilidad- que termina por alimentar la fantasía de la sobreexigencia que se sigue de la idea de libertad como una promesa necesariamente inalcanzable, cruel, en el sentido que Berlant ha dado a la expresión. Así, solo un cuerpo saludable, o inmune, asegura la extensión de esta fantasía, justamente porque permite pensarlo no a través de sus límites sino a través de lo que con él se antoja posible -piénsese, por ejemplo, en la aparente capacidad de soportar no solo extensas horas de trabajo, sino de auspiciarlas, incluso, con la renuncia a la propia intimidad, reafirmando así versiones más consumibles de nosotros mismos-. Todo asomo de ineficiencia o deterioro comenzará a ocupar, entonces, el lugar de lo incapacitante, del estatismo que asocia, bien lo decía Harvey, la enfermedad con la “(...) falta de productividad [con la]

incapacidad para rendir adecuadamente en la circulación del capital” (Harvey, 2003: 129).

De alguna forma, este culto a la vida termina por delatar la enfermedad no en la evidencia del deterioro, por ejemplo, sino en la inadecuación al ritmo impuesto por la acumulación, en cierto *modo de ser* que, en el mejor de los casos, solo puede ser objeto de conmiseración; “La personalidad se convierte así en el elemento en el cual se desarrolla la enfermedad y el criterio que permite juzgarla; la personalidad es, a la vez, la realidad y la medida de la enfermedad” (Foucault, 2021: 18). De lo que se sigue la extensión de la salud como mecanismo a través del cual es posible regular nuestras rutinas -en favor, justamente, de la acumulación- y, como resultado, en fuerza encubridora de la dominación basada en la desigualdad. Este modo de ser, o personalidad, no puede ser más que inconveniente para la sociedad; un cuerpo objeto de repulsa, siempre que el suyo parece ser un tiempo intrascendente o mejor, y más sencillamente, el del eterno presente de la inacción, que es también el de la puerilidad: al enfermo se le trata con los mimos condescendientes de quien no puede valerse por sí mismo, aquel cuyo modo de ser, a pesar de sí mismo, es y sigue siendo sin obra, cuya utilidad es asumida como reafirmación de una vida que no es la propia. “Desposeído de sus derechos (...), reducido prácticamente al estado de minoría jurídica y moral, privado de su libertad (...), el enfermo pasa a ser el centro de todas las sugerencias sociales” (Foucault, 2021: 24).

El sistema inmune neoliberal convierte, entonces, toda sugestionabilidad en estrategia de identificación; una influencia que avasalla a los sujetos, desposeyéndolos de su propia voluntad o mejor, y más certeramente, ubicando en su lugar la posibilidad de perder la promesa de libertad que los conduce. Así, todo asomo de vulnerabilidad o inacción se asumirá como el síntoma de una deflación generalizada, del aumento de la incertidumbre; de ahí la desproporción tiránica, podríamos decir, de “enrolados felices”; de ahí

la aceleración a la cual nos vemos abocados, la sensación de que la vida no es, sino que hay que hacerla, “Porque para vivir es preciso desarrollar actividades; da igual qué” (Sanz, 2021:18). Así, todo mecanismo que nos ayude a “soportar sus normas disciplinarias”, que brinde las herramientas necesarias para resistir la embestida de lo que Marco Sanz llama *régimen de actividad*, termina por alimentar la pretensión de inmunidad -que no es otra cosa, a estas alturas podrá suponerse, que un ambicionado acceso a la espiral de acumulación-.

Tales técnicas [la autorresponsabilización y la culpa, principalmente] tienen así un efecto regulativo y traen consigo también la instalación y naturalización de criterios de normalidad (salud psíquica) y anormalidad (patología). Pues quienes no se acoplan a un tal esquema se conciben como vidas no realizadas, susceptibles de enfermar o quebrarse (Quintana, 2021: 136)

A esta narrativa de efecto regulador le sigue necesariamente una lógica que es, a un mismo tiempo, autorreferencial y mercantil. Dicho de otra forma, las técnicas de inmunización -al instalarse bajo el imperativo delirante antes descrito-, terminan por valerse de la carencia, la vulnerabilidad y la precariedad que señalan -naturalizadas en criterios de normalidad y anormalidad- como eje fundamental de su propia reproducción, de esta manera “pone la normalidad y la autorrealización como objetivo de la narrativa del yo, [pero] como nunca se le da un contenido positivo a ese objetivo, en realidad produce una amplia variedad de personas no realizadas y, por tanto, enfermas” (Illouz, 2012: 109). Así, la condición autorreferencial queda al descubierto en lo que autoras como Illouz o Quintana llaman narrativas terapéuticas o motivacionales, aquellas que, puestas al servicio de la “liberación del deseo adquisitivo” (Lordon, 2018: 285), “llevan a pensar este sentirse herido como motor de cambio, como algo que ha de inducir a la autosuperación, más exactamente, de ser un asalariado sujetado y precarizado a volverse un inversor individual exitoso”

(Quintana, 2021: 137). No es casualidad, entonces, que este “sentirse herido” -o mejor, y más exactamente, siempre en deuda, siempre en el estado de incompletud que la acumulación supone- detone en renovados nichos de mercado, en discursos que sin temor equilibran el ser paciente y el ser consumidor.

La estructura simbólica de esta inmunización -puesta en evidencia en la narrativa motivacional- termina por conjurar, entonces, la contundencia del vaciamiento neoliberal a través de lo que podríamos llamar “identidades enfermas”, prestas siempre a la obligación del deber curarse. De esta forma, el acceso o pertenencia a lo que se asume como un orden natural espontáneo -el de la naturaleza humana posesiva- estará mediado por “(...) formas de inmunización contra la vulnerabilidad y la codependencia de los cuerpos” (Quintana, 2021: 175), enraizando al individuo, en sentido histórico y ontológico, antes de la sociedad misma; desconectándolo del conjunto de la sociedad; exacerbando y naturalizando, a un mismo tiempo, los rasgos de la competitividad y el egoísmo. Desecha esta “codependencia de los cuerpos”, los sujetos, en sentido espinozista, no pueden más que entristecer.

De esta forma, la condición paradójica -y acaso delirante- de la inmunización neoliberal se hace evidente en un proceso que encarna la función clásica del mercado como reparto de la precariedad -recuérdese, por ejemplo, la noción de “feliz desigualdad” de Adam Smith- bajo el sino de la libertad individual, de una consecuente reivindicación del “estar sano como capital social” (Sanz, 2021: 9) y, en consecuencia, de la enfermedad como instrumento de dominación, en el sentido de la inadecuación o la falta de productividad.

Así, la afección neoliberal -esta economización de la vida, que hace de nosotros sujetos consumibles, enraizada como está, parafraseando a Harvey, en los hábitos del corazón- traduce la incapacidad que produce en enfermedad, de ahí la proliferación, por ejemplo, de dispositivos

clasificatorios y de control capacitista, si se quiere, que articulan lo que Illouz llama “campo emocional”, entendido como “instrumento que permite estratificar a los grupos sociales en función de los roles organizacionales, el progreso y las responsabilidades” (Illouz, 2012: 143). De esta forma, los cuerpos de la tristeza, como aquí han sido entendidos, se ven lanzados, sin reparo alguno y por las vías de la inmunización, a “(...) un efecto defensivo de estrechamiento: a partir de un daño padecido se genera la afirmación de sí desde el rechazo de un otro” (Quintana, 2021: 19). Una conmensuración, en términos económicos y ciertamente avasallante, de los afectos.

Ahora, esta lógica de identificación individualizante; la que constriñe a los cuerpos sobre sí mismos; la de, si cabe la expresión, una tristeza endémica, termina por situar a los cuerpos en un escenario constante de “no poder” - es la “incapacidad para” la que no solo nos determina, sino que alimenta la insatisfacción constante, las ansias de acumulación y, en últimas, la exigencia del deber curarse-; un escenario que a pesar incluso de la facticidad que comporta, “tiene una función disruptiva por lo que se refiere a la experiencia sólita de la vida, y, en consecuencia, abre paso a una comprensión emancipatoria de la realidad social” (Sanz, 2021: 107), siempre que en su centro habita el enemigo de todo régimen de acumulación, de la reproductibilidad. Puesto necesariamente al margen, el correlato del tránsito inmunitario neoliberal, se presenta, entonces, como un poder-ser, como una experiencia de sustitución de lo dado por lo posible.

Así, la posibilidad si quiera de esta función disruptiva es la que, quizá, nos permita minar el poder normativo neoliberal -aquel que decide sobre lo que puede un cuerpo y su tipo de agencia-. Quizá sea desde la vulnerabilidad que este acusa que se ponga al descubierto el empeño inútil -aunque naturalizado- de asumir la propia existencia en ausencia de otro. Quizá, dicho esto, la tarea por venir sea la de asumir la conmensuración de los

afectos, que deviene en enfermedad, como la aceptación de que otro mundo es tan urgente como necesario.

Referencias

Adorno, T.W. (2006). *Obra completa, 4: Mínima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid, AKAL.

Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.

Aristóteles. (2014). *Metafísica*. Gredos

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

Benjamin, W. (2014). *El capitalismo como religión seguido de Fragmento teológico-político*. Madrid, La Llama.

Berlant, L. (2020). *El optimismo cruel*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Caja Negra.

----- (2011). *El corazón de la nación. Ensayos sobre política y sentimentalismo*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.

Bentham, J. (2003). *Un fragmento sobre el gobierno*. Madrid, Tecnos.

Bouteldja, H. (2017). *Los blancos, los judíos y nosotros. Hacia una política del amor revolucionario*. Ciudad de México, AKAL.

Brown, W. (2017). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona, MALPASO.

Contreras Natera, M.A. (2015). *Crítica a la razón neoliberal. Del neoliberalismo al posliberalismo*. México D.F., AKAL.

Foucault, M. (2021). *Enfermedad mental y psicología*. Bogotá, PAIDÓS.

Foucault, M. (2016). *Nacimiento de la biopolítica*. España, AKAL.

Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. España, AKAL.

----- (2003). *Espacios de esperanza*. España, AKAL.

Hayek, F. (1985). *Derecho, legislación y libertad*. Madrid, Unión Editorial.

----- (2019). *Los fundamentos de la libertad*. Buenos Aires, Unión Editorial.

Lordon, F. (2018). *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.

Quintana, L. (2020). *Políticas de los cuerpos. Emanaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Barcelona, Herder.

----- (2021). *Rabia. Afectos, violencia, inmunidad*. Barcelona, Herder.

Sanz, M. (2021). *La emancipación de los cuerpos. Teoremas críticos sobre la enfermedad*. Madrid, AKAL.

Smith, A. (1980). *La riqueza de las naciones*. México, Publicaciones Cruz.

Sztulwark, D. (2020). *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Caja Negra.

Spinoza, B. (2013). *Tratado político*. Madrid, Alianza Editorial.

----- (2019). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, Alianza Editorial.