



SOBRE LA MUERTE EN EL GIRO AFECTIVO. UNA SOSPECHA

On death in the Affective Turn. A suspicion

AUTOR

Tomás Speziale

Universidad de Buenos Aires, Facultad de
Ciencias Sociales, Instituto de
Investigaciones Gino Germani

Cómo citar este artículo:

Speziale, T. (2024). Sobre la muerte en el giro afectivo. Una
sospecha. *Diferencia(s). Revista de teoría social
contemporánea*, 19, 15-36.

Artículo

Recibido: 11/11/2024

Aprobado: 12/12/2024

RESUMEN

En este artículo estudiamos el lugar que la muerte ocupa en el Giro Afectivo, analizando una serie de textos de algunos de sus principales representantes, como Brian Massumi, Sara Ahmed, Laurent Berlant y Judith Butler. Para ello, partimos del interrogante por la posibilidad de enmarcar al Giro Afectivo en la denominada hipótesis de “la negación de la muerte” que estructura el campo de los estudios sobre la muerte, y analizamos esa posibilidad a la luz del diagnóstico de Friedrich Jameson sobre el posmodernismo como la lógica cultural predominante del tardocapitalismo. Así, sostenemos que, en los estudios sobre los afectos, el abordaje de la muerte permanece preso de la crisis del “modelo de profundidad” característica del posmodernismo. De este modo, examinamos críticamente cómo aquellos textos del Giro Afectivo vinculan la problemática de la muerte a la diferenciación cultural e histórica de los modos del morir y del dar muerte; una operatoria teórica indesligable del inmanentismo filosófico propuesto por Massumi, quien plantea precisamente que, entre vida y muerte, solo existe una diferencia de grado, una co-extensividad. En esa línea, concluimos señalando una serie de *impasses* conceptuales asociados a la imposibilidad del Giro Afectivo de pensar el carácter misterioso de la muerte.

PALABRAS CLAVE: AFECTOS; MUERTE; POSMODERNISMO.

ABSTRACT

In this article we study the place that death occupies in the Affective Turn, analyzing a series of texts of some of its main representatives, such as Brian Massumi, Sara Ahmed, Laurent Berlant and Judith Butler. In order to do so, we start from the possibility of framing the Affective Turn in the so-called “negation of death” hypothesis, which structures the field of death studies, and we analyze this possibility in the light of Friedrich Jameson’s diagnosis of postmodernism as the predominant cultural logic of late capitalism. Thus, we argue that, in studies on affect, the approach to death remains a prisoner of the crisis of the “depth model” that is characteristic of postmodernism. In this way, we critically examine how those texts of the Affective Turn link the problematic of death to the cultural and historical differentiation of modes of dying and death-giving. A theoretical operation that is indistinguishable from the philosophical immanentism proposed by Massumi, who states precisely that, between life and death, there is only a difference of degree, a co-extensivity. Hence, we conclude by pointing out a series of conceptual *impasses* associated to the Affective Turn’s impossibility to think about the mysterious character of death.

KEYWORDS: AFFECTS; DEATH; POSMODERNISM.

INTRODUCCIÓN: ¿LA MUERTE NEGADA?

Los debates sobre la muerte se han estructurado, del siglo pasado hasta nuestros días, en torno a la denominada hipótesis del *death denial* (Kellehear, 1984; Robert y Tradii, 2019). Proveniente sobre todo de la intersección entre la sociología anglosajona (Becker, 1977; Feifel, 1959; Glaser y Strauss, 1974; Gorer, 2013; Kübler-Ross, 2009; Mellor y Schilling, 1993; Mitford, 1978) y la antropología e historia de la muerte francesas (Ariès, 2000, Thomas, 2024, Vovelle, 1983), la *death denial hypothesis* dio lugar a la emergencia de un campo de estudios sobre la muerte a partir de la idea de que, en la modernidad en general, y con el abandono de la sociedad victoriana y la llegada del siglo XX en particular, Occidente le habría dado la espalda a ese misterio fundamental de la existencia humana. En otras palabras, la muerte, por lo menos desde mediados del último siglo, apareció con fuerza como objeto de diversos estudios sociales y humanos que sostenían que la edad moderna había dado lugar a un punto de inflexión en la historia de Occidente: mientras que en diversos momentos y culturas del mundo clásico habría existido una cierta proliferación y un abordaje comunitario de los diversos rituales funerarios, de los diferentes discursos sobre el más allá, de las múltiples creencias en la inmortalidad, así como una presencia inmediata de cuerpos muertos, suplicios y asesinatos en los entramados sociales de la vida cotidiana, en la modernidad, por el contrario, la muerte comenzó a ser velada, eclipsada, negada. Se trataría de una época que habría alcanzado el apogeo de esa cancelación en el siglo XX; por ejemplo, a causa del despliegue y la aceleración de la secularización y el desencantamiento del mundo (Mellor y Shelling, 1993), de la medicalización y la exclusión de los moribundos en los hospitales (Elias, 2018) y de la mercantilización de la vida (Kübler-Ross, 2009); en las versiones con mayor sensibilidad metafísica al interior de esta perspectiva, de la confrontación del temor universal a morir, que yace en lo más profundo del ser humano, con la falta de una instancia trascendente que articule la vida individual, social y colectiva (Bauman en Jacobsen y Davis, 2011; Becker, 1977).

Pero en las últimas décadas de la centuria, y con la emergencia del debate sobre la posmodernidad y el posmodernismo, ha emergido en el campo de los estudios sobre la muerte una contra-hipótesis que sostiene que, enmarcada en el capitalismo tardío y proliferante en discursos de áreas diversas de la vida social, la muerte ha retornado (Dollimore, 2001; Kellehear, 1984; Lee, 2008; Michael-Fox, 2019; Robert y Tradii, 2019; Walter, 1991; Zimmerman y Rodin, 2004). La aparición de una serie de discursos sobre la muerte, el morir, y también sobre el duelo, así como el surgimiento de centros institucionales de estudio y de movimientos o asociaciones de la sociedad civil que se preguntan e intervienen sobre las condiciones contemporáneas del morir y que fomentan la proliferación de

conversaciones sobre la muerte¹, serían signos del renacimiento, del *death revival*, de la reaparición de toda una cultura de la muerte.

El presente artículo se interroga sobre el lugar que ocupó y ocupa el Giro Afectivo en esta trama. ¿Han abordado los estudios sobre los afectos el misterio de la muerte o, si se quiere, a la muerte como afecto? ¿Cabría situarlos, en consecuencia, al interior de la historia reciente de su supuesto resurgimiento? ¿O bien han avanzado por la senda de una negación de la parca que permanecería hasta hoy vigente? Se trata de una cuestión que ha sido ya abordada, en un sentido general y con una respuesta antitética a la que nosotros propondremos, pero en los mismos términos de una reflexión sobre la relación del Giro Afectivo con el posmodernismo. Pues si se trata de la pregunta por el supuesto *revival* epocal de la muerte desde las últimas décadas del siglo pasado, entonces los estudios de los afectos no están exentos de tener que vérselas con la coyuntura de su propio surgimiento. En efecto: Greenwald Smith (2011) y Kowalik (2023) se han interrogado sobre el lazo de los afectos con el posmodernismo, y han sostenido que el Giro Afectivo va más allá del ya clásico diagnóstico “pesimista” de Fredric Jameson (1991), quien —como veremos en detalle a continuación— había señalado que el posmodernismo, entendido como la lógica cultural del capitalismo tardío, llevaba al “ocaso de los afectos”. Por eso, para Kowalik el Giro Afectivo sería posposmodernista: porque signaría el regreso a un campo semántico ligado al afecto que el análisis de Jameson había declarado impensable en nuestro tiempo histórico. En una línea afín, aunque centrándose en la cuestión de la muerte, Haney y Buenteo (1993) y Michael-Fox (2019) han sostenido que el posmodernismo hace resurgir, en los distintos campos de la vida social, el interrogante por la relación afectiva de los contemporáneos con la muerte y con los muertos. Desde la perspectiva abierta por esta constelación textual, el Giro Afectivo, lejos de formar parte de un gran *denial of death*, sería un testigo más de su resurgir.

Pero, ¿por qué es necesario discutir con el posmodernismo si se trata de la relación entre muerte y Giro Afectivo? Porque el posmodernismo, como la pauta cultural predominante del tardocapitalismo, implica un ocaso de los afectos en la medida en que trae aparejado una “crisis del modelo de profundidad” (Jameson, 2005, p. 33). El posmodernismo socava para Jameson, como veremos, la distinción entre el afuera y el adentro, el fondo y la superficie, la estructura y la superestructura, el significado y el significante, lo expresado y la expresión, lo normal y lo patológico; y, en este sentido, deteriora la posibilidad de la pregunta por el afecto, puesto que este último remitiría siempre, en esencia, a una profundidad interpretada o interpretable. Por eso, como acabamos de anticipar, para Kowalik (2023) el Giro Afectivo coincide con lo que en el campo de la literatura se denominó “post-posmodernismo”, entendido como la vuelta a la profundidad “subjética” de la

¹ Por ejemplo, como centros de estudios pueden nombrarse el *Centre for Death and Life Studies* de la Universidad de Durham, o el *Centre for Death and Society* de la Universidad de Bath; y entre las asociaciones de la sociedad civil se encuentran *The Order of Good Death* en Estados Unidos y *Dying Matters* en el Reino Unido. Sobre un estudio sistemático de este renacimiento de la muerte en distintos campos de la vida social, consúltese Michael-Fox (2019).

emoción o del afecto. El Giro Afectivo trascendería, desde esta mirada, al obstáculo planteado por el posmodernismo.

Insistamos: ¿por qué preguntamos entonces por el triple lazo entre Giro Afectivo, muerte y posmodernismo? Por la constatación de una ausencia: los estudios de los afectos deberían, según una intuición esperable y razonada, abordar los afectos de la muerte o, más bien, a la muerte allí donde aparece ligada a la afección. Esto, por lo menos, en tanto que es inevitable, después del psicoanálisis freudiano, de la analítica existencial heideggeriana y del existencialismo sartreano, asociar el afecto a la relación del sujeto con su propia muerte y con la muerte del otro. La angustia ante la muerte (Heidegger, 2019) o al temor a la muerte (Becker, 1977) constituyen, desde nuestra perspectiva, instancias ineludibles cuando se pregunta por el sujeto y por la afectividad. Si la angustia es aquel afecto que jamás engaña, ella evidencia a la vez y sin excepción la ineludible cuestión de la muerte entendida como el final absoluto del sujeto. Dicho de otro modo: la angustia ha sido considerada, de Søren Kierkegaard hasta Martin Heidegger y Jacques Lacan, una disposición afectiva fundamental, que no puede desligarse nunca de su condición de ser “ante la muerte”. Sin embargo, casi no existen estudios explícitos sobre la muerte y los afectos que puedan incluirse dentro del campo del Giro Afectivo². Decimos “explícitos” porque esto no significa que el término “muerte” no aparezca dentro de esa literatura y, de hecho, lo hace constantemente —como analizaremos en detalle—, ya desde el mismo texto fundador de Brian Massumi (1995). Pero la muerte, para nuestra sorpresa, es frecuentemente redirigida, mediante al interrogante por el afecto, a una cierta semántica que gira alrededor del duelo y su dimensión ritual, alrededor de los modos sociales de recibir y de dar muerte; en suma, alrededor de la distribución diferencial del duelo y del morir. Por eso esa ausencia y esta redirección habilitan la introducción de aquel tercer significante, posmodernismo, entendido como el horizonte de sentido que signa la imposibilidad sintomática de que el Giro Afectivo aborde la cuestión de la muerte como tal. El carácter posmodernista de ese giro teórico será, para decirlo de una vez, el que nos permitirá comprender su incapacidad conceptual de pensar la relación entre muerte y afectos.

En otros términos, y para explicitar nuestra hipótesis: el investigador o la investigadora que rastree estudios afectivos sobre la muerte encontrará en su búsqueda remisiones a la —compleja— superficie de la vida social, pues los afectos en torno a la muerte parecen estar ubicados allí donde se trata de pensar quiénes duelan y son duelables y quiénes no, quiénes mueren en ciertas condiciones y quiénes en otras, etcétera. Para ponerlo menos elusivamente, en este artículo abordaremos una serie de textos del Giro Afectivo —Ahmed (2015); Berlant (2007; 2020); Butler (2006; 2010); García Andrade y Sabido Ramos (2014); Massumi (1995; 2021); Pérez Moreno (2019); Wool (2000)— que han rodeado la cuestión de la

² En rigor, existen algunos trabajos que intentan estudiar la dimensión afectiva de la obra de Heidegger —Garcés Ferrés, R. (2020); Szeftel, (2020)—, uno de los pensadores nodales del siglo XX sobre la cuestión de la muerte, pero tampoco en aquellos escritos la muerte cobra centralidad alguna.

muerte, pero sin estudiarla directamente, sino remitiéndola al duelo y al morir y, en particular, a sus desiguales distribuciones en la vida social y política contemporáneas. Así, se tratará aquí de situar esa remisión en la línea de aquella discusión sobre el posmodernismo, pues intentaremos mostrar que el Giro Afectivo sigue operando, desde Massumi hasta Judith Butler, Lauren Berlant y Sara Ahmed, en el horizonte de la crisis del modelo de profundidad diagnosticada por Jameson. El Giro Afectivo, en otras palabras, se nos revelará imposibilitado de estudiar los afectos de la muerte —o la muerte como afecto— precisamente porque esta última supone siempre la pregunta por lo profundo o por la trascendencia. Este interrogante, siendo lo impensable de una época es al mismo tiempo aquello a lo que la teoría de los afectos no deja de responder filosófica y sociológicamente con una apuesta por la inmanencia, que está en las bases ontológicas de la fundación massumiana y que encuentra un eco, como intentaremos evidenciar, en los posteriores estudios afectivos allí donde se trata de la muerte.

Para lograr nuestro cometido, comenzaremos revisando en un primer apartado la posición de Jameson sobre el posmodernismo y su relación con el afecto, y retomando brevemente los estudios referidos sobre el supuesto carácter post-posmodernista del Giro Afectivo. En un segundo apartado, analizaremos los referidos estudios sobre los afectos que surcan la problemática de la muerte, deteniéndonos sobre las vías en que ella aparece modulada como duelo y formas del morir, y, fundamentalmente, a partir de la temática de su distribución diferencial. En un tercer apartado, vincularemos ese rodeo problemático a las premisas filosóficas inmanentistas de Massumi y, en particular, a la manera en que la muerte misma aparece trabajada en sus textos. Por último, trazaremos unas breves consideraciones finales.

POSMODERNISMO, POST-POSMODERNISMO, AFECTOS

Aquí, pues, la pregunta que nos convoca: ¿qué lugar ocupa la muerte en el campo del Giro Afectivo? ¿Qué nos dicen, a la inversa, los afectos de la muerte? La angustia ante la muerte fue uno de los nombres en que el pensamiento del siglo XX se ha encargado, por distintas vías, de subrayar el carácter central de la experiencia de un sujeto —o ser humano, si se opta por la vía existencialista, o bien *Dasein*, si se elige la opción fenomenológica-existencial— que, por definición, no puede hacer la experiencia de la muerte (Heidegger, 2019; Derrida, 1993). Más allá de esa imposibilidad, se trataba precisamente de pensarla también como clave fundamental de nuestra existencia compartida. Los estudios de los afectos han apuntado expresamente desde su nacimiento a realizar un gesto similar: remitir la otrora supuestamente inabordable e indecible soledad del sujeto a la vida colectiva, e ir, a la inversa, de la trama social compartida a la experiencia afectiva del sujeto. No obstante, cuando se trata de los trabajos enmarcados en este giro teórico, parecería que en particular toda temática alrededor de la muerte debe expresarse bajo otros nombres —que en rigor y como veremos son, desde nuestra perspectiva, sus mediaciones: como duelo, dolor, herida, asesinato, daño, violencia, entre otros.

En su célebre estudio sobre el posmodernismo como lógica cultural del capitalismo tardío, Jameson (2005) le adjudicó como propio al posmodernismo un cierto “ocaso de los afectos” y una crisis de la historicidad: entendiendo que el afecto es aquello que necesita de una distancia con el medio que lo expresa —un modelo de profundidad—, la pauta cultural del capitalismo tardío no logra jamás representarlo, puesto que ella opera en una planicie perpetua de emociones que no pueden remitir a otra cosa que sí mismas: a la superficialidad del sujeto y a su presente perpetuo. Recapitulemos con más detalle esta postura del pensador norteamericano, posteriormente retomada por Harvey (1998) en su libro sobre la condición posmoderna. Ante el debate sobre una supuesta nueva etapa histórica, Jameson rechaza las “teorías de la posmodernidad” denominando al tiempo abierto en las últimas décadas del siglo XX como lo había hecho la Escuela de Frankfurt en la primera mitad del centenio: capitalismo tardío. Así, se trata menos de un análisis de la (pos)modernidad, que de la lógica cultural preponderante en el tardocapitalismo, a saber, el posmodernismo. Esa primacía supone precisamente que ella se extiende a todas las esferas de sentido de lo social —aunque compita en paralelo con otras lógicas, como la modernista—, lo cual significa que la forma del posmodernismo está presente no solo en la “cultura” entendida como un campo diferenciado de la vida moderna. Por el contrario, en la misma medida en que el capitalismo tardío conlleva una desdiferenciación de las esferas de valor —proceso inverso al de la secularización descrita por Max Weber—, el patrón posmodernista rige con su misma fuerza la arquitectura, el arte, la política, la economía, etcétera.

Dicho de otro modo, el posmodernismo como patrón cultural no es reducible a una corriente estética o arquitectónica, sino que es una lógica de la experiencia — para no decir “representación”, concepto que como veremos aparece justamente amenazado por esa misma lógica— que atraviesa las distintas esferas de la vida humana, y que impera en el tiempo del capitalismo tardío. Una época en la que, desde la perspectiva de Jameson, no es posible separar absolutamente economía, cultura, arte, política, religión: por ejemplo, toda mercancía debe ya expresarse como artefacto cultural o artístico, mientras que cada obra de arte está de antemano imbricada con los circuitos y contenidos de la vida económica —un caso célebre utilizado por Jameson es el *arte pop* y, en particular, las obras de Warhol. Por eso, “la producción estética actual se ha integrado en la producción de mercancías en general” (Jameson, 2005, p. 17). Ahora bien: ¿en qué consiste específicamente el posmodernismo, y por qué nos interesa en particular para pensar la cuestión de la muerte en el campo de los afectos?

Su rasgo fundamental es, según el texto que estamos analizando, la puesta en crisis de lo que Jameson denomina “modelo de profundidad”. El posmodernismo opera con superficies sobre superficies, desbaratando la posibilidad de remitir lo expresado a la expresión, lo aparente a la esencia, lo consciente a lo inconsciente, el significante al significado, el afuera al adentro, la superficie al fondo. La falta de profundidad constituye, así, “el supremo rasgo formal de todos los posmodernismos” (Jameson, 2005, p. 29). Retomemos extensivamente sus propios términos: Jameson afirma que, junto con la decadencia del modelo modernista del

interior y el exterior que, como examinaremos a continuación, lleva al ocaso de los afectos,

(...) hay al menos otros cuatro modelos fundamentales de profundidad, que por lo general han sido objeto de rechazo en la teoría contemporánea: el modelo dialéctico de la esencia y la apariencia (junto con toda la gama de conceptos de ideología o falsa conciencia que usualmente le acompañan); el modelo freudiano de lo latente y lo manifiesto o de la represión (que es sin duda el objetivo del sintomático y programático escrito de Michel Foucault *La volonté de savoir*); el modelo existencialista de la autenticidad y la inautenticidad, cuya temática trágica o heroica guarda una muy estrecha relación con esa otra gran oposición de alienación y desalienación que, por su parte, también ha caído igualmente en desgracia en el periodo postestructuralista o posmoderno; y, finalmente, el más reciente cronológicamente: el modelo de la gran oposición semiótica entre significante y significado (...). [Así,] la profundidad ha sido reemplazada por la superficie o por múltiples superficies (lo que suele llamarse intertextualidad ya no tiene, en este sentido, nada que ver con la profundidad). (Jameson, 2005, pp. 33-34)

Esta ausencia de profundidad no es sólo abstracta o metafórica, sino que se encuentra presente en los edificios planos y especulares de la arquitectura posmodernista que Jameson se encarga de examinar, o también en los avances tecnológicos que producen objetos cada vez más “planos” —basta con visualizar la evolución de la telefonía celular o de los televisores. El sujeto contemporáneo —este es quizá el punto más revelador de su argumento— no está exento de este panorama: se encuentra a sí mismo perdido frente a la imposibilidad de suponerle a todas estas superficies un fondo —en rigor: no lo tienen. Pero también se halla él mismo atravesado por la primacía de la superficialidad, y esto lleva, en Jameson, a la cuestión de los afectos y a su crisis. No se trata de que el sujeto no esté afectado, sino de la decadencia de la posibilidad de representación del afecto: al contraponer obras modernistas como los *Zapatos* de Van Gogh [1886] o *El grito* de Munch [1893] con *Marilyn Diptych* [1962] y *Diamond Dust Shoes* [1980] de Andy Warhol, Jameson busca señalar que, en las primeras dos, la expresión estética permite al espectador —al sujeto moderno— remitir la superficie de la obra a un horizonte de sentido que la excede y, al mismo tiempo, la fundamenta. La idea misma de expresión remite a una escisión en el sujeto que, en el caso del grito desesperado de Munch, habilita la elaboración —interpretación, ¡re-presentación!— del entramado de una serie de temas modernistas como la alienación, la soledad, la anomia, etcétera. El afecto aparece mediado en el modernismo, por supuesto, pero —a diferencia de la inmediata superficialidad platinada y auto-contenida de las obras posmodernistas de Warhol—, está mediado por

toda una metafísica del exterior y el interior, del dolor acósmico del interior de la mónada, y del momento en el que —a menudo en forma de catarsis— esa emoción se proyecta hacia afuera y se patentiza como gesto o como grito, como comunicación desesperada o exteriorización dramática del sentimiento interior. (Jameson, 2005, p. 32)

En contraposición a esta hermenéutica de la subjetividad, entonces, la superficie perenne y atemporal que prevalece como forma en el capitalismo tardío

estructura la vivencia de un sujeto que no puede redirigir el presente a otra cosa que a sí mismo. En este sentido, el problema de los afectos es para Jameson indesligable de la crisis de la historicidad, pues la experiencia característica de esta forma subjetiva es esquizofrénica: una concatenación de “ahoras”, de significantes sin corte alguno que logre delimitar la diferencia esencial entre pasado, presente y futuro. Podría decirse, así, que el afecto como drama tiene como condición la comprensión del propio sujeto como parte de una historia —biográfica y colectiva— cuya posibilidad presupone la definición del tiempo como otra cosa que un fluir continuo de presentes. Crisis de la historicidad y ocaso de los afectos son, por tanto, inextricables.

Es curioso que los textos de Massumi que revisaremos más adelante y que son, de cierto modo, los fundadores de la “teoría de los afectos”, hayan surgido casi en paralelo —aproximadamente diez años después— del análisis de Jameson³. Massumi hará justamente de los afectos un blanco de crítica de esta metafísica del interior y el exterior cuya crisis —epocal, no solo “teórica” en sentido estricto— Jameson consideraba causante del crepúsculo afectivo. Pero esa curiosidad en realidad es resuelta en el mismo texto de Jameson con un gesto de inversión que aquí buscamos replicar: si la teoría contemporánea, como él la denomina, se auto-encomienda la misión de cuestionar y desacreditar la posibilidad hermenéutica de distinguir entre el adentro y el afuera —un modelo dual denostado en tanto ideológico y metafísico—, a la vez esos discursos pueden ser enmarcados —esto mismo pretendemos hacer con Massumi— en el marco de la lógica cultural predominante que los excede. La crítica a la metafísica del interior y el exterior, entonces, como síntoma de una época⁴ que para Jameson signaba la crisis de los afectos y que a nosotros, no sin tomar nota de la innegable innovación y potencia del Giro Afectivo, nos llevará a constatar su impotencia frente al enigma de la muerte.

No obstante, como anticipamos en la introducción, podría argumentarse todo lo contrario: esto es, que el Giro Afectivo es posterior al posmodernismo, o al menos que es parte de un pliegue o de un contramovimiento que pretende pensar lo que parecía impensable. Si la reflexión sobre el afecto supusiera en rigor una superación de o un saber-hacer con la caída del modelo de profundidad, acaso ese giro teórico podría autoadjudicarse una condición pos-posmodernista⁵, en virtud de la recuperación de la experiencia afectiva de un sujeto que se hallaba, en el planteo jamesoniano, extraviado. Dicho de otro modo, si la incapacidad suscitada por el

³ En efecto, el primer ensayo de Jameson sobre el posmodernismo data de 1983, mientras que la fundación de la teoría de Massumi suele situarse en 1995, con el artículo “*The autonomy of affect*” en el que nos detendremos más adelante.

⁴ “(...) la crítica postestructuralista de la hermenéutica, y de lo que podríamos llamar esquemáticamente el ‘modelo de profundidad’, tiene para nosotros la utilidad de constituir un síntoma significativo de la propia cultura posmodernista de la que aquí nos ocupamos” (Jameson, 2005, p. 33).

⁵ El término original, *post-postmodernism*, fue acuñado por Nealon (2012) en *Post-postmodernism, or, the Cultural Logic of Just-in-Time Capitalism*.

posmodernismo radica en no poder redirigir la afección subjetiva a una trama que la exceda —por ejemplo, histórica o política, es decir, en haber perdido el marco mismo de comprensión de la relación entre afecto e historia/política—, entonces el Giro Afectivo vendría a proponer una novedad respecto de los *impasses* del posmodernismo. Pues precisamente su apuesta consiste en extraer a los afectos de su supuesto carácter solipsista e individual, y relanzarlos hacia el denso y complejo entramado de la vida social y política compartida. Esta es, de cierta manera, la postura sostenida en el campo literario por Greenwald Smith (2011) y Kowalik (2023), sobre la que no podemos aquí detenernos, pero que ve, en la vertiente literaria del Giro Afectivo, simultáneamente una consecuencia y la posibilidad de una superación de la parálisis hermenéutica descrita por Jameson. En una línea similar, y específicamente en relación con la cuestión de la muerte, la postura de un posible escape de las dificultades conceptuales del posmodernismo también se halla en los trabajos de Haney y Bunteo (1993) y de Michael-Fox (2019). En efecto, ambos textos consideran que el capitalismo tardío, en oposición a aquella hipótesis del “*death denial*” que referíamos más arriba, habilita una nueva relación —afectiva— de las sociedades contemporáneas con el morir y con los muertos, una suerte de regreso triunfal de la problemática de la muerte: “El espíritu de nuestro tiempo es un cierto compromiso con la muerte y los muertos (...) Por la confluencia del capitalismo y el posmodernismo en sus últimas etapas, la cultura ha devenido un ambiente habitable para los muertos” (Michael-Fox, 2019, p. 5. La traducción es nuestra). Michael-Fox discute, así, directamente con la postura de Jameson, que consideraba que el posmodernismo desplazaba y tornaba irrelevante las grandes preocupaciones metafísicas. Por el contrario, la cultura de la “posmodernidad tardía” [*late postmodern culture*] supondría un retorno de ámbitos culturales que proponen nuevas formas de saber-hacer con la muerte y con los muertos. Y esto tanto porque el posmodernismo, frente a la caída de los grandes relatos, buscaría acercarse a los márgenes, a los excluidos y a las minorías —por ende, dice Michael-Fox, a los muertos—, como porque el capitalismo mismo busca hacer rentable incluso a la muerte y a los sujetos más allá de su partida.

En suma: ¿por qué razón nos hemos detenido brevemente y al pasar en estas discusiones? Porque buscamos de algún modo reflejarlas en torno a la relación entre muerte y Giro Afectivo. ¿Puede incluirse este último en un *revival of death* que sería consecuente con un “post-posmodernismo”, entendido si se quiere como la posibilidad de volver a interrogar el afecto más allá de los rasgos distintivos del posmodernismo? Preguntémoslo de otra forma: en el caso de la muerte, ¿consigue el Giro Afectivo superar la imposibilidad de la descripción jamesoniana y decir algo que no quede preso de la quietud suscitada por la crisis del modelo de profundidad?

POLÍTICAS DEL DUELO Y DEL MORIR: UNA MUERTE EN SUPERFICIE

Algunas vidas valen la pena, otras no; la distribución diferencial del dolor que decide qué clase de sujeto merece un duelo y qué clase de sujeto no, produce y mantiene ciertas concepciones excluyentes de quién es normativamente

humano: ¿qué cuenta como vida vivible y muerte lamentable? (...) La esfera pública (...) es una forma de establecer qué vida puede quedar marcada como vida, y qué muerte contará como muerte. (...) Deberíamos entonces evaluar y oponer las condiciones bajo las cuales ciertas vidas humanas son más vulnerables que otras, y ciertas muertes más dolorosas que otras. (...) Un sujeto que no es sujeto no está vivo ni muerto. (Butler, 2006, pp. 16-17, 23, 57, 130)

La cita con la que abrimos ahora es de Butler en *Vida precaria*, texto que reflexiona ético-políticamente sobre la problemática del duelo abierta en Estados Unidos a partir del 11 de septiembre del 2001, y que será retomada posteriormente en *Marcos de guerra*. Lo que aquí nos interesa es su constitución ulterior como matriz analítica que será una y otra vez reiterada por los textos del Giro Afectivo: pues como hemos adelantado ellos volverán constantemente a esta pregunta por los marcos de reconocimiento a la hora de abordar la muerte. El esquema butleriano, que no sin ambigüedades despliega a veces una reflexión sobre las condiciones de “lo humano”⁶, insiste sin embargo con frecuencia en esta delimitación de los sujetos duelables y no los no duelables, de las vidas lloradas y las no lloradas, como parte de la diferenciación producida al interior de un marco epocal (simbólico, societal). La fuerza tremenda de esta constitución sígnica parece ser tal que, como acabamos de citar, “un sujeto que no es sujeto no está ni vivo ni muerto”. Más allá de las ambivalencias del potente argumento butleriano, la muerte parece por momentos sustraída de su radicalidad para ser reubicada en el espejo social que la modula diferencialmente. La evidencia de esa modulación diferencial queda retóricamente fijada como objeto privilegiado de la crítica y como meta fundamental de la interrogación teórica, incluso en su dimensión profundamente ética.

En *La política cultural de las emociones*, Ahmed (2015) repite el gesto de Butler a partir de una consideración sobre lo que denomina “política del dolor”, y también sobre la imposibilidad de llorar la pérdida *queer*. El dolor y la pérdida son, en su análisis, inmediatamente dirigidos al interrogante por la disparidad de sus apariciones en la vida social. “Política” de las emociones, para esta autora que, desde el interior del Giro Afectivo, recupera la categoría de emoción aunque sin homologarla al afecto⁷, menta si se quiere la racionalidad de un despliegue de lo no-racional; política, en otras palabras, parece ser equivalente a la determinación examinable de una serie de efectos en la superficie de la vida comunitaria. Si hay una relación entre política y emociones —o afectos—, es una en la cual la primera significa modulación de aquello que no logra sustraérsele. Ante la muerte se trata, una vez más, del desigual reparto del duelo, del dolor y del daño en la vida compartida:

⁶ Sobre las tensiones internas del pensamiento butleriano sobre este punto y, en particular, en relación con la problemática del duelo, revisar el artículo de Muniagurria en este mismo Dossier.

⁷ Sobre la distinción entre emociones y afectos, consúltese el preciso estudio crítico de Solana (2020). Como contrapunto a su postura, el trabajo de Laleff Ilieff en el presente Dossier defiende esa distinción al discutir con Solana, quien afirma que las ciencias sociales deben por el contrario difuminar toda frontera entre ambos términos —y entre otros, como naturaleza y cultura, o cuerpo y mente.

(...) quiero hablar sobre la política del dolor: cómo está involucrado el dolor en la producción de eventos dispares, en el sentido de que el dolor no produce un grupo homogéneo de cuerpos que están juntos en el dolor. La diferenciación entre las formas del dolor y sufrimiento en las historias que se cuentan, y entre aquellas que se cuentan y las que no, es un mecanismo fundamental para la distribución del poder. (Ahmed, 2015, pp. 65-66)

Como decíamos, Ahmed replica esta lógica analítica en el caso de la muerte de personas *queer*, con un seguimiento estricto de aquella idea por la cual Butler constataba que, quien no es sujeto, no muere: “Como lo *queer* se lee como una forma de ‘no vida’ —la muerte queda implícita, puesto que se la ve como no reproductiva— quizás las personas *queer* ya están muertas y no pueden morir” (Ahmed, 2015, p. 240). Esta argumentación parece seguir presuponiendo silenciosamente a la política como el momento de institución de las condiciones de la subjetividad o del ser-sujeto, mientras que el problema de la “pérdida” o de la muerte se ubica, espejadamente, en un afuera que, no perteneciéndole a ella, sin embargo, es susceptible de ser determinado en sus formas. Política de la pérdida — del duelo, del dolor, de la muerte— no signa aquí el interrogante de por qué eso que se pierde encuentra un lugar, como enigma esencial e irresoluble, al interior de la comunidad política y desde el momento mismo en que esta tiene lugar. Significa, por el contrario, lo consumado de una carencia que está de antemano sumergida en la facticidad de la vida en común, y que retroactivamente debe fundar su tragedia en la negatividad de una superficie social que cree haberle arrancado hasta su pertenencia a lo más grave de la existencia humana: “mientras que algunas pérdidas se privilegian por encima de otras, algunas ni siquiera parecen pérdidas. Algunas son acogidas (como ‘nuestras’) y por lo tanto excluyen otras que, entonces, no cuentan como pérdidas” (Ahmed, 2015, p. 241).

Uno de los capítulos fundamentales del célebre *Optimismo Cruel* de Berlant (2020) es “La muerte lenta”, originalmente publicado en 2007 como “Slow Death”. Allí el antecedente explícito no es Butler sino Mbembe (2011) y su necropolítica, que no obstante se encuentra muy cerca del argumento que venimos revisando. Berlant retoma la necropolítica como un modo de pensar la soberanía asociada al control sobre la muerte que, en paralelo, define la vida como la manifestación y el despliegue del poder. Así, la noción de necropolítica busca, como nos recuerda Berlant (2020, p. 179), criticar el “concepto de soberanía [que] separa vida y muerte y no ve que los procesos de administración de la vida colectiva abarcan una gran variedad de incentivos para administrar el desgaste de la vida, que solo en ocasiones amalgama la muerte en un acto (...)”. La pregunta por la muerte en esta clave versa, pues, sobre la “temporalidad de lo endémico”, es decir, sobre la administración de un conjunto de supuestas amenazas biológicas. Berlant denomina “muerte lenta” a una condición de desgaste suscitada por la misma actividad reproductiva de la vida. Así,

La muerte lenta no prospera en acontecimientos traumáticos [como guerras o genocidios], (...) sino en entornos temporalmente lábiles cuyas cualidades y contornos temporales y espaciales a menudo se identifican con el carácter

presente de lo corriente mismo. (...) A diferencia de la muerte, considerada por lo general como un acontecimiento que contrasta con la extensión de la vida, en este ámbito, *morir y la reproducción corriente de la vida son coextensivos*, abriéndose a una genealogía de formas contemporáneas del ser (...). (Berlant, 2020, pp. 185, 188. Las cursivas son nuestras)

En el marco de nuestra propia interrogación, nos topamos ahora con una “coextensividad” de vida y muerte que remite a la sospecha de una falta de profundidad —veremos en el siguiente apartado cómo esa co-pertenencia se replica en Massumi. Así, la “genealogía de formas contemporáneas del ser” implicaría la constatación, por ejemplo, de sectores de la población atravesados por la “muerte lenta”⁸. No se trata de la muerte como “acontecimiento traumático” —podríamos decir: como algo que viene desde fuera, cuya significación no puede ser remitida a este adentro que, en el caso del examen en cuestión, estaría constituido por una cierta lógica necropolítica desplegada en el entramado comunitario. No: se trata de la producción endémica de modos sigilosos del morir, por parte de una política cuyos efectos aparecen, insistamos, de diversas formas en el cuerpo poblacional. De nuevo, y más allá de la variedad de perspectivas en su interior, el Giro Afectivo parece buscar siempre desplegar ante todo “(...) una mirada crítica ante la distribución tradicional de los afectos” (Szeftel, 2021, p. 114).

García Andrade y Sabido Ramos explicitan esta frecuente traición interna del Giro Afectivo⁹ en su introducción a *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea*, e incluyen, por cierto, a la muerte como uno más de los acontecimientos que la afectividad debería extirparle a la biología:

Pensar al cuerpo y la afectividad ha significado establecer *cómo aquello que pareciera dado de manera natural se constituye socialmente y de forma diferenciada*: según la sociedad y configuraciones históricas particulares. Acontecimientos que parecen explicables desde un orden exclusivamente biológico como el sexo, nacimiento, enfermedad, o *muerte*: o desde un plano meramente individual como la experiencia del amor, los celos, la envidia, adquieren significados distintos según las culturas, épocas e incluso las clases sociales, géneros o la edad. (García Andrade y Sabido Ramos, 2014, pp. 12-13. Cursivas nuestras)

Esta orientación inequívocamente sociológica de los estudios afectivos no debería eximirla del encuentro con su propia impotencia, que en la serie discursiva que estamos estableciendo se cifra en la repetición infinita de un gesto insuficiente que, como hemos visto, liga “acontecimientos que parecen explicables...”, subrayamos, “...explicables desde un orden exclusivamente biológico”, a sus condiciones culturales, epocales, de clase, de género o de edad. Insuficiencia de

⁸ Una mirada similar aunque no idéntica puede encontrarse en el trabajo “Las penas de muerte que no vemos” de Levstein (2020).

⁹ Traición interna, en verdad, porque desde los textos de Massumi en adelante la especificidad del Giro Afectivo busca situarse en una clave explicativa que no reduzca su enigma a lo biológico, pero tampoco a lo social. La semántica de la distribución diferencial, en este sentido y desde nuestra perspectiva, le hace volver al Giro Afectivo hacia insospechadas formas del construccionismo sociológico que siempre pretendió eludir y, por ende, borra de un plumazo toda su originalidad conceptual.

esta mueca denunciatoria de la diferenciación formal, primero, porque el afecto es un enigma para el sujeto y también para la comunidad política y, por eso, de antemano, ni el nacimiento, ni el sexo, ni la enfermedad, la muerte o el amor parecen explicables desde la biología: hace miles de años que la condición humana orbita alrededor del intento frustrado de hacerlos inteligibles. Si se parte demasiado rápido de la creencia en el éxito de la explicabilidad ofrecida por una coyuntura epistémica —biológica, médica, de las terapias o tecnologías del yo, etcétera—, se corre el riesgo de arribar sin verlo a una nueva formulación de ese éxito, que en el caso de la muerte y los afectos adquiere su legitimidad en la innegable corrección política de su tono crítico. Crítico, como estamos constatando, de la diferenciación o distribución social del duelo y de los modos de morir y dar muerte. Habrían parecido explicables, estos, desde la biología: ahora, son demasiado explicados allí donde se remiten a su manipulación epocal.

Wool (2020) lleva al extremo estos límites cuando, en un artículo dedicado a pensar la relación entre duelo, afecto y socialidad [*Mourning, affect, sociality*], le cuestiona a *Duelo y melancolía* de Freud (1993) haber desplegado una “teoría normativa” del duelo. La normatividad radicaría en la universalización de las condiciones del duelo como trabajo normal y necesario de todo sujeto ante la pérdida del objeto amado, en contraposición, por supuesto, a la melancolía. Se trata —y Wool dice apoyarse aquí en Butler, cuyo planteo no sería “normativo”— de una contraposición entre *strong affect theory* y *weak affect theory*. La de Freud es una teoría fuerte del afecto, para este autor, porque excluye la posibilidad de que un sujeto no pueda sentir o vivir el duelo: en ese caso, estaría excluido de la normalidad de lo humano. Las teorías débiles del afecto, de las cuales Butler y Scheper-Hughes (1992) serían para Wool ejemplos paradigmáticos, permitirían contemplar los casos culturales en los que la muerte no es llorada; habilitarían, pues, que un sujeto “sienta no sentir” una pérdida. A diferencia de la distinción freudiana entre duelo y melancolía, que revela “la política normativa del afecto en la cara de la muerte, en el contexto cultural del liberalismo secular” (Wool, 2020, p. 44. La traducción es nuestra), una teoría débil del afecto no ofrecería un marco de humanidad por la vía de la normativización del afecto. Debemos seguir aquí preguntando: si el afecto es aquello que se sustrae, desde la complejidad teórica de los textos mismos de Massumi, a la determinación absoluta de una instancia que los exceda, ¿cómo podría el Giro Afectivo situar a la muerte en un lugar ‘débil’? ¿Podría haber una *weak theory*, en términos afectivos, de la muerte? La condición metafísica de la muerte impide su anclaje particular, al menos en el sentido de que la “debilidad” reclamada por esta postura supone la referencia a la cultura en la cual se manifiesta. Pero ya el duelo, el luto, el ritual funerario, el *grief*, el *mourning* o el *pain* remiten a una cierta culturología de la muerte que, en rigor, socava la universalización que Wool denuncia. Si algo no ha sido hasta ahora el Giro Afectivo cuando se trata de la muerte es una teoría “fuerte”, y esto precisamente porque la muerte nunca es remitida a la profundidad infinita de su propio peso —que reconduciría inexorablemente a la tragedia del sujeto—, sino, como venimos diciendo, a la superficie “débil” de la vida compartida.

‘EL AFUERA ES UN AFUERA RELATIVO’: MASSUMI

El fondo oscuro de la muerte —entendido como el precipicio ontológico del que el afecto tendría algo para decir si se tratara, en rigor, de aquello que yace en la conciencia atormentada de un sujeto o de una cultura que sabe que sus hazañas no podrán conjurar su propio final—, aparece en dos textos de Massumi que datan de 1995: *The autonomy of affect* y *Requiem for our prospective dead. A participatory critique of capitalist power*. Debemos revisarlos ahora, pues creemos encontrar en ellos la anticipación de algunos elementos que luego habitarán, como ya vimos, el devenir de los estudios afectivos. Aquella oscuridad mortuoria, en esos artículos fundacionales de mediados de los 90’, no aparece del lado del afecto sino que, más bien, le hace frente. Lo que escapa a los entes es para Massumi eso mismo en y a través de lo cual ellos viven: el afecto. La autonomía de los entes [*things*] es la autonomía del afecto, y es por eso que hay escape —libertad, si se nos permite usar un término que no es el del autor; de no haber autonomía del afecto, habría pura entropía o muerte:

Si no hubiera escapatoria, ni exceso ni resto, ni desvanecimiento hacia el infinito, el universo no tendría potencial, sería pura entropía, muerte. Las cosas estructuradas realmente existentes viven en y a través de lo que les escapa. Su autonomía es la autonomía del afecto. (Massumi, 1995, pp. 228-229)¹⁰

El afecto es ubicado, pues, del lado de la potencia infinita de la vida, en contraposición con la muerte. “Pura entropía”, dice Massumi, lo que parece indicar el gasto sin reserva ni reposición, el carácter radical de una muerte que, sin embargo y desde nuestra mirada, habita a toda la creación. Lo que buscamos señalar es que si la “pura entropía”, si la radicalidad de la muerte yaciera, como Massumi sostiene, más allá de la frontera de un mundo en la cual sí hay “escapatoria” —y que por lo tanto no es el escenario de una devastación interminable, sino de una potencia infinita—, entonces la diferencia entre vida y muerte sería *una diferencia de grado*. El afuera sería un adentro, un afuera relativo; la trascendencia no podría delimitarse claramente porque la frontera con la inmanencia estaría borroneada. La pregunta por la muerte solo tendría sentido, para el Giro Afectivo, en el marco de una graduación que la incluye:

La diferencia entre lo[s] muerto[s], lo[s] vivo[s], y lo humano no es una cuestión de forma o estructura (...) La distinción entre clases de cosas es una cuestión de grado: de la manera en que los modos de organización (como la reflexión) están diferencialmente presentes en cada nivel (...) Todo esto —la ausencia de una clara línea de demarcación entre lo físico, lo vital, lo humano y lo sobrehumano; la indecidibilidad entre la inmanencia y la trascendencia— también tiene

¹⁰ La traducción, a partir de aquí, será siempre nuestra: “*If there were no escape, no excess or remainder, no fade-out to infinity, the universe would be without potential, pure entropy, death. Actually existing, structured things live in and through that which escapes them. Their autonomy is the autonomy of affect*”.

implicaciones para el pensamiento ético. (Massumi, 1995, pp. 230-231)¹¹

La abstracción de estos últimos pasajes se replica con la misma lógica —esa que postula la indecibilidad entre immanencia y trascendencia, que cree que entre los muertos y los vivos hay solo una diferencia *de grado*— en el segundo artículo que hemos mencionado, en el que Massumi aborda directamente la cuestión de la muerte y de los muertos. Allí, él parece por un momento reconocer la fuerza infinita de la muerte precisamente en el punto en que ella desmonta incluso la distribución diferencial de las identidades sociales:

¡Qué tenue es la vida! El peligro de la muerte es el gran nivelador. Convierte al soldado (blanco o negro), al africano negro famélico y al espectador norteamericano blanco aturdido por los disturbios es un ‘nosotros’ empático. (Massumi, 2021, p. 292)¹²

La gracia de ese “nosotros” empático es la que los trabajos que revisamos previamente buscaban socavar, por la vía de la constatación de las modalidades del morir y del dar muerte al interior de la trama social que les daba forma. Pero si el afecto y su autonomía no pueden de hecho reducirse a su estatuto social, entonces deberían también reclamar el interrogante por los restos de la condición humana en el enfrentamiento con la vulnerabilidad que la compone. El nosotros empático que aquí Massumi constata con sensibilidad humanista no puede ser lo otro del afecto, si se trata de iluminar aquellos misterios que los sujetos llevan siempre consigo y que, insistimos, no pueden explicarse ni por la biología ni por el devenir simbólico de la vida en común. La muerte, en este sentido, plantea un desafío decisivo al estudio de los afectos, pues confronta a este giro teórico con el horizonte de su propia pregunta: ¿cómo decir algo respecto de los múltiples y esquivos efectos que la conjunción entre la materialidad del cuerpo humano y su inscripción en un universo sígnico tienen en la existencia individual y colectiva? La perenne constatación del elemento entrópico universal que Massumi creía poder poner del otro lado del mostrador podría, en realidad, resaltar el encuentro entre la pregunta por el afecto y el límite último del sentido, pues de eso se trata: el enigma de la muerte testimonia en simultáneo la tragedia del cuerpo viviente en su singularidad cósmica y la falla de la esperanza prometeica del lenguaje —o, en un sentido más amplio, la derrota necesaria de la promesa heroica y redentoria del mundo cultural todo (Becker, 1977).

Por el contrario, el trabajo de Massumi vuelve a hundirse —en realidad: vuelve a emerger, pues elude el precipicio absoluto del problema con el que debería enfrentarse y sale, si se nos permite, triunfalmente a flote— al relanzar la cuestión de

¹¹ “*The difference between the dead, the living, and the human is not a question of form or structure (...) The distinction between kinds of things is a question of degree: of the way in which modes of organization (such as reflection) are differentially present on every level, bar the extremes (...) Neither extreme can be said to exist (...) All of this — the absence of a clear line of demarcation between the physical, the vital, the human and the superhuman; the undecidability of immanence and transcendence — also has implications for ethical thought*”.

¹² “*How tenuous is life! Mortal danger is the great leveler. It makes an empathetic ‘us’ of the soldier (white or black), the famished black African, and the riot-stunned white American viewer (...)*”.

la muerte hacia las dinámicas históricas de una contraposición entre *command* y *control*: recuperando a Foucault, Massumi sostiene que el “mando” entraña una pequeña muerte, un poder negativo que busca sustraer la potencia de la vida — dentro de la cual, como veíamos, está contenida la escapista infinitud del afecto—, mientras que la “orden” como poder positivo, a la inversa, fortalece la vida. El *command* es, así, un *power over life*, mientras que el *control* es un *power to enliven*. Y el primero, asociado directamente a la muerte, no por eso tiene mayores connotaciones metafísicas, absolutas, trascendentes o teológicas. Es, en verdad, “mundano”, y se rige por variaciones graduales de intensidad: “El poder de la muerte, el poder sobre la vida, es completamente mundano. Se pone en marcha miles de veces por día en todo tipo de niveles, con varios grados de intensidad (...)” (Massumi, 2021, p. 296)¹³.

Si esta completa mundanidad —trivialidad, vulgaridad— del “poder de la muerte” no pareciera lo suficientemente anclada en la superficialidad del mundo social, bastaría con constatar que, además, ni siquiera es contrapuesta de modo absoluto a la orden. La inmanencia recíproca de orden y mando, afirma Massumi, se corresponde con la inmanencia de la vida y la muerte. La separación de estas últimas dos sería “artificial”, pues en rigor ambas están entretejidas en la fábrica de la vida cotidiana —por eso, “Este ‘afuera’ es un afuera relativo que es la propia creación del adentro” (Massumi, 2021, p. 314)¹⁴. En este punto Massumi dice seguir al “Foucault” de Deleuze, al subrayar la “coextensividad” entre vida y muerte¹⁵:

Es tan artificial separar el mando del control como separar la muerte de la vida. El mando (poder sobre la vida, poder de la muerte) y el control (poder de dar vida), aunque realmente distintos, funcionan en conjunto. Están entretejidos en la fábrica de la vida cotidiana, y sus complejas combinaciones en superficie pueden verse a lo largo del mismo continuo de poder. Mando y control son subproductos recíprocos (...) La interpenetración de la vida y la muerte es, por supuesto, una característica de todos los modos de poder, incluso del poder ‘negativo’ del mando absolutista cuya evocación abre *Vigilar y Castigar* de Foucault, y cuyo objeto es la soberanía. (Massumi, 2021, pp. 306-307)¹⁶

¹³ “*The power of death, the power over life, is utterly mundane. It is tripped into operation a thousand times a day on any number of levels, to varying degrees of intensity (...)*”.

¹⁴ “*This ‘outside’ is a relative outside that is the inside’s own creation*”.

¹⁵ Una interpretación de la intensiva lectura de Deleuze (2013) sobre el problema del “Afuera” en el último Foucault con la que desacordamos: el sujeto, recordemos, es en Foucault según Deleuze un “pliegue del afuera”, y la línea del afuera absoluto que se pliega es la muerte impersonal: el “se-muere” de Blanchot (2002). Para Massumi este afuera no constituye una trascendencia, sino que es por el contrario una creación del adentro: síntoma, una vez más, de la inmanentización de una muerte que termina siendo despojada de su radicalidad.

¹⁶ “*It is artificial to separate command from control as it is to separate death from life. Command (power over life, power of death) and control (power to enliven), though really distinct, co-function. They are interwoven into the fabric of everyday life, and their uneasy ground-level mixes can be seen to lie along the same continuum of power. Command y control are reciprocal by-products, as are life and death (...) The interpenetration of life and death, of course, is a characteristic of all modes of power, even the ‘negative’ power of absolutist command[,] the evocation of which opens Foucault’s Discipline and Punish, and whose object is sovereignty*”.

CONSIDERACIONES FINALES

En este artículo nos hemos preguntado por el estatuto de la muerte en el Giro Afectivo: ¿niega esta corriente teórica la muerte, o más bien se escapa de la clásica hipótesis del *death denial*? Un interrogante que hemos delimitado bajo la sospecha de un supuesto carácter posmodernista, por el cual el Giro Afectivo entraría dentro del horizonte de la crisis del modelo de profundidad que Jameson denunció en su clásico trabajo. Así, abordamos una serie de textos sobre los afectos, examinando críticamente las diversas maneras en que la muerte aparecía en ellos vinculada a la cuestión de la distribución diferencial —del duelo o de los modos del morir y de dar muerte. Luego, asociamos esa misma crítica a los fundamentos filosóficos de la propuesta de Massumi, que anticipaba ya en 1995 la subsunción de la radicalidad de la muerte a la interioridad de la potencia de la vida —y, con ella, del afecto.

En suma, el Giro Afectivo forma parte, desde nuestra óptica, de la “negación de la muerte” que permanece indemne en una época imposibilitada de pensar más allá de las coordenadas conceptuales de lo que Jameson llamó posmodernismo. En el caso de los estudios afectivos, esto mismo se revela con la primacía de un análisis, repetido en casi todos los casos, de la diferenciación o la graduación de una temática que es extirpada de toda consideración sobre sus acepciones metafísicas: el enigma de la muerte no lleva, en otras palabras, a pensar la trascendencia, el afuera absoluto, o la ruptura del sentido; es, más bien, reconducido a un mundo histórico-social que parece poder modularlo hasta la asfixia. Si el afecto es el nombre de lo que se sustrae, el nombre de un cierto exceso en el corazón mismo de la comunidad política y de los sujetos que la conforman, en los antecedentes que revisamos la preminencia de la forma obtura su potencial interrogativo, pues la muerte aparece en ellos demasiado domada. Podría decirse: demasiado explicada.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género.
- Arfuch, L. (2016). El 'Giro Afectivo'. Emociones, subjetividad y política. *deSignis*, 24, 245-254.
- Ariès, P. (2000). *Morir en occidente desde la Edad Media hasta la actualidad*. Adriana Hidalgo Editora.
- Baudrillard, J. (2017). *Symbolic exchange and death*. Sage.
- Becker, E. (1977). *El eclipse de la muerte*. Fondo de Cultura Económica.
- Berlant, L. (2007). Slow death (sovereignty, obesity, lateral agency). *Critical Inquiry*, 33(4), 754-780.
- Berlant, L. (2020). La muerte lenta (obesidad, soberanía, agencia lateral). En *Optimismo cruel*. Caja Negra Editora.
- Blanchot, M. (2002). *El espacio literario*. Editora Nacional Madrid.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria*. Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- Cano, V. (2021). *Dar (el) duelo: notas sobre septiembre*. Galerna.
- Cano, V. (2023). Notas sobre Dar (el) duelo. *Heterotopías*, 6(11).
- Deleuze, G. (2013). *Foucault*. Paidós.
- Derrida, J. (1993). *Aporias*. Stanford University Press.
- Derrida, J. (2006). *Dar la muerte*. Paidós.
- Dollimore, J. (2001). *Death, desire and loss in western culture*. Routledge.
- Elias, N. (2018). *La soledad de los moribundos*. Fondo de Cultura Económica
- Feifel, H (1959). *The meaning of death*. McGraw-Hill.
- Freud, S. (1993). Duelo y melancolía. En *Obras Completas XIV*. Amorrortu Editores.
- Gach, K. Z. (2021). How to delete the dead. Honoring affective connections to post-mortem data. Thesis for the degree of Doctor of Philosophy. ATLAS institute.
- García Andrade, A., Sabido Ramos, O. (2014). Introducción: Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea. En *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Gayol, S., Kessler, G. (2011). La muerte en las ciencias sociales: una aproximación. *Persona y sociedad*, 25(1), 51-74.
- Gayol, S., Kessler, G. (2018). Introducción. La muerte como problema público. En *Muertes que importan. Una mirada sociohistórica sobre los casos que marcaron la argentina reciente*. Siglo XXI.
- Glaser, W. A., Strauss, M. R. (1974). *Awareness of dying*. Aldine Publishing Company.
- Gorer, G. (2013). The pornography of death. En *Pornographic art and the aesthetics of pornography*. Palgrave Macmillan.

- Greenwald Smith, R. (2011). Posmodernism and the affective turn. *Twentieth Century Literature*, 57(3/4), 423-446.
- Haber, M. (2020). ¿Qué es el Giro Afectivo? *Diferencias*, 10, 13-16.
- Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad*. Amorrortu.
- Heidegger, M. (2019). *Ser y tiempo*. Fondo de Cultura Económica
- Jacobsen, M. H., Davies, D. J. (2011). Sociology, mortality and solidarity. And interview with Zygmunt Bauman on death, dying and immortality. *Mortality*, 16(4), 380-393.
- Jameson, F. (1987) [1983]. Posmodernism and consumer society. En Forster, H. *The anti-aesthetic. Essays on postmodern culture*. Bay press.
- Jameson, F. (2005) [1991]. *El posmodernismo, o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Paidós.
- Kellehear, A. (1984). Are we a 'death-denying' society? A sociological review. *Social Science & Medicine*, 18(9), 713-723.
- Kowalik, G. (2023). Post-postmodernism, the 'affective Turn', and Inauthenticity. *Humanities*, 12(7).
- Kübler-Ross, E. (2009). *On death and dying. What the dying have to teach doctors, nurses, clergy and their own families*. Routledge.
- Lee, R. L. M. (2008). Modernity, mortality and re-enchantment: the Death Taboo revisited. *Sociology*, 42(4), 745-759.
- Levstein, A. (2020). Las penas de muerte que no vemos. *Heterotopías*, 3(5).
- Lomnitz, C. (2021). *Idea de la muerte en México*. Fondo de Cultura Económica.
- López Sánchez, O. (2024). Los giros del Giro Afectivo: la centralidad de la vida sensible para teorizar lo social. Una lectura en clave latinoamericana. *Historia y grafía*, 31(62), 263-301.
- Losiggio, D., Macon, C., (eds.) (2017). *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*. Miño y Dávila.
- Macon, C. (2013). *Sentimus ergo sumus*. El surgimiento del 'Giro Afectivo' y su impacto sobre la filosofía política. 2(6), 1-32.
- Macon, C. (2020). Silencio, afectos y humillación según las *salopes*. Acerca del feminismo francés de la segunda ola. *Diferencia(s)*, 10, 65-76.
- Massumi, B. (1995). The autonomy of affect. *Cultural Critique*, 31, 83-109.
- Massumi, B. (2021). Requiem for our prospective dead: a participatory critique of capitalist power. En *Couplets: travels in speculative pragmatism*. Duke University Press.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Melusina.
- Mellor, P. A., Schilling, C. (1993). Modernity, self-identity and the sequestration of death. *Sociology*, 27(3), 411-431.
- Michael-Fox, B. P. (2019). Making sense of death and the dead in late postmodern Culture. Thesis for a postgraduate research degree of the University of Winchester.

Recuperado de: [https://cris.winchester.ac.uk/ws/portalfiles/portal/3563021/Beth Michael Fox Thesis for online.pdf](https://cris.winchester.ac.uk/ws/portalfiles/portal/3563021/Beth_Michael_Fox_Thesis_for_online.pdf)

Mitford, J. (1978). *The American way of death*. Simon and Schuster.

Nealon, J. T. (2012). *Post-Postmodernism, or, the Cultural Logic of Just-in-Time Capitalism*. Stanford University Press.

Pérez Moreno, J. D. (2019). Escombros sonoros, afectos dolientes. En Echeverri, C. *Duelos*. Museo Nacional de Colombia.

Robert, M. M., Tradii, L. (2019). Do we deny death? I. A genealogy of death denial & II. Critiques of the death-denial thesis. *Mortality*, 24(3/4), 247-260, 377-388.

Rodhes, H. A. (2019). Affect and Critique: Negative Dialectics and Massumi's Politics of Affect. *Electronic Theses and Dissertations*, 1685.

Scheper-Hughes, N. (1992). Death without weeping. *The human strategy*. 10(89).

Simon, W., Allen Haney, C. Russell, B. (1993). The postmodernization of death and dying. *Symbolic Interaction*, 16(4), 411-426.

Solana, M. (2020). Afectos y emociones, ¿una distinción útil? *Diferencia(s)*, 10, 29-40.

Sosa, C. (2015). Telarañas de afectos: Louise Bourgeois y las Madres de Plaza de Mayo. En Macón, C., Solana, M. (eds.). *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Título.

Szeftel, M. (2021). Pensar los afectos y lo social a partir de Heidegger. Los ecos de la teoría de la Befindlichkeit en el "Giro Afectivo". *Diferencia(s)*, 12, 105-116.

Terada, R. (2001) [1962]. *Feeling in theory*. Emotion after the 'Death of the Subject'. Harvard University Press.

Thomas, L-V. (2024). *Antropología de la muerte*. Fondo de Cultura Económica.

Ticineto Clough, P. (2007). Introduction. En Tiniceto Clough, P., Halley, J. *The affective turn. Theorizing the social*. Duke University Press.

Vovelle, M. (1983). *La mort et l'occident de 1300 à nos jours*. Gallimard.

Walter, T. (1991). Modern death: taboo or not taboo? *Sociology*, 25(2), 293-310.

Wool, Z. (2020). Mourning, affect, sociality: on the possibilities of open grief. *Cultural Anthropology*, 35(1), 40-47.

Zimmerman, C., Rodin, G. (2004). The denial of death thesis: sociological critique and implications for palliative care. *Palliative Medicine*, 18, 121-128.

SOBRE EL AUTOR

Tomás Speziale

tomasspeziale@gmail.com

Tomás Speziale es Licenciado y Profesor en Sociología, Licenciado en Ciencia Política, Magíster en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Es docente auxiliar de la

materia Principales Corrientes del Pensamiento Contemporáneo en la Carrera de Ciencias de la Comunicación de la misma universidad. Su línea de investigación gira en torno a la relación entre muerte y política en la teoría política y la filosofía contemporáneas.