

**DIFERENCIA(S)**  
revista de teoría social contemporánea

## **APECTOS Y POLÍTICA**

Año 9 / Número 19 / Diciembre 2024

ISSN: 2469 - 1100







## **AFFECTOS Y POLÍTICA**

*AÑO 9 / N° 19 / DICIEMBRE 2024 / ARGENTINA*

**Coordinador:** Ricardo Laleff Ilieff



**DIFERENCIA(S)** es una Revista de Teoría Social Contemporánea que nace como iniciativa del Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y Posestructuralismo del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Se propone como un foro abierto y plural dedicado a la publicación de trabajos de investigación situados en el espacio de la teoría social. Espacio entendido como el campo dinámico y multiforme que se crea cuando distintas formas de pensamiento se encuentran ante la pregunta por los conjuntos sociales, sus modos de producción, reproducción y transformación. Ello implica afirmar que no sólo la filosofía y las ciencias humanas son capaces de un saber sobre lo social. La arquitectura, las artes plásticas, la música, la literatura y el cine, pero también las ciencias exactas y naturales, tienen mucho que decirnos al respecto.

**DIFERENCIA(S)** se ofrece como un punto de encuentro para investigaciones que, provenientes de éstas y otras disciplinas, acepten el desafío de promover la convergencia de lenguajes y perspectivas diversas, avanzando en la exploración –y aún en la creación– de sus articulaciones.

**DIFERENCIA(S)** se propone entonces como un espacio intertextual donde la pregunta por lo social dé lugar a prácticas de producción de conexiones, que no por audaces dejen de ser rigurosas. Es decir, a prácticas características tanto del espíritu científico como artístico. Se trata de provocar intersecciones, zonas de comunicación, entre disciplinas, tradiciones y estilos diversos, pero orientados por la misma vocación heurística y transformadora.

**GRUPO DE ESTUDIO SOBRE ESTRUCTURALISMO Y POSTESTRUCTURALISMO**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI**  
**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**

<http://www.revista.diferencias.com.ar>



## **DIRECTOR**

**SERGIO TONKONOFF** Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

## **EDITORES GENERALES**

**SEBASTIÁN STAVISKY** Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**JUAN PABLO TAGLIAFICO** Conicet/Departamento de Economía y Administración, Universidad Nacional de Quilmes.

## **COMITÉ EDITORIAL**

**DANIEL ALVARO** Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**AGUSTINA BELÉN AGÜERO** IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**MARTÍN MONSALVE** Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO.

**IARA CERIALE** IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**DIEGO DE CAROLIS** IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**GABRIELA ABIAD** Universidad de Buenos Aires.

**ANDREAS PORTILLO** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**JOÃO PEDRO MARTINS PINHEIRO** Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul / Drew University

## **COMITÉ ACADÉMICO**

**JORGE ALEMÁN** Universidad Complutense de Madrid, Asociación Mundial de Psicoanálisis.

**DORA BARRANCOS** Conicet/Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**EMMANUEL BISET** Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

**GISELA CATANZARO** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**OSVALDO L. DELGADO** Facultad de Psicología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

**CHRISTIAN DE RONDE** Instituto de Ingeniería y Agronomía, Universidad Nacional Arturo Jauretche.

**ROQUE FARRÁN** Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

**ANA MARÍA FERNÁNDEZ** Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.

**VERÓNICA GAGO** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Universidad

Nacional de San Martín.

**EMILIO GARCÍA WEHBI** Artista, Argentina.

**MARIANA GÓMEZ** Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba.

**EZEQUIEL IPAR** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**SANDRO MEZZADRA** Departamento de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad de Bolonia, Italia.

**SUSANA MURILLO** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**DANIEL SANTORO** Artista plástico.

**JAVIER CRISTIANO** Conicet - Argentina.

**YANNIS STAVRAKAKIS** School of Political Sciences, Aristotle University of Thessaloniki, Grecia.

**EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO** Museo Nacional, Universidad de Federal de Rio de Janeiro, Brasil.

**EDUARDO VIANA VARGAS** Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.

**SIMON SUSEN** City University of London, UK.



Presidente Uruburu 950, 6to piso, C.P. 1114, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

**WEB:** <http://www.revista.diferencias.com.ar/>

**EMAIL:** [revistadiferencias@diferencias.com.ar](mailto:revistadiferencias@diferencias.com.ar)

# CONTENIDOS

## INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN DOSSIER AFECTOS Y POLÍTICA (MÁS ALLÁ DEL GIRO AFECTIVO). **11**

Ricardo Laleff Ilieff

## TEXTOS

SOBRE LA MUERTE Y EL GIRO AFECTIVO. UNA SOSPECHA **15**

Tomás Speziale

QUE LOS HAY, LOS HAY. SOBRE EL DEVENIR POLÍTICO DE LOS AFECTOS EN LA LETRA DE JUDITH BUTLER, MÁS ALLÁ DEL GIRO AFECTIVO **37**

Mandela Muniagurria

MOVILIZAR LAS PASIONES: AFECTIVIDAD EN LA OBRA DE CHANTAL MOUFFE **59**

Agustina Arrigorria

HEGEMONÍA, IDEOLOGÍA Y AFECTOS: LA 'TEORÍA POLÍTICA (POS)LACANIANA' FRENTE A LA CRÍTICA POSHEGEMÓNICA **83**

Agustín Rodríguez Uria

LOS POPULISMOS DE DERECHA RADICAL Y LOS DISCURSOS DEL ODIO. UN ANÁLISIS AFECTIVO **107**

Gonzalo Ricci Cernadas

INTENSAMENTE: AFECTOS, SUBJETIVACIÓN Y ÁGORA DIGITAL **133**

Gonzalo Manzullo

PARA SENTIR LA POLÍTICA GLOBAL. EL IMPACTO DEL 'GIRO AFECTIVO' EN LA TEORÍA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES **153**

Leonardo Frieiro

EL 'GIRO AFECTIVO'. ESBOZO DE UNA REFORMULACIÓN ONTOLÓGICO-CONCEPTUAL **179**

Ricardo Laleff Ilieff

## ENTREVISTA

DESPUÉS DEL BIG BANG, EL SUJETO Y LOS AFECTOS. ENTREVISTA A ALFREDO EIDELSZTEIN **201**

Ricardo Laleff Ilieff y Mandela Muniagurria

DOSSIER GRÁFICO **223**

Natalia de León





# INTRODUCCIÓN





# **INTRODUCCIÓN DOSSIER AFECTOS Y POLÍTICA (MÁS ALLÁ DEL GIRO AFECTIVO)**

*Introduction. Dossier Affections and Politics  
(Beyond the Affective Turn).*

**RICARDO LALEFF ILIEFF**

**A** cercarse a los afectos de manera oblicua, esa ha sido la premisa que han adoptado los distintos artículos del dossier. Oblicua porque, precisamente, de lo que se ha tratado es de recortar un campo de discusión pensando en su “actualidad” —palabra hoy día tan de moda—, pero también en su excedencia. Pues así como es innegable que mucho se puede decir sobre los afectos y sus distintas declinaciones temáticas y terminológicas en la tradición y en el presente del pensamiento occidental, es igualmente cierto que, para hacerlo, es de suma importancia visitar los enclaves que el denominado “giro afectivo” —con tantos méritos— ha emplazado en distintas arenas de discusión. Sería difícil proponer una suerte de cartografía que releve tal nutrida labor, y hasta creemos que es imposible hacerlo partiendo de las habilidades con las que contamos —en esta misma revista se ha publicado ya un potente dossier en el que parte de tal empresa se ha consumado con considerable éxito<sup>1</sup>.

Por eso, en el presente número, que es fruto de las tareas de investigación del Grupo de Estudios sobre Subjetivación y Orden Político (GEOP) del Instituto de Investigaciones Gino Germani, el horizonte fijado ha pretendido mantenerse en diálogo —oblicuo, también— con distintas tramas teóricas. Ya que al mismo tiempo que los trabajos que aquí se prologan aceptan y rechazan ciertos términos que parecen poco cuestionados, ponderan otras bibliografías y a veces, también, otras lecturas sobre determinadas bibliografías sumamente revisitadas, acercando, con tonos singulares, preguntas que reabren querellas y que, en muchos casos, acompañan las clausuras de otras polémicas, con el objeto de contribuir a pensar el estatuto de la afectividad en los asuntos políticos. Es que, como se sabe, los afectos fueron y son —y seguramente seguirán siendo— una materia atractiva para las ciencias sociales. En este sentido, los escritos publicados se han confeccionado prestos a rechazar dicotomías presurosas, que a veces persisten como resabios y que viven parasitariamente en las fronteras de lo “racional” y lo “irracional”, lo “pensable” y lo “impensable”, lo “deseable” y lo “indeseable”. Si en las últimas décadas la temática de los afectos ha recibido nuevas y valiosas miradas, ello ha sido porque diversos proyectos han cuestionado la relación que entablan los “individuos” entre sí y con las instancias agregativas de la “sociedad”. Quienes se acerquen a revisar el presente dossier encontrarán ensayos que buscan emprender una rigurosa tarea conceptual sobre la subjetivación política, esto es, sobre los procesos que conllevan el establecimiento de identidades con sus ejercicios de recreación sobre las tradiciones y las expectativas de los diversos horizontes de representación. En ese marco, son abordajes animados por una marcada vocación teórico-política, como si asumieran que se trata de ajustar la mirada para captar bien lo que se tiene delante de los ojos. Pero esto no es más que una simple metáfora, una licencia algo injusta, en tanto los escritos en cuestión están advertidos de que no hay “cosas delante de los ojos”, sino solo miradas que han construido un mundo de

---

<sup>1</sup> Véase la edición respectiva al volumen 1, número 10 del año 2020.

miradas. Por ello cabe indicar, a manera de cierre precario, que ninguna de estas revisiones polémicas tendría sentido si no fuera por el convencimiento de que es importante explorar las maneras en las que han sido ya exploradas las diversas comarcas que constituyen a ese pluriverso de discursos que denominamos “política”.





# TEXTOS



# **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 muerte<sup>1</sup>, 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

---

<sup>1</sup> 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 Afectivo<sup>2</sup>. 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

---

<sup>2</sup> 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 signifiante 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 Münch [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 Münch, 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 Jameson<sup>3</sup>. 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 época<sup>4</sup> 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-posmodernista<sup>5</sup>, 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

---

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> “(...) 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).

<sup>5</sup> 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”<sup>6</sup>, 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 sónica 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 afecto<sup>7</sup>, 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 sustraerse. Ante la muerte se trata, una vez más, del desigual reparto del duelo, del dolor y del daño en la vida compartida:

---

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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”<sup>8</sup>. 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 Afectivo<sup>9</sup> 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

---

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

<sup>9</sup> 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)<sup>10</sup>

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

---

<sup>10</sup> 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)<sup>11</sup>

La abstracción de estos últimos pasajes se replica con la misma lógica —esa que postula la indecibilidad entre inmanencia 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)<sup>12</sup>

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

---

<sup>11</sup> “*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*”.

<sup>12</sup> “*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)<sup>13</sup>.

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)<sup>14</sup>. En este punto Massumi dice seguir al “Foucault” de Deleuze, al subrayar la “coextensividad” entre vida y muerte<sup>15</sup>:

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)<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> “*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 (...)*”.

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

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> “*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.
- Losigio, 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.



**QUE LOS HAY, LOS HAY.  
SOBRE EL DEVENIR POLÍTICO DE LOS AFECTOS  
EN LA LETRA DE JUDITH BUTLER, MÁS ALLÁ  
DEL GIRO AFECTIVO**

*—But they exist! On the Political Becoming  
of Affects in Judith Butler's Writing, Beyond  
the Affective Turn*

**AUTORA**

**Mandela Muniagurria**

IIGG-UBA-CONICET

**Cómo citar este artículo:**

Muniagurria, M. (2024). Que los hay, los hay. Sobre el devenir político de los afectos en la letra de Judith Butler, más allá del giro afectivo. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 19, 37-58.

**Artículo**

Recibido: 15/11/2024

Aprobado: 19/12/2024

## RESUMEN

El texto ofrece una lectura de la tematización butleriana de los afectos como problema *político*, sosteniendo como primera hipótesis que, lejos de ser unívoca, esa tematización está asediada por una ambivalencia conceptual que tiene implicancias sobre el modo mismo en que se entiende la política. De modo que, por una parte, damos con una idea de afecto como vulnerabilidad o precariedad que alude a una dimensión ontológica y ético-política evidenciada sobre todo en las disquisiciones butlerianas sobre el duelo; y, por otra parte, ubicamos una remisión del afecto —y, también, del duelo— a su distribución diferencial, administración o economía.

Esa polivalencia del afecto trae consigo, sin embargo, una segunda pregunta: ¿es posible inscribir a Judith Butler en el giro afectivo? El artículo señala una relación de inscripción y trascendencia de la literatura butleriana respecto de ese campo temático, sosteniendo que, como una suerte de escritura fronteriza, la tematización butleriana de la vulnerabilidad permite pensar la relación entre política y afectos de otro modo que excede los circuitos del *affective turn*.

**PALABRAS CLAVE: BUTLER; VULNERABILIDAD; DUELO; ENMARQUE; AFECTABILIDAD.**

## ABSTRACT

The text offers a reading of Butler's thematization of affect as a political problem, arguing as a first hypothesis that, far from being univocal, this thematization is hunted by a conceptual ambivalence that has implications on the very way in which politics is understood. Thus, on the one hand, we find an idea of affect as vulnerability or precariousness that alludes to an ontological and ethical-political dimension evidenced above all in Butler's disquisitions on mourning; and, on the other hand, we locate a referral of affect -and, also, of mourning- to its differential distribution, administration or economy.

This ambivalence of affect brings with it, however, a second question: is it possible to inscribe Judith Butler in the affective turn? The article points to a relationship of inscription and transcendence of Butlerian literature with respect to this thematic field, arguing that, as a kind of borderline writing, Butler's thematization of vulnerability allows us to think the relationship between politics and affect in another way that exceeds the circuits of the affective turn.

**KEYWORDS: BUTLER; VULNERABILITY; MOURNING; FRAME; AFFECTABILITY.**

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

**A** nadie sorprenderíamos diciendo que hay, en la teoría política butleriana, un indeleble interés por pensar —aunque también por hacer— un lugar para los afectos. Acaso gran parte de la novedad de sus incursiones teóricas *queer* haya tenido que ver con el gesto, a la vez intrépido y polemizante, de atar con doble nudo los cordones del cuerpo y la palabra. Y acaso, también, haya sido la atención particular que la autora prestó al carácter afectivo del duelo en sus escritos posteriores a los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, lo que volvió a darle un protagonismo notorio en las conversaciones ético-políticas de principios de este siglo. Cualquiera sea el caso, la relación entre el pensamiento político butleriano y los afectos constituye casi una evidencia.

Lo que no es, sin embargo, tan evidente, es el modo en que estos últimos aparecen en su escritura o, para decirlo mejor, el modo en que pueden llegar a constituir una cuestión propiamente política. Esa es, pues, la primera inquietud que quisiéramos sugerir aquí: que hay más de una manera en la que los afectos pueden “ser políticos” en el pensamiento de Butler y que, subsidiariamente, esas distintas maneras evocan distintas declinaciones de la política. Ubicaremos las coordenadas específicas de esta interrogación en las meditaciones acerca del duelo formuladas en *Vida precaria* [2004] (2009), *Marcos de guerra* [2009] (2010) y, quizás en menor medida, *Deshacer el género* [2004] (2017), pues consideramos que es allí donde, con decisiva nitidez, se condensa la ambivalencia interna al concepto de afectabilidad o, para decirlo con Butler, de *vulnerabilidad*.

Por una parte, veremos, “vulnerabilidad” es el nombre de esa dimensión indeclinable de la vida común —y, por lo tanto, de la vida política—, la condición ontológico-corporal de ser afectado y de estar inevitablemente fuera de sí, expuesto a la herida, el daño o la violencia. Este secreto inconfesable de toda comunidad —a saber, que está asediada por su propia porosidad— asume un estatuto ético-político en la escritura butleriana, porque lo común no es solamente eso que ocurre a pesar de la vulnerabilidad, sino también *por* ella, como una suerte de comienzo sin comienzo, de principio imposible, de verdad escandalosa. Así las cosas, la comunidad puede y debe, nos dice Butler, ser pensada desde ese elemento que la torna opaca consigo misma y del cual no puede desprenderse ni tampoco desmentir, justo porque ese elemento puede volverse ético:

La herida ayuda a entender que hay otros afuera de quienes depende mi vida, gente que no conozco y que tal vez nunca conozca. Esa dependencia fundamental de un *otro anónimo* no es una condición de la que puedo deshacerme cuando quiero (Butler, 2009: 14).

---

<sup>1</sup> Este trabajo es un resultado parcial del desarrollo de unas tesis más amplias, elaboradas en el marco de la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (Facultad de Filosofía y Letras) y del doctorado en Ciencias Sociales (Facultad de Ciencias Sociales) de la Universidad de Buenos Aires.

Esta afectabilidad, cuya expresión paradigmática ubica nuestra autora en la experiencia del duelo, da cuenta de un no absoluto, trágico, inasimilable y al mismo tiempo motorizante de lo común. Pero no es el único significado del término, y aquí el doblez que nos ocupa: vulnerabilidad también designa eso que sucede como efecto de unas condiciones normativas, de un enmarque o mecanismo de reconocibilidad. Testimonia el modo en que ciertas vidas llegan a ser consideradas más o menos vulnerables que otras y, por lo tanto, más o menos dignas de duelo, cuidado y salvaguarda. Esta declinación sugiere una idea de afectividad que tiene menos que ver con una condición indeleble de la existencia —indeleble y abismal— que con algo regulable, manipulable, calculable por uno o unos dispositivos de poder. Una concepción que, en definitiva, piensa el afecto como consecuencia o efecto de un encuadre o, para ser más precisos, de un enmarque [*frame*] que regula “disposiciones afectivas y éticas” (Butler, 2010: 13). Atenta, pues, a la distribución diferencial de la vulnerabilidad —así como también de la “duelidad”—, esta acepción corre el riesgo de reducir la condición de ser afectado al mero producto de un mecanismo de poder; de unas normas que designan qué cuenta como afectable y qué no.

Los desacoples producidos entre una y otra declinación de lo afectivo no importan aquí como mero objeto de una batalla exegética que decida una primacía terminológica; tampoco se trata de buscar cuál de ellas es más o menos justa, reveladora o explicativa. Nos interesa, más bien, mirar esas distintas —y a veces antagónicas— formas en que los afectos pueden volverse una cosa política, justo porque creemos que ellas invocan una definición de la política misma.

Nuestro ejercicio sería, sin embargo, demasiado fragmentario si eludiéramos el ancho corredor que conecta la obra de Butler con algunas de las contribuciones más importantes del giro afectivo (Dahbar y Mattio, 2019), especialmente porque estaríamos soslayando una relación teórica que ha sido decisiva en ambas direcciones. Ineludible, entonces, el carácter crucial —y quizás también fundacional— para la vertiente “ironista o crítica” del giro afectivo (Macón, 2013: 16) de las interrogaciones que ensaya Butler en torno al género y la performatividad en la década de 1990. E ineludible, también, aunque no en la misma medida y tónica, el giro afectivo como ese campo temático y problemático sin el cual no se puede entender cabalmente la intervención butleriana en torno a la disposición y regulación afectiva del duelo y la vulnerabilidad.

Sin embargo, parentesco e identidad no son la misma cosa: lejos estamos de sostener aquí que la maniobra teórica en los textos butlerianos posteriores a los acontecimientos de 2001 se reduzca, inscriba o integre al terreno crítico del giro afectivo. O al menos no totalmente, porque ese campo, creemos, ensaya una lectura de la politicidad de los afectos tendiente a enfatizar su carácter siempre ya devenido; el modo en que las emociones aparecen, se enredan y desanudan en relación con unas normas, unos mecanismos de poder, unas matrices discursivas. Tendiente a enfatizar, en suma, que lo “político” de los afectos se ubica en el hecho, justamente, de que son

el efecto privilegiado de un orden socio-simbólico determinado. Los asuntos devienen políticos porque funcionan produciendo ciertos engarces afectivos. En consecuencia, desde esta perspectiva, no hay política sin esos anudamientos.

Si más arriba indicábamos que es preciso desambiguar el sentido aparentemente unívoco u obvio de la afectabilidad en el decir butleriano, nuestra segunda inquietud reescribe esa cuestión en relación con el giro afectivo: ¿no será, la ambivalencia interna al concepto de vulnerabilidad, lo que permite mostrar la simultánea pertenencia y exclusión de nuestra autora en este campo? Y, más aún, ¿no habilitará, la reflexión sobre el duelo y la vulnerabilidad, una indagación Otra sobre los afectos; una que no se reduzca al estudio de su productividad significativa? Más allá del empuje a decidir en qué biblioteca guardar el ejemplar butleriano, más allá de todo espíritu clasificador, nos interesa preguntarnos acerca de eso que Butler permite pensar al trascender los propios términos del giro afectivo. Si la novedad de este último reside en la invitación a pensar una cosa antes obturada, invisibilizada o directamente impensada, es decir, si efectivamente se trata de un giro en cuanto pone —o promete poner— los afectos en el centro de la escena, pues entonces Butler, como una suerte de escritura fronteriza, ilumina su promesa incumplida lanzándose a la escritura de una pregunta por la afectividad y la política en toda su gravedad, incluso cuando eso implique dirigirse a los confines de la política misma.

Perseguiremos, a lo largo del trabajo, las siguientes coordenadas: en un primer apartado, estableceremos el primer episodio de la alianza teórica que se suelda entre Butler y una parte del giro afectivo, evidenciando la centralidad que tiene su teoría *queer* de la performatividad de género al interior de dicho campo teórico; estableceremos, en un segundo momento del texto, la reversibilidad de esta solidaridad teórica evidenciando, en el decir butleriano sobre la duelidad y los marcos de reconocimiento, las aristas allí habilitadas por el campo de estudios sobre los afectos; por último, volveremos a leer los textos butlerianos trabajados en el apartado anterior buscando una reflexión sobre el afecto relacionada con el duelo y la vulnerabilidad que escapa al modo de preguntar del giro afectivo.

## **EL ESCÁNDALO QUEER: GIRO AFECTIVO, AÑO CERO**

Que el nombre del *affective turn*, como casi todos los nombres, recién aparezca unos años después para hacer serie de todas esas intervenciones preocupadas — muchas veces de formas y desde lugar muy disímiles— por la cuestión del afecto, no borra la elocuencia o precisión que trae consigo la palabra *giro*. En efecto, incluso cuando se trate de un enigma tan antiguo como las meditaciones aristotélicas, la retórica de ruptura inunda gran parte de los primeros ensayos, inaugurales de este terreno (Solana, 2017a). Más allá de verificar o no una novedad en la pregunta misma, la figura del giro nos conduce a una dimensión central de estas intervenciones. Nos referimos a la denuncia, proferida con mayor o menor estridencia, de un olvido: afectos,

cuerpo y, en última instancia, materialidad, habrían sido olvidados, impensados en su especificidad o, lo que es peor, considerados de manera subsidiaria, siempre en relación con otra cosa. Esa, y quizás solo esa, es la idea que hace del giro afectivo un terreno en el que conviven reflexiones tan disímiles: volver a pensar la afectividad —esto es: la condición de afectar y ser afectado— en lo que ella tiene de específica, justo porque su particularidad puede alumbrar cuestiones decisivas, sino constitutivas, del mundo político y social<sup>2</sup>.

¿Cuál es el vector que nos permite distinguir una de otra vertiente en este vasto campo? ¿Dónde ubicar el corte, la frontera que indica el fin de una orientación y el comienzo de otra? Quizás sea cuestión de grado, es decir, del volumen de la voz —o del grito— que reclama ese olvido, como una suerte de indicador de mayor o menor adherencia a la hipótesis (*...el pensamiento no ha hecho otra cosa que darle la espalda a los afectos.../...el quehacer teórico se ha extraviado, dedicándose exclusivamente a pensar en el lenguaje y sus bifurcaciones.../...es preciso mirar cómo los afectos siempre ya participan, como una suerte de contaminación, del orden signifiante...*). O quizás se trate de las explicaciones dispares, a veces antagónicas, que cada tendencia ensaya para dar cuenta de esa omisión (*...el olvido se debe a una sobreabundancia simbólica/un llano biologicismo/un exceso metafísico...*).

En cualquier caso, y de todas las disyunciones posibles, a nosotros nos interesa una, quizás la más célebre: la que emerge entre quienes rechazan el legado del giro lingüístico —por adjudicarle un sesgo discursivista, simbolicista e, inclusive, psicologicista— y ubican el afecto en el orden del cuerpo biológico como eso siempre anterior a lo social y quienes, haciéndose eco de la teoría *queer*, reivindican la herencia postestructural buscando pensar, en sus propios términos, lo que en ella no ha sido cabalmente considerado (Solana, 2017a). Como exponente de la primera maniobra teórica ubicamos, fundamentalmente, a Brian Massumi (1995, 2002, 2010) y, de la segunda, a Sara Ahmed (2015, 2019) y Laurent Berlant (2011, 2020). Esta disputa nos convoca ahí donde los argumentos que en ella reverberan —sobre todo en las críticas de la segunda a la primera vertiente— evocan una notoria influencia del pensamiento butleriano. Subrayamos, así, el primer corredor de esta solidaridad teórica, que va de Butler al giro afectivo. Veamos.

El montaje de la teoría butleriana de la performatividad del género entrañó, desde sus primeras huellas (2012, 2018), un simultáneo y decisivo desmontaje. Nos referimos a la diferencia entre sexo y género, piedra incólume del océano teórico feminista, que la

---

<sup>2</sup> Cuán elástica puede ser esa propuesta teórica; tan elástica como para albergar indagaciones de inspiración neurocientífica y, simultáneamente, reflexiones inscritas en la estela postestructural, es un interrogante que no podremos desplegar aquí, pero nos interesa anotar. ¿Hasta qué punto son declinaciones de la misma pregunta? ¿Es lícito agruparlas en el mismo campo por interesarse, todas ellas, en la afectabilidad? ¿Basta con pensarlas como distintas orientaciones enumerables (Gregg y Seigworth, 2010)? ¿No cabría incluir, entonces y por ejemplo, a los grandes pilares reflexivos de la temprana modernidad? Algo de esto señala Haber (2020) al registrar los antecedentes del giro afectivo.

autora se dedicó a desmalezar ahí donde ella se hacía eco del dualismo, propio de una metafísica de la sustancia, entre lo simbólico y lo material: si el sexo era remitido a un sustrato biológico y precedente a la vida discursiva, el género, por el contrario, se retrotraía a toda esa serie de entramados culturales anudados en la matriz heterosexual. Lo que discutía Butler no era tanto el carácter devenido del género, sino el lugar que quedaba para el sexo como materialidad incuestionada, dato unívocamente natural. La idea, pues, era problematizar el esencialismo biologicista escondido en la diferencia sexo/género; esencialismo sostenido, a veces inadvertidamente, por el propio campo práctico-teórico feminista. El gesto teórico *queer* consistía en la subversión del orden de los elementos: lejos de ser la asignación socio-simbólica posterior al nacimiento sexuado, el género era ese aparato a partir del cual se construía el sexo como categoría binaria y “natural”. Se trataba, entonces, de evidenciar el carácter siempre ya interpretado del sexo, atravesado desde el principio por la matriz cultural de género y heterosexualidad obligatoria.

Traemos, brutalmente resumido, el hallazgo butleriano para formalizar su gesto crítico —a saber, la corrosión de una dicotomía (Macón y Solana, 2015)— precisamente porque su novedad no se agota en el par sexo-género. En rigor, y como sugeríamos más arriba, esa díada es una reverberancia de otra, acaso más fundamental: la que se erige entre cuerpo y lenguaje o, más precisamente, entre lo material y lo simbólico. La operación de contaminación es homóloga, pues se trata de evidenciar la inexistencia de algo así como una ‘pura materialidad’ o un ‘puro cuerpo’ exterior al lenguaje, del mismo modo en que no hay sexo incontaminado de género. La propia Butler lo sugiere en *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»* (2012), cuyo título ya explicita el movimiento lector: el acceso a la materialidad, dice, jamás es prístino, nunca se ofrece sin el velo de la representación, porque es imposible aproximarse a un cuerpo que no esté siempre ya interpretado o enmarcado (Solana, 2017a) o, más aún, porque hacerlo *también es recurrir a una ficción*, la de un cuerpo natural e incontaminado (Lorey, 2017a). Este modo butleriano de leer es particularmente fecundo en el campo del giro afectivo, aunque de dos modos ciertamente contrapuestos.

Para la corriente que inaugura Massumi, la teoría *queer* constituye una suerte de escándalo inaugural, pues es precisamente contra esa forma de pensar la materialidad y el afecto —o de no hacerlo— que se erige su propia conceptualización. En una palabra, se trata de una reacción al atrevimiento postestructural, cuyo punto cúlmine se alcanza con la teoría *queer*, de pensarlo todo, inclusive el afecto, como discursivamente

construido<sup>3</sup>. Eso implica la renuncia a considerar el dinamismo específico del afecto, que tiene siempre la forma de un exceso: es algo más que una palabra, algo más que un constructo cultural y algo más, sobre todas las cosas, que una emoción, pues esta última pertenece al universo subjetivo, es decir, ya está bañada en el lenguaje e inscrita en sus circuitos semánticos. De esta manera, para Massumi no hay acceso pleno al afecto precisamente porque este es esquivo a la representación, porque tiene una existencia autónoma al registro simbólico.

Lo curioso, no obstante, es que lo Otro del lenguaje reaparecerá, bien tangible y ubicable —casi calculable—, en los desfiladeros de la biología y, en particular, de las neurociencias<sup>4</sup>. Las ondas cerebrales no constituyen, para esta perspectiva, una forma específica de simbolizar el cuerpo, sino que son signo inconfundible de la afectividad pre-simbólica, aformativa y vital. Una afectividad corporal que es, además, pensada como reservorio de autenticidad con una potencialidad política emancipatoria<sup>5</sup>.

Pero este modo de leer también es fecundo, aunque en el sentido contrario, para la tendencia crítica del giro afectivo a la que antes aludíamos. Lo que ella discute es, precisamente, la conceptualización del afecto como ‘meramente material’, como una suerte de realidad biológica prístina e incontaminada. Eso soslaya el hecho de que la materialidad cerebral ya es, ella misma, una simbolización específica e históricamente ubicable —por ejemplo, la propia del discurso médico, tecnocientífico o, sin más, de un llano biologicismo. No hay, desde este punto de vista, un afecto autónomo, porque “antes de que pase algo capaz de crear una impresión en la piel, las cosas ya están dispuestas para inclinarnos a que nos afecten más de determinadas maneras que de otras” (Ahmed, 2019: 103). En otros términos, no hay afectos sueltos, libres de una disposición particular que nos hace más o menos afectables, porque la afectabilidad ya tiene unas condiciones políticas y sociales. Más aún: tampoco hay política que no sea ya una interpelación emocional, de modo tal que la capacidad misma de “ser emotivo”

---

<sup>3</sup> En palabras del filósofo canadiense: “Los conceptos de naturaleza y cultura necesitan una seria reelaboración que exprese la alteridad irreductible de lo no humano en y a través de su conexión activa con lo humano, y viceversa. Es hora de que los teóricos de la cultura dejen que la materia sea materia, los cerebros sean cerebros, las medusas sean medusas y la cultura sea naturaleza, en alteridad irreductible y conexión infinita” (1995: 100, traducción nuestra). En el original: “The concepts of nature and culture need serious reworking, in a way that expresses the irreducible alterity of the non-human in and through its active connection to the human, and vice versa. It is time that cultural theorists let matter be matter, brains be brains, jellyfish be jellyfish, and culture be nature, in irreducible alterity and infinite connection”.

<sup>4</sup> La aproximación al problema de los afectos desde el campo neurocientífico constituye uno de las principales orientaciones dentro del giro afectivo (Seigworth y Gregg, 2010; Arfuch, 2016), precisamente por suponerles un saber acerca de las intensidades afectivas pre-intencionales y pre-cognitivas.

<sup>5</sup> Ya en “The Autonomy of Affect” (1995), origen conjetural de este derrotero reflexivo, podemos ubicar un hincapié entusiasta en torno a la intensidad política del afecto. Es que funciona como el medio no-ideológico que colabora en la producción de efectos ideológicos, precisamente porque constituye, el afecto, esa amalgama cuya intensidad pre-lingüística permite condensar y encarnar una abstracción no circunscrita a una particularidad ideológica. En suma: la fuerza y potencialidad de la política se nutre, paradójicamente, del afecto, un medio radicalmente no-político.

ya es una “característica de ciertos cuerpos y no de otros” (Ahmed, 2011: 24). Ya es, en suma, el efecto de una economía o administración de las emociones<sup>6</sup>.

Además de sostener, entonces, que las emociones son una “forma de política cultural o construcción del mundo” porque “nos muestran cómo el poder moldea la superficie misma de los cuerpos y de los mundos” (Ahmed, 2011: 38), estas autoras ponen en cuestión la potencialidad político-emancipatoria a menudo adjudicada a los afectos, un gesto que roza la romantización vitalista (Macón y Solana, 2015). En ese sentido, estudian cómo ciertas emociones consideradas positivas —como la felicidad, la alegría o incluso el optimismo— pueden tener efectos despotenciadores para los sujetos, así como también aquellas pasiones simbolizadas negativamente —entre otras, el dolor, la ira o la infelicidad— pueden devenir ética y políticamente fecundas. En definitiva, se trata de desambiguar las emociones de sus efectos o, mejor dicho, de marcar su radical contingencia<sup>7</sup>.

Así, damos con una interrogación sobre el afecto que es del orden del *hacer* más que del *ser* (Arfuch, 2016), es decir, que se preocupa por lo que los afectos hacen, como eslabón sustantivo en los circuitos productivos de poder. La reflexión sobre el afecto está, aquí, subordinada a su performatividad política, pero la insistencia en su ligazón simbólica y normativa nos enfrenta a la pregunta por ese algo más que promete la reflexión massumiana; que promete pero no cumple. Como gesto destotalizador del poder constructivo del significante, su objeción lectora es de lo más sugerente: es preciso volver a pensar el mundo político y social prestando atención a eso que en él se escapa, el afecto, esa alteridad irreductible y autónoma que, a su vez, lo condiciona irremediablemente. No obstante, el costo que paga su vía teórica es demasiado alto, porque termina retrocediendo a un naturalismo biologicista cuyas —involuntarias pero posibles— derivas políticas conservadoras —en el sentido de un retorno a ese *puro antes* corporal— no haríamos mal en advertir. Sobre las encerronas de ambas vertientes volveremos al final del trabajo.

Contentémonos, por ahora, con señalar esta primera proximidad de Butler con el giro afectivo, una que no se agota en la alianza teórica surgida de su entrecruce con la teoría *queer*, aunque no sea posible pensarla por fuera de ella. Sus escritos éticos, interrogados por la relación que se gesta entre la responsabilidad, el duelo y la precariedad de la vida, dan cuenta de una incursión teórica interesada por el papel de la afectabilidad en la vida política. Este papel, sin embargo, tiene una polifonía disonante que procuraremos revisar: por una parte, el afecto será un elemento central a la hora de explicar de qué manera cuajan ciertos mecanismos de reconocimiento, como así

---

<sup>6</sup> Como es evidente, estas intervenciones están menos preocupadas por distinguir afectos de emociones precisamente porque en esa distinción resonaría la metafísica de la sustancia que buscan deponer (Solana, 2020). Sobre la importancia de reescribir esa diferencia eludiendo, al mismo tiempo, el afectivismo massumiano, nos remitimos al trabajo de Laleff Ilieff en el presente volumen.

<sup>7</sup> Dice Berlant: “me abstengo de afirmar que algún o cualquier modo experiencial de la reflexividad emocional sea particularmente queer, deseable, resistente, revolucionario o lo contrario” (2020: 38).

también de pensar su subversión; por otra parte, en tanto exposición a la vulnerabilidad inerradicable que implica la existencia, la afectabilidad pone de relieve una dimensión negativa y —ahora sí— enigmática de la política.

## LOS BORDES DEL DOLOR: DEL GIRO AFECTIVO A BUTLER

¿Qué quiere decir perder? Acaso esta sea la interrogación que estructura, entreteteje y distingue las meditaciones butlerianas que encuentran su punto de partida en los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 y resuenan al menos hasta la publicación de *Marcos de guerra* en 2009. Esto no implica, claro, señalar una novedad absoluta respecto de sus textos anteriores, ni tampoco situar su punto cúlmine en el crepúsculo de la década. Sabemos que toda periodización es mentirosa y, sin embargo, no es difícil advertir la re-jerarquización conceptual que se juega en esos textos, donde vulnerabilidad —y luego el par precariedad/precaridad<sup>8</sup>—, ética, duelo y enmarque se hacen de un inconfundible protagonismo.

Pero decimos que esa es la pregunta fundamental en los ensayos de esos años porque se trama en ellos una preocupación por el duelo como problema político decisivo que evidencia una verdad inerradicable de la vida común: su vulnerabilidad. Ni siquiera para la más omnipotente de las comunidades políticas —y esta es, en algún lugar, la moraleja norteamericana del 2001— es posible librarse de la exposición al daño y la violencia. Y eso es así porque la vulnerabilidad es una suerte de hermana gemela de la vida; porque la existencia es, siempre, existencia afectada.

Ahora bien, esta interrogación tiene dos declinaciones indisociables y al mismo tiempo heterogéneas: por una parte, nos topamos con una reflexión en torno a la precariedad como esa condición indeleble de la existencia compartida y, por otra, vemos abrirse un sendero analítico especialmente atento a los modos en que la afectabilidad se encuentra siempre ya diferencialmente distribuida. Así, como resultado de una regulación sobre lo inteligible, hay vidas que resultan más afectables que otras —pues están más expuestas al daño y la violencia— y, como una suerte de reverso maquinal, su vulneración invisible confirma retroactivamente que, en verdad, nunca habían contado como vidas humanas<sup>9</sup>. El duelo importa, para esta segunda

---

<sup>8</sup> Una breve glosa: mientras vulnerabilidad y precariedad [precariousness] son términos intercambiables (Mills, 2015) que apuntan a la condición de estar inevitablemente expuestos, la precariedad [precarity] designa “esa condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte” (Butler, 2010: 46). Este desdoblamiento conceptual no quiere decir que puedan pensarse como figuras totalmente separadas, pues no hay acceso a la precariedad que no sea ya una forma de precaridad, ni tampoco existe precarización que no esté sostenida siempre sobre —esto es, que no explote— la precariedad de la vida.

<sup>9</sup> La afectabilidad, así, tiene un reborde ético porque constituye la precondition de toda humanización posible. Sobre la relación entre precariedad y humanidad en el decir de Butler nos remitimos a Ingala (2016).

declinación, menos como la experiencia de una pérdida radical e insustituible que como dispositivo normativo y regulatorio. Importa, para decirlo mejor, en función de su participación en el circuito de la reconocibilidad, para elucidar cómo una serie de normas hacen llorables –aunque también sería lícito decir *duelables* [*grievables*]— algunas pérdidas y no otras.

La remisión del afecto a su normatividad —e, incluso, a su performatividad (Di Giorgi-Fonseca, 2017)— se condensa en el marco de reconocimiento (Butler, 2010), un concepto que si bien es teorizado recién en 2009 evoca un modo de leer típicamente butleriano, consistente en evidenciar que todo aquello que se nos muestra como natural, dado o esencial es, en rigor, efecto de un enmarque, de una reconocibilidad particular<sup>10</sup>. Paradigmática de sus reflexiones éticas, aunque también de sus consideraciones sobre lo afectivo, esta figura es heredera de la noción, tan revisitada en sus textos anteriores, de matriz heterosexual (Canseco, 2018). Una categoría que buscaba explicar cómo un discurso establece lo que se entiende por real, produciendo simultáneamente un afuera irrealizado o abyecto, que solo existe en función de su exclusión, y cuya materialidad “se entiende como una no-materialidad” (Femenías, 2003: 76). La novedad del marco vendría dada por el objeto de su análisis: además de señalar la distribución diferencial del reconocimiento y el campo ontológico operantes, incorporaría la articulación siempre ya afectiva de esos circuitos. Prestar atención a un enmarque es, de esta forma, evidenciar cómo un conjunto retórico, narrativo e imaginario afecta de manera particular a una comunidad siempre encarnada<sup>11</sup>. Lo que se corresponde, en paralelo, con una idea de corporalidad social:

Tanto en superficie como en profundidad, el cuerpo es un fenómeno social; es decir, que está expuesto a los demás, que es vulnerable por definición. Su persistencia misma depende de las condiciones e instituciones sociales, lo que, a su vez, significa que, para poder «ser», en el sentido de «persistir», ha de contar con lo que está propiamente fuera. (...) En tanto que, por definición, el cuerpo cede a la acción y a la fuerza sociales, es también vulnerable. No es una mera superficie en la que se inscriben los significados sociales, sino aquello que sufre, se alegra y responde a la exterioridad del mundo, una exterioridad que define su disposición, pasividad y actividad (Butler, 2010: 57).

No hay, en consecuencia, existencia corporal ni afectabilidad sin los bordes y el retrato provistos por el encuadre, porque es en función de esa frontera que existe el

---

<sup>10</sup> Nos hemos detenido sobre esta cuestión en un trabajo anterior (Muniagurria, 2024).

<sup>11</sup> El modo de leer que propone el concepto de marco guarda una solidaridad con la noción de precariedad [*precarity*]; neologismo que, como decíamos, no apunta tanto a la vulnerabilidad o precariedad como dimensión ontológica sino que se remite a la precarización como técnica de gobierno de los cuerpos (Lorey, 2017b). Encontramos, así, un amplio abanico de investigaciones de inspiración butleriana orientadas a pensar el problema de la administración de la precariedad en relación con el gobierno del cuerpo (Moretti y Perrote, 2019), las normas sociales (Le Blanc, 2007), el neoliberalismo (Cano, 2018), los feminismos como forma de la resistencia en el espacio público (Nijensohn, 2017; Nijensohn y Minici, 2017), la eroticidad (Canseco, 2017), el concepto marxista de clase social (Seccia, 2015; 2021), el espacio urbano (San Pedro y Herranz, 2017).

cuerpo en tanto tal, incluso cuando haya, todas las veces, más de un marco operando en yuxtaposición, disputa o complementariedad. En el contexto específico de la guerra —escenario insoslayable de la escritura de estos textos—, los encuadres establecen las condiciones materiales de la experiencia misma: representaciones mediáticas, relatos de supervivencia, duelos públicos por las pérdidas en combate<sup>12</sup>. Precisamente porque son los “modos culturales de regular disposiciones afectivas y éticas a través de un encuadre de la violencia selectivo y diferencial” (Butler, 2010: 13).

En estos ensayos, movidos por la recepción y narración públicas de los acontecimientos de septiembre de 2001 y de la guerra en Irak, Butler reflexiona en torno a los duelos de Estado como forma específica de enmarque. Allí, el duelo es una cuestión política al menos de dos maneras: en tanto administrador de lo perceptible, establece la facultad de lamentarse ante ciertas muertes —y de no hacerlo ante otras— y las vuelve reconocibles qua vidas perdidas; y como crayón que demarca un nosotros compuesto por esas existencias humanas aprehensibles como precarias, dignas de duelo y reconocimiento<sup>13</sup>.

Ambas caras de la politicidad del duelo deslizan un modo de entender la política misma; una política que, acaso como una estela rancièriana en decir de Butler (Solana, 2017b), aparece ahí donde hay desacuerdo, aunque no exactamente un desacuerdo sobre lo que quiere decir hablar, sino *sobre lo que quiere decir perder*. Es que, cuando se llora una vida que no debería ser llorada —cuando Antígona decide dar sepultura a su hermano— sucede una cosa política: se produce un desajuste subversivo en relación con lo que se considera inteligible. Desde esta perspectiva, hay política toda vez que un marco evidencia sus grietas, pero eso no significa que pueda prescindir del afecto; en verdad, este último constituye el medio mismo de la subversión. Como dice Butler, los afectos “apelan a y realizan ciertos marcos interpretativos”, pero también pueden contribuir a “cuestionar el carácter supuesto de estos marcos y de esta manera suministrar condiciones afectivas para la crítica social” (2010: 59)<sup>14</sup>.

Si el afuera del marco está dado por sus condiciones de reproducibilidad, es

---

<sup>12</sup> Dice Butler siguiendo a Talal Asad: “nuestras reacciones morales —unas reacciones que en primer lugar toman la forma de afecto— están tácitamente reguladas por cierto tipo de marcos interpretativos (...) Si, por ejemplo, alguien mata o es abatido en la guerra, una guerra patrocinada por el Estado, y si investimos al Estado de legitimidad, entonces estamos considerando la muerte algo lamentable, triste y desventurado, pero no radicalmente injusto. Sin embargo, si la violencia es perpetrada por grupos insurgentes considerados ilegítimos, entonces nuestro afecto cambia invariablemente” (2010: 68).

<sup>13</sup> Cuestión interesante que nos conformamos con dejar anotada: una vida es definida en función de su muerte conjetural, es eso que habrá sido llorado de perderse alguna vez y que se escribe siempre en futuro anterior.

<sup>14</sup> Algo similar sugiere Ahmed (2019) hacia el final de *La promesa de la felicidad*, cuando sostiene que el dolor puede habilitar una interrogación sobre aquello que lo causa, la forma en que lo hace, los circuitos de su producción. La similitud en los modos de leer, la estructuración de las argumentaciones y las preguntas sugiere una influencia butleriana en Ahmed que es, sin lugar a dudas, decisiva, y cuyos alcances cabría estudiar con precisión.

decir, por su capacidad de persistir como dispositivo productivo de lo existente, y si, al mismo tiempo, esas condiciones son siempre afectivas, pues entonces la política también podría pronunciarse como *enmarque del marco* (Dahbar, 2020). Un gesto crítico que pueda dar cuenta de los encuadres operantes en la propia actualidad —o algunos de ellos—, detectando sus campos ontológicos, su aprehensión y reparto de lo sensible, su solapamiento y también sus antagonismos. Identificar que las reacciones morales y afectivas están regidas de manera implícita no apuntaría, por lo tanto, a una desregulación del afecto —cosa que parece, por cierto, impensable para esta lectura. Se trataría, más bien, de poder descompletar su administración produciendo nuevos enmarques o detectando qué otros enmarques alternativos a los dominantes se encuentran históricamente disponibles. En este sentido estricto, la política es inmanente al enmarque, pues este último contiene las huellas de su propia desgracia (Garnica e Hidalgo, 2017).

Quizás sea una torpeza preguntarse cuánto de esta lectura logra esquivar el constructivismo denunciado por Massumi, de modo que propondremos una interrogación diferente: ¿hay otro modo político de invocar lo afectivo que no se limite a retratar, subvertir y disputar su economía o administración? ¿Cuál es la valía, si es que la hay, de poner en pausa la reflexión que piensa el afecto como secundario a un marco interpretativo, para emplazarlo en el lugar de la causa? ¿Cuán fecundo puede ser el retorno a la afectabilidad como esa mancha imborrable que constituye, sí, un enigmático afuera para el mundo político y social pero que, justo por eso, lo funda inexorablemente? ¿Se puede pensar la comunidad política desde esa opaca afectabilidad?

## PRIMERO HAY QUE SABER PERDER

La tematización butleriana de la afectabilidad es indisociable de su consideración sobre el duelo. Y esto no pasa, creemos, porque la experiencia de la pérdida haya sido el mejor ejemplo que Butler encontró para explicar la relación entre afectos y política o porque, en el marco de un análisis más amplio sobre la violencia de la guerra, el duelo fuera un elemento más, entre otros, para pensar la cuestión. Seguir a Butler hasta el final implica asumir que esta relación no es anecdótica, que hay algo del objeto “afecto” que tiene la forma del duelo; una forma de la que no puede desembarazarse sin desaparecer, porque habla su idioma y solicita ser pronunciado en sus términos. El duelo, como declinación de la muerte, dice algo ya no sobre *este* o *aquel* afecto —y quizás por eso sea tan relevante mantener la distancia entre afecto y emoción—, sino sobre afectabilidad en tanto tal<sup>15</sup>.

La enorme pérdida —de vidas humanas, pero también de cierto semblante de soberano impenetrable— que supone el 11 de septiembre de 2001 para los Estados

---

<sup>15</sup> Suscribimos, en esta línea, a la hipótesis que sostiene la angustia de muerte como afecto fundamental, mantenida por Speziale en este dossier.

Unidos exige una seria reconsideración de lo que se entiende por duelo<sup>16</sup>. Esa es la hipótesis con la que nuestra autora retorna a Freud o, más específicamente, a la gran novedad que el psicoanálisis introdujo respecto del duelo. En pocas palabras, este guarda menos relación con la desaparición física del otro —entendido como algo separado y bien distinguible de “mí”— que con la pérdida de una cosa más íntima, difusa y acaso también más grave: eso que uno había sido —o creía haber sido— para el muerto, es decir, lo que en sí mismo existía sólo en función de quien partió<sup>17</sup>. No hay manera de salir indemne ante la muerte del otro porque este ya era partícipe insustituible de la propia existencia. De modo que su partida es, también, la retirada sin suplencia ni retorno de una parte de sí: “algo acerca de lo que somos se nos revela, algo que dibuja los lazos que nos ligan a otro, que nos enseña que esos lazos constituyen lo que somos, los lazos o nudos que nos componen” (Butler, 2009: 48).

Sobre todas las cosas, el duelo tiene la forma de una obligación en el preciso sentido de que los efectos de la muerte del otro no son objeto de una administración. No se puede elegir perder —o sustraerse de hacerlo—, ni qué perder, ni tampoco cómo: el deudo es puesto en ese lugar, aunque no solamente por lo definitivo que podría adjudicársele a la muerte en tanto tal. Quien muere, muere *para siempre*, y tal vez como deriva de ese dato radical (Speziale, 2024), lo innegociable de la pérdida se traslada también a sus efectos: no hay preparación para el duelo, porque no es posible prever qué se pierde en el otro<sup>18</sup>.

En ese sentido, que el duelo sea, justamente, una declinación de la muerte —lo que es parecido a sostener que nunca se reduce a sus expresiones simbólicas o rituales, incluso cuando no podamos prescindir de ellas para acceder a la experiencia

---

<sup>16</sup> Como veremos en lo que sigue, las consideraciones ético-políticas de Butler en torno al 11 de septiembre se entrelazan a partir de los problemas del duelo y la vulnerabilidad, y ese entrelazamiento se da en un terreno ontológico. Esta cuestión es notable para nuestra lectura porque podría construir otro puente con el giro afectivo, aunque ya no con su vertiente crítica, sino con la vía massumiana, que también dedica varias páginas a pensar ese contexto específico a través de los afectos en su dimensión ontológica. Lo que no implica, claro, que ambos entiendan lo mismo por ontología o por afecto, pero sí evidencia cierto terreno de interrogación compartido que convendría mirar de cerca en indagaciones futuras. Acerca de la teorización afectivista de los sucesos de 2001, nos remitimos al trabajo de Frieiro en este volumen.

<sup>17</sup> Nadie lo pone mejor que Jean Allouch (2011): “quien está de duelo se relaciona con un muerto que se va llevándose con él un trozo de sí. Y quien está de duelo corre detrás, los brazos tendidos hacia delante, para tratar de atraparlos a ambos, al muerto y al trozo de sí mismo, sin ignorar en absoluto que no tiene ninguna posibilidad de lograrlo. De modo que el grito del duelo es: ¡Al ladrón! Lo que no implica necesariamente que el muerto sea identificado con el ladrón; tal vez sea simplemente cómplice o mercenario pagado por el ladrón; tal vez el ladrón no exista; tal vez la pregunta planteada sería justamente la de su existencia. Pero hay un robo, y por lo tanto se abre la posibilidad de un grito.” (p. 30).

<sup>18</sup> De ahí que Butler (2009) sostenga que “quizás el duelo tenga que ver con aceptar sufrir un cambio (tal vez debiera decir someterse a un cambio) cuyo resultado no puede conocerse de antemano” (p. 47). Las cosas ya nunca serán las mismas pero, además, la forma que tomará ese cambio para siempre tampoco se puede anticipar porque sus efectos no son calculables o planificables.

misma, esto es, incluso cuando no haya muerte sin “accesorios”<sup>19</sup>— no quiere decir que esa parte de sí mismo que se fue sea una cosa distinguible. Más bien, además de obligatorio e innegociable, el duelo es un no saber respecto de lo que se pierde, y ese objeto no es ni tan exterior ni tan nítido como podría parecer. Por eso mismo,

(...) al perder algo, nos enfrentamos a lo enigmático: algo se oculta en la pérdida, algo se pierde en lo más recóndito de la pérdida. Si el duelo supone saber que algo se perdió (y en cierta manera, la melancolía significa originalmente no saberlo), entonces el duelo continuaría a causa de su dimensión enigmática, a causa de la experiencia de no saber incitada por una pérdida que no terminamos de comprender (Butler, 2009: 48).

Si es cierto que Butler ensaya una fenomenología de la vulnerabilidad ontológica (Riedl, 2021) y que, por lo tanto, el lenguaje, la prehistoria infantil, el deseo o la corporalidad, son todas manifestaciones de esa dimensión constitutiva<sup>20</sup>, entonces el duelo interesa especialmente porque condensa, quizás de manera privilegiada, esta suerte de precariedad existencial. Lejos de ser, pues, una cuestión meramente circunstancial, el duelo como desmanejo de sí “lleva inscrita la posibilidad de aprehender un modo de desposesión fundamental para lo que soy” (Butler, 2009: 54). Lleva, en definitiva, las huellas del lazo con el Otro sin ignorar, no obstante, que ese lazo tiene un rostro mortificante, negativo, “un modo de pensar no sólo cómo nuestras relaciones nos constituyen sino también cómo somos desposeídos por ellas” (Butler, 2009: 50). A partir de la vivencia de esta o aquella pérdida el duelo toca una fibra ontológica, evidenciando la presencia ancestral de un elemento Otro que nos descompleta al mismo tiempo que funciona como suplemento de esa incompletitud:

En un nivel, descubro que te he perdido a ‘ti’ sólo para descubrir que ‘yo’ también desaparezco. En otro nivel, tal vez lo que he perdido ‘en’ ti, eso para lo que no tengo palabras, sea una relación no constituida exclusivamente ni por mí ni por ti, pero que va a ser concebida como el *lazo* por el que estos términos se diferencian y se relacionan (Butler, 2009: 48).

Entonces el duelo ilumina, al mismo tiempo, tres caras de una misma cuestión:

---

<sup>19</sup> Ineludible, sobre este punto de doble imbricación entre cultura y muerte, Derrida: “puede haber una antropología o una historia de la muerte, culturologías del deceso, etnologías del rito mortuario, del sacrificio ritual del trabajo del duelo, de la sepultura, de la preparación para la muerte, del aseo del muerto, puede haber lenguajes de la muerte en general, de la medicina, etc. Pero no hay ninguna cultura de la muerte misma o del propiamente morir. El morir no es ni natural (biológico) ni cultural de parte a parte. Y la cuestión de los límites que se articula aquí es tanto la de la frontera entre las culturas (...) como la del límite entre una estructura universal (pero no natural) y una estructura diferencial (no natural sino cultural)” (1998: 74).

<sup>20</sup> Sospecha fortalecida en pasajes como este, de Vida precaria: “Enfrentémoslo. Los otros nos desintegran. Y si no fuera así, algo nos falta (...) uno no siempre permanece intacto. Puedo quererlo y lograrlo por un tiempo, pero a pesar de nuestros mejores esfuerzos, el tacto, el olor, el sentido, la perspectiva o la memoria del contacto del otro nos desintegran. (...) Como modo de relación, ni el género ni la sexualidad son precisamente algo que poseemos, sino más bien un modo de desposesión, un modo de ser para otro o a causa del otro” (2009: 50).

que hay una vulnerabilidad que no es el efecto de una circunstancia evitable, pues lo que se pone de relieve a partir de una pérdida es, justamente, esa exposición que siempre ya había estado en juego —una verdad, por cierto, extensiva a sujetos y comunidades políticas, cuya susceptibilidad al daño y la violencia nunca es eliminable del todo—; que, lejos de tratarse de una experiencia privada, este hallazgo suscitado por el duelo “nos reúne a todos en un tenue ‘nosotros’” (Butler, 2009: 46), es decir, da cuenta de la condición común, siempre ya enlazada, del existir<sup>21</sup>; y que, al revés, y quizás recogiendo los dos rasgos anteriores, toda construcción común se cimienta en una dimensión mortificante o negativa porque no hay “nosotros” transparente para sí mismo, esto es, no hay “nosotros” que no esté ya asediado por un elemento de opacidad.

En tanto principio exterior y simultáneamente habilitante de toda vida política, la vulnerabilidad —de la cual el duelo es experiencia paradigmática— está, en estos textos, menos circunscrita al sujeto del lenguaje —como podría deducirse de escritos previos— (Cyfer, 2019; Shulman, 2011) que relacionada, quizás de un modo más amplio, a la exposición socio-corporal al daño, la herida e, incluso, a la muerte. En efecto, la vulnerabilidad es un atributo indesligable del cuerpo, porque este participa de su misma definición: un sujeto es vulnerable sólo en la medida en que está encarnado (Murphy, 2011). Y esa encarnación implica ser “el lugar donde «el hacer» y «el ser hecho» se tornan equívocos” (Butler, 2017: 41) precisamente por estar, el cuerpo, arrojado desde el principio fuera de sí mismo, por existir en función de una serie de soportes —sociales, discursivos, afectivos, económicos, etcétera— que trascienden la retórica de la pertenencia o la propiedad. Casi como una inversión de la máxima spinoziana *nadie sabe lo que puede un cuerpo*, Butler lo redefine justamente por lo que no puede, es decir, “subsistir autónomamente, ser invulnerable” (Ingala, 2016: 885)<sup>22</sup>. No hace falta, entonces, apelar a una noción de cuerpo como sustrato biológico, natural, prediscursivo à la Massumi, pero tampoco, agambenianamente, como vida desnuda (Butler, 2010) para asumir su precariedad y finitud constitutivas, precisamente porque esas condiciones guardan una relación indeleble con la vida social y política<sup>23</sup>.

A despecho de conocer —y denunciar, incansablemente— los peligros de lanzarse a una reflexión ontológica por adjudicarle la presuposición incuestionada del

---

<sup>21</sup>“No es que primero nazcamos y luego nos volvamos precarios, sino, más bien, que la precariedad es coincidente con el nacimiento como tal (el nacimiento es, por definición, precario), lo que significa que importa el hecho de que un niño pequeño vaya a sobrevivir o no, y que su supervivencia depende de lo que podríamos llamar una «red social de manos»” (Butler, 2010: 31).

<sup>22</sup> Solana (2020) también discute los límites de este enunciado.

<sup>23</sup> “Los cuerpos empiezan a existir y dejan de existir: como organismos físicamente persistentes que son, están sujetos a incursiones y enfermedades que ponen en peligro la posibilidad del simple persistir. Éstos son unos rasgos necesarios de los cuerpos —no pueden «ser» pensados sin su finitud y dependen de lo que hay «fuera de sí mismos» para sostenerse—, unos rasgos que pertenecen a la estructura fenomenológica de la vida corporal” (2010: 52).

ser, del ser y de unos atributos que le serían específicos; a despecho de señalar y criticar que toda ontología parte de unas premisas cuyo devenir nunca termina de explicar; a despecho de haber dedicado tantas páginas a mostrar cómo una interrogación de ese orden puede terminar, advertida o inadvertidamente, postulando un elemento particular y elevándolo a la condición de ahistórico o trascendental<sup>24</sup>; a despecho, o quizás precisamente por eso mismo, Butler se aventura en una consideración acerca del indeclinable costo de vivir con —de estar en manos o a expensas de— otros. En *Vida precaria*, esa consideración ontológica lleva el nombre de *vulnerabilidad humana común* y alude, a riesgo de la repetición, a la co-habitación o a la existencia siempre ya interrumpida por la alteridad. Aunque no sea, entonces, un retractarse o renunciar a los reparos antes sostenidos (2012, 2018), en estos textos la ontología aparece de otro modo: ya no es traída exclusivamente para mostrar cómo toda postulación sobre el ser involucra una serie de exclusiones o, en otras palabras, para mostrar cómo el ser es siempre devenido. Se trata, en verdad, de pensar el asedio ontológico del Otro, donde “ontológico” funciona, más que como la postulación de una característica positiva, como un hueco, una no-autosuficiencia.

La de Butler es, siguiendo este derrotero, una pregunta orientada a pensar la política a partir de la afectabilidad como su hecho fundacional y abismal, las dos cosas a la vez, una paradoja que se explica por la yuxtaposición de ambos términos. Por una parte, la precariedad es el efecto primordial de la existencia siempre ya compartida con —y expuesta a— otros o, en palabras de la autora, “la pérdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición” (2009: 46). Pero, por otra parte y, a la inversa, una comunidad política sólo existe en función de esa condición inapelable de toda vida que se revela en el duelo, a saber, que es susceptible de daño y violencia: “en parte cada uno de nosotros se constituye políticamente en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos” (2009: 46). En suma: *hay vulnerabilidad como consecuencia de la vida política, pero no hay vida política sin un elemento de vulnerabilidad que amenaza con su disolución y, por eso mismo, la posibilita*.

El registro ético-político de la afectabilidad que aquí buscamos subrayar no se ubica, pues, en la evidenciación de la vulnerabilidad común, ni tampoco en las obligaciones normativas que puedan —o no— derivarse de ella. Esa operación es, sin lugar a dudas, sustantiva y navega los mares siempre contingentes de la lucha política pues, como advierte Butler siguiendo los pasos de Levinas, no hay encuentro ético sin la percepción de la vulnerabilidad, aunque esa percepción esté atada a las disputas del

---

<sup>24</sup> Hemos reflexionado sobre los límites de esta posición teórica en Speziale y Muniagurria (2021).

enmarque<sup>25</sup>. Se trata para nosotros de señalar algo menos estridente pero no por eso trivial: el afecto es ético porque constituye una suerte de prehistoria fundante de la política que, en su extimidad infinita, la hace posible.

## CONSIDERACIONES FINALES

Hemos propuesto, a lo largo de este artículo, el recorrido de una disquisición doble: en torno al lugar ambivalente de los afectos en el pensamiento ético-político de Judith Butler y sobre la vinculación de esa ambivalencia con la mutua inscripción y trascendencia de la literatura butleriana respecto del giro afectivo. Ambas preguntas, sin embargo, se originan en una misma curiosidad teórica: ¿de qué maneras se implican y distinguen la política y los afectos?

Tomó la forma, nuestro trayecto, de dos grandes momentos. El primero de ellos consistió en la examinación de los filamentos que enlazan a la pensadora estadounidense con ese campo temático emergido a fines del siglo pasado. Vimos que se trataba de una relación duplicada pues, (1) como aliada o como antagonista, la teoría *queer* de la performatividad del género tuvo un rol fundacional para las dos principales vertientes del giro afectivo y (2) la fecundidad y allanamiento del terreno teórico en torno a los afectos permitió que, una década después, las preguntas de Butler sobre la dualidad encontraran suelo firme. Esta relación reversible nos dejó, sin embargo, al borde de otro interrogante: ¿hasta qué punto la acotación acerca de la naturaleza siempre enmarcada de toda experiencia afectiva no termina minando algo su especificidad? Sobre todo si entendemos que esa especificidad se juega al funcionar, el afecto, como un afuera del enmarque, aunque más no sea un afuera *interno*. No creemos que esto implique un retorno obligado a la senda massumiana, pues no se trata de buscar los destellos afectivos en la supuesta intensidad pura del cuerpo biológico<sup>26</sup>. Esa apelación también cancela el afecto, aunque no solamente porque olvide que lo natural ya es una ficción, sino además porque cree que es posible ubicarlo en una inmediatez material y autónoma.

El segundo momento de nuestro derrotero buscó parcializar la solidaridad teórica que el primero había establecido, haciendo otro sitio, en las meditaciones butlerianas sobre el duelo y la vulnerabilidad, para los afectos; uno que trascendiera las encerronas dualistas del giro afectivo y sus derivas críticas. La afectabilidad encontró allí otro cauce,

---

<sup>25</sup> No hay garantía de que la precariedad sea reconocida, porque “siempre está la posibilidad de que no se la reconozca y que se constituya como ‘irreconocible’, pero cuando esta vulnerabilidad es reconocida, este reconocimiento tiene el poder de cambiar el sentido y la estructura de la vulnerabilidad misma” (Butler, 2009: 70).

<sup>26</sup> Al respecto, nos remitimos a las objeciones de inspiración lacaniana que se le han hecho a Butler, oponiéndole una conceptualización del cuerpo y el sexo como fronteras éxtimas de lo simbólico, neologismo acuñado por Lacan para sugerir que en lo más íntimo es, al mismo tiempo, exterior y extraño (Laleff Ilieff, 2023). En una estela similar se encuentran las discusiones —también lacanianas— con la reducción de lo “sexual” a lo simbólico (Copjec, 2013; Zupančič, 2013).

que no depone la lógica del enmarque pero que se dirige a eso que siempre *hace falta*. Un acento ético que no convierte a lo afectivo en un desierto inapresable, desbocado o autónomo, pero hace de su lectura un punto nodal sobre las imposibles y a la vez necesarias sinergias de la política.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género.
- Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja Negra.
- Allouch, J. (2011). *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. El cuenco de plata.
- Arfuch, L. (2016). El 'giro afectivo'. Emociones, subjetividad y política. *DeSignis*, 24, 245-254.
- Berlant, L. (2011). *El corazón de la nación. Ensayos sobre política y sentimentalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Berlant, L. (2020). *El optimismo cruel*. Caja Negra.
- Butler, J. (2009). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- Butler, J. (2012). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós.
- Butler, J. (2017). *Deshacer el género*. Paidós.
- Butler, J. (2018). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Canseco, A. (2017). *Eroticidades precarias. La ontología corporal de Judith Butler*. Asentamiento fernseh.
- Canseco, A. (2018). Matrices y marcos: dos figuras del funcionamiento de las normas en la obra de Judith Butler. *Areté. Revista de Filosofía*, XXX, 1, 125-146.
- Copjec, J. (2013). *Encore*, un esfuerzo más para defender la diferencia sexual. En González, A. C. y Tajafuerce, B. S. (Eds.) *Ser-para-el-sexo. Diálogo entre filosofía y psicoanálisis*. S&P.
- Cyfer, I. (2019). What's the trouble with humanity? A feminist critique of Judith Butler's ethics of vulnerability. *Digithum. A relational perspective on culture and society*, 23, 1-15.
- Dahbar, V. (2020). *Marcos temporales de la violencia. Hacia una configuración de lo humano-inhumano*. Teseo.
- Dahbar, V. y Mattio, E. (2019). Es lo que siento. El lugar de los afectos en la conversación feminista. *Revista Heterotopías*, 3, 5, 1-14.
- Derrida, J. (1998). *Aporías. Morir —esperarse (en) «los límites de la verdad»*. Paidós.
- Femenías, M. L. (2003). *Judith Butler. Una introducción a su lectura*. Catálogos.
- Garnica, N. e Hidalgo, B. (2017). Ética y política en la teoría epistemológica del 'marco' de Butler. *Claridades. Revista de filosofía*, 9, 49-65.
- Gregg, M. y Seigworth, G. (2010). An Inventory of Shimmers. En M. Gregg y G. Seigworth (Eds.) *The Affect Theory Reader* (pp. 1-25). Duke University Press.

- Haber, M. (2020). ¿Qué es el giro afectivo? *Revista Diferencia(s)*, 10, 13-16.
- Ingala, E. (2016). Cuerpos vulnerables y vidas precarias. ¿Un retorno de lo humano en la filosofía política de Judith Butler? En: *Daimón. Revista Internacional de Filosofía*, 5, 879-887.
- Laleff Ilieff, R. (2023). *Poderes de la abyección. Política y ontología lacaniana I*. Miño y Dávila.
- Le Blanc, G. (2007). *Vidas ordinarias, vidas precarias. Sobre la exclusión social*. Nueva Visión.
- Lorey, I. (2017a). *Disputas sobre el sujeto. Consecuencias teóricas y políticas de un modelo de poder jurídico: Judith Butler*. La Cebra.
- Lorey, I. (2017b). *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Traficantes de sueños.
- Macón, C. (2013). Sentimus ergo sumus. El surgimiento del 'giro afectivo' y su impacto sobre la filosofía política. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, II, 6, 1-32.
- Macón, C. y Solana, M. (Eds.) (2015). *Pretérito indefinido*. Título.
- Massumi, B. (1995). The autonomy of affect. *Cultural Critique*, 31, 83-109.
- Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*. Duke University Press.
- Massumi, B. (2010). The Future Birth of the Affective Fact: The Political Ontology of Threat. En: M. Gregg y G. Seigworth (Eds.) *The Affect Theory Reader* (pp. 52-70). Duke University Press.
- Mills, C. (2015). Undoing Ethics: Butler on Precarity, Opacity and Responsibility. En M. Lloyd (Ed.) *Butler and Ethics* (pp. 41-64). Edinburgo: Edinburgh University Press.
- Moretti, I. y Perrote, N. (2019). *Sentirse precari\*s. Afectos, emociones y gobierno de los cuerpos*. Editorial de la UNC.
- Muniagurria, M. (2024). Un pensamiento sobre el orden. Judith Butler y el concepto de Otro. *Argumentos. Revista de crítica social*, 29, 1-29.
- Murphy, A. (2011). Corporeal Vulnerability and the New Humanism. *Hypatia*, 26, 3, 575-590.
- Nijensohn, M. (2017). ¿Pueden lxs sujetos precarizados actuar? Frente a las técnicas neoliberales de gobierno, políticas de la calle. Una lectura butleriana de las movilizaciones feministas en Argentina desde 2015. *Cuadernos de filosofía*, 69, 105-118.
- Nijensohn, M. y Minci, F. (2017). 8m: articulación y resistencia frente a la precarización neoliberal. Una lectura de la experiencia asamblearia feminista en Argentina desde las coordenadas teóricas de J. Butler. *Boletín Onteaiken*, 24, 71-85.
- Riedl, A. M. (2021). *Judith Butler and Theology*. Ferdinand Schöningh.
- San Pedro, C. y Herranz, M. (2017). Espacio urbano, precarización y

gubernamentalidad. Territorios y sentidos en disputa. En M. V. Dahbar, A. Canseco y E. Song (Eds.) *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen? Usos de Judith Butler*. Sexualidades Doctas.

Seccia, O. (2015). Entre los afectos y los discursos: la producción identitaria en Judith Butler. *Entramados y perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología*, 5, 5, 154-177.

Seccia, O. (2021). Vulnerabilidad, precariedad y 'precaridad' en la obra de Butler: ¿traducciones a contrapelo? En C. Martyniuk y O. Seccio (Coords.) *Perfiles epistemológicos de la crítica. Entre la negatividad y la normatividad* (pp. 179-208). La Cebra.

Shulman, G. (2011). On Vulnerability as Judith Butler's Language on Politics: From 'Excitable Speech' to 'Precarious Life'. *Women's Studies Quarterly*, 39, 1/2, 227-235.

Solana, M. (2017a). Relatos sobre el surgimiento del giro afectivo y el nuevo materialismo: ¿está agotado el giro lingüístico? *Cuadernos de filosofía*, 69, 87-103.

Speziale, T. (2024). *¿Todos los muertos son de todos? Elías Canetti, entre Horacio González y Emilio Massera*. [En prensa].

Speziale, T. y Muniagurria, M. (2021). Judith Butler y lo real, o la historia de un malentendido. *Revista Affectio Societatis*, 18, 35, 1-23.

Solana, M. (2017b). *La noción de subversión en Judith Butler*. Teseopress.

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

Zupančič, A. (2013). Diferencia Sexual y Ontología. En: A. C. González, y B. S. Tajafuerce, (Eds.) *Ser-para-el-sexo. Diálogo entre filosofía y psicoanálisis*. S&P.

## **SOBRE LA AUTORA**

**Mandela Muniagurria**

mandelaindiana@icloud.com

Doctoranda en Ciencias Sociales y Licenciada en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Becaria doctoral del CONICET con asiento en el Instituto de Investigaciones Gino Germani y docente de Filosofía en la Carrera de Sociología de la misma casa de estudio. Su línea de investigación gira en torno a la relación entre ética, política y psicoanálisis en el pensamiento contemporáneo, con especial interés en la obra tardía de Judith Butler.



# MOVILIZAR LAS PASIONES: AFECTIVIDAD EN LA OBRA DE CHANTAL MOUFFE

*Mobilizing passions:  
affectivity in the work of Chantal Mouffe*

**AUTORA**

**Agustina Victoria Arrigoria**

UBA

## **Cómo citar este artículo:**

Arrigoria, A. V. (2024). Movilizar las pasiones: afectividad en la obra de Chantal Mouffe. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 19, 59-82.

## **Artículo**

Recibido: 12/11/2024

Aprobado: 09/12/2024

## **RESUMEN**

En el presente trabajo me propongo describir y analizar la inserción de la teoría política de Chantal Mouffe dentro del denominado giro afectivo, al cual la filósofa ha reconocido suscribir, aunque no sin diferencias con otros autores que componen dicho movimiento. La adhesión a este movimiento se dio gracias a su modelo agonista para la democracia que enfatiza la trascendencia de los afectos.

Para indagar sobre el vínculo entre política y afectividad en la obra de Mouffe, distinguiré pasiones de emociones, mostrando la similitud y la diferencia de este enfoque con los de otros pensadores afectivistas, e indagaré el vínculo que las primeras tienen con la política a través de tres ejes que recorren su teoría: el antagonismo, la identificación y el lenguaje.

**PALABRAS CLAVE: CHANTAL MOUFFE, PASIONES, AFECTOS, ANTAGONISMO, GIRO AFECTIVO.**

## **ABSTRACT**

In this paper, I aim to describe and analyze the insertion of Chantal Mouffe's political theory within the so-called affective turn, a movement to which the philosopher acknowledges subscribing, albeit with differences from other authors in the same movement. Mouffe's adherence to this movement is due to her agonistic model for democracy, which emphasizes the significance of affects.

To investigate the relationship between politics and affectivity in Mouffe's work, I will distinguish between passions and emotions, demonstrating both the similarities and differences of her approach compared to other affectivist thinkers. Furthermore, I will explore how these affective elements are linked to politics through three key axes in her theory: antagonism, identification, and language.

**KEYWORDS: CHANTAL MOUFFE, PASSIONS, AFFECTS, ANTAGONISM, AFFECTIVE TURN.**

## INTRODUCCIÓN

¿La teoría política ha girado nuevamente? Tras el impacto del giro lingüístico, surgido en la segunda mitad del siglo pasado y encargado de desarmar el binomio lenguaje-mundo, surgió el giro afectivo, dedicado a la indagación de los afectos, pasiones o emociones en el ámbito público, entendiéndose éstos tres elementos, en algunos casos, como diferentes y, en otros, como iguales (Macón, 2013: 9).

Chantal Mouffe, una de las pensadoras más relevantes de la disciplina en la época contemporánea, elaboró una teoría política que asigna una importancia crucial a las pasiones a través de su exploración del antagonismo, los límites del consenso, los procesos de identificación de la subjetividad política, la importancia de los significantes, la noción de discurso y su dimensión de la persuasión, entre otras.

A lo largo de su obra, el rol de los afectos ha ido ocupando paulatinamente un lugar cada vez más importante<sup>1</sup>: desde el reconocimiento y la valorización del rol de lo inconsciente, el antagonismo, y la persuasión en *Hegemonía y Estrategia Socialista* (Laclau y Mouffe, 2015), hasta la tematización de la importancia afectiva para la teoría y la praxis en *El poder de los afectos en la política* (Mouffe, 2023).

En un artículo titulado *Teoría del discurso, crítica post-hegemónica, y la política de las pasiones de Chantal Mouffe*, Yannis Stavrakakis (2016) desplegó una guía del recorrido intelectual de Chantal Mouffe sobre las pasiones que expondré a continuación como un breve estado del arte. Ya en el año 1993, la autora apelaba a su intuición sobre los afectos, por ejemplo, en *El retorno de lo político* (Mouffe, 2017) utilizó tres veces la categoría “pasión” en relación con la obra de Carl Schmitt y su crítica al liberalismo para mostrar la imposibilidad de reducir la política a la razón. Según el filósofo griego, la crítica de la borradura, de la represión de la afectividad y de las pasiones en el pensamiento político democrático reemergió en el 2000, con *La paradoja democrática* (Mouffe, 2012), donde la autora señaló la necesidad de una sublimación agonística para la democracia, cuya tarea principal no sería eliminar las pasiones de la esfera pública, sino movilizarlas hacia proyectos democráticos. La idea de las pasiones colectivas ha ido cobrando paulatina relevancia en la trayectoria de Mouffe, quién, según cuenta Stavrakakis, dedicó su lectura inaugural en la Universidad de Westminster en mayo de 2002 a este tema en particular: política y pasiones<sup>2</sup>. Adhiriendo al psicoanálisis en general, y a la teoría lacaniana en particular, Mouffe elaboró una dialéctica entre discurso y afectividad plasmada en trabajos subsecuentes como *En torno a lo político* (Mouffe, 2011) y *Agonística* (Mouffe, 2014a): en el primer libro, explicó la dimensión afectiva de las identificaciones colectivas apelando a la

---

<sup>1</sup> Según Ricci Cernadas (2024: 232), antes de su tematización explícita, los afectos siempre estuvieron presentes en la obra mouffeana de forma implícita y como consecuencia necesaria de sus corolarios contra los enfoques racionales y consensuales de la política.

<sup>2</sup> Esta misma conferencia ha sido impartida en la Universidad de Valparaíso en el año 2016 y su editorial ha publicado la disertación con un título homónimo (Mouffe, 2016).

dinámica libidinal freudiana y la teorización del goce lacaniano; en el segundo libro, continuó este camino ahondando en la importancia de los lazos libidinales en los procesos de identificación colectiva (Stavrakakis, 2016: 169-170).

No cabe duda de que el protagonismo de las pasiones en la obra de Mouffe exige considerar su teoría al interior del giro afectivo (Arfuch, 2016; Lesgart, 2013; Losiggio, 2017; Macón, 2013; Macón y Solana, 2015), puesto que, aunque su posición resulte poco asimilable a los más renombrados exponentes del género, la propia Chantal (Mouffe, 2014b; 2016; 2023) se ha inscrito como adherente a este giro.

Según ella (Mouffe, 2016: 21), existe un *boom* afectivo en los campos de las ciencias sociales y de las humanidades como consecuencia de haber negado durante muchos años el rol de las pasiones en la política. Esta literatura recoge, para la autora, un conjunto heterogéneo de obras entre las cuales es difícil hallar algo más que un parecido familiar, en términos wittgensteinianos, dado que carecen de elementos en común, gracias a la discrepancia acerca de lo que se entiende por “emociones” y por “afectos”, salvo la ponderación de la dimensión afectiva misma. La familia afectivista descrita por la autora, incluye teóricos influenciados por Deleuze y Guattari, por las neurociencias, y por distintas escuelas constructivistas. Emparentada y diferenciada, en mayor o menor medida, de todos ellos, Mouffe se inscribe en una línea común: la que intenta valorizar y comprender el papel que juegan las pasiones en la política.

Pero ¿cuál es el modo de adscripción de Mouffe al giro afectivo? En principio, es menester aclarar que, frente a autores que distinguen entre afectos, entendidos como sensaciones no-conscientes, y emociones, consideradas como expresiones discursivas, Mouffe no utiliza esta distinción. Macón (2013) explica que los miembros actuales del giro afectivo se insertan dentro de dos corrientes: por un lado, autores como Sara Ahmed utilizan emoción y afecto por igual, por otro lado, autores como Deborah Gould y Brian Massumi distinguen pormenorizadamente estos conceptos; según sostiene, esta distinción no era discutida por teóricas previas como Carol Gilligan y Chantal Mouffe, quienes sostenían una idea de pasión referente a la mera pasividad de las emociones. A diferencia de su interpretación, argumentaré que Mouffe no desconoce la distinción entre afectos y emociones, más bien la desmiente, y que la dimensión afectiva en su obra excede a la consideración de un elemento pasivo.

En primer lugar, sostengo que Mouffe no desconoce la diferencia que otros teóricos asignan a los afectos y a las emociones. Por una parte, la rechaza, y desiste del empleo nominal de ciertos términos por una cuestión significante-pragmática; y por otra parte, su marco teórico, nutrido por el psicoanálisis y por la filosofía de Wittgenstein, le impide pensar al afecto en oposición a la palabra. Para ella (Mouffe, 2014b: 149; 2016: 21), el término “emociones” ha sido vinculado principalmente al individuo, y por eso, cree mejor prescindir de él para teorizar sobre la política, puesto que ésta siempre se ocupa de sujetos e identidades colectivas. A su vez, según la autora, las “pasiones” también pueden ser de naturaleza individual, pero sostiene: “esta

palabra, con sus connotaciones ligeramente más violentas, me parece más adecuada para destacar una dimensión de conflicto y de ese modo sugerir una confrontación entre identidades colectivas, dos aspectos esenciales de la política” (Mouffe, 2016: 21). De esto se deduce que, aunque Mouffe conoce la distinción entre estos términos, elige sólo uno de ellos para teorizar sobre política por motivos pragmáticos.

Dije también que, acorde al marco teórico que abraza, es posible que Mouffe rechace la separación entre el afecto y la palabra, pero de esta cuestión me ocuparé más adelante cuando tematice en detalle su adhesión al psicoanálisis y a la filosofía del lenguaje wittgensteiniana, pilares filosóficos de su teoría del discurso.

En segundo lugar, considero que la dimensión afectiva en la teoría política de Mouffe excede al señalamiento de un simple polo pasivo de emociones. Aunque el origen de la palabra pasiones remita al latín clásico *passio* (sufrimiento) y al griego antiguo *πάσχειν* (*paskhein*, sufrir) y *πάθος* (*pathos*, afecto del ánimo, entre otros), rechazaré la completa determinación del sentido etimológico de la palabra. Al igual que la autora, creo que el significado de las palabras yacen en el uso, por lo que prefiero ajustarme al empleo que ella misma da al término. Aunque no lo define explícitamente, Mouffe entiende las pasiones en relación con su comprensión del antagonismo:

To grasp what I understand by ‘passions’ and how I see their role in politics requires to be acquainted with the theoretical framework that informs my approach and I will start by recalling the main lines of my conception of the political. I will also take the opportunity to dissipate a possible confusion about my understanding of agonism by highlighting the significant differences existing between my approach and some other agonistic theories. This should allow me to bring to light what characterizes my position in the current discussion<sup>3</sup> (Mouffe, 2014b: 149).

El antagonismo, dimensión propia de lo político a la que todas las prácticas políticas remiten, revelará, para Mouffe, una comprensión de las pasiones y los afectos en la vida social, por lo que resulta clave el análisis del conflicto en esta área.

Según mi hipótesis, aunque el enfoque mouffeano se distinga del propuesto por muchos otros pensadores afectivistas (que, como señala Mouffe, también difieren ampliamente entre sí), existe un vínculo decisivo entre política y afectividad en la obra de la filósofa belga que, de negarse, desestimaría la potencia de los más ricos planteos y aportes de su teoría. Para demostrarlo, indagaré la relación entre afecto y política a través de tres ejes que cimientan la arquitectura de su teoría política: el antagonismo, la identificación y el discurso.

En el presente trabajo me propongo mostrar la adhesión de Chantal Mouffe al giro afectivo, a través de los aspectos más relevantes de su obra con relación al tópico

---

<sup>3</sup> "Para comprender lo que yo entiendo por ‘pasiones’ y cómo veo su papel en la política es necesario familiarizarse con el marco teórico que informa mi enfoque y comenzaré recordando las líneas principales de mi concepción de lo político. También aprovecharé la oportunidad para disipar una posible confusión sobre mi comprensión del agonismo destacando las diferencias significativas que existen entre mi enfoque y algunas otras teorías agonísticas. Esto debería permitirme sacar a la luz lo que caracteriza mi posición en el debate actual" (Traducción propia).

de las pasiones en política. Esta exposición se organizará en base a tres temas, cada uno con su respectivo marco teórico y las influencias filosóficas que permearon cada tópico desarrollado en la teoría de la autora: en el primer apartado explicaré el rol del conflicto y la idea del antagonismo que Mouffe toma de Carl Schmitt como elemento distintivo de lo político; en el segundo apartado mostraré cómo la teoría psicoanalítica de Freud y Lacan permitió a Mouffe pensar las identidades políticas a través del mecanismo de identificación y el goce como elemento constitutivo de los lazos políticos; y por último, en el tercer apartado expondré su propuesta discursivista de lo social, basada en los juegos de lenguaje de Wittgenstein, y el rol metodológico que la filosofía de este último aporta en la teoría de Mouffe en su embate contra la visión racionalista y consensualista de la política.

## 1. CONFLICTO, ANTAGONISMO Y AGONISMO

Mouffe esquematiza dos modos opuestos de caracterizar lo político en el campo disciplinario, según lo conciben “como un espacio de libertad y acción común o como un lugar de conflicto y antagonismo” (Mouffe, 2016: 22). El primero, basado en una visión antropológica optimista, hallaría la política en el lugar de la libertad, la razón, el consenso y la cooperación; mientras que el segundo, basado en una antropología pesimista, concebiría la política como una forma de lidiar con el conflicto ineliminable e inherente a lo humano. Esta última, sería la concepción mantenida por la filósofa belga.

Dicha perspectiva se inscribe, según Mouffe, en una corriente teórica inaugurada por Carl Schmitt en *El concepto de lo político* (2009), obra en que se afirma la permanencia del conflicto y su ineliminabilidad señalando la especificidad de lo político en una distinción última a la que puede reconducirse toda acción política, la distinción *amigo-enemigo*.

El aporte de la filosofía del jurista alemán a la teoría mouffeana yace en la posibilidad teórica de alejarse del marxismo tradicional, impugnando la reconciliación humana y el fin de lo político a través de la resolución del conflicto clasista, y de discutir con la filosofía liberal actualmente imperante<sup>4</sup>. Este enfoque, permitirá a Mouffe afirmar que la dimensión antagónica del conflicto político es imposible de superar racional y/o dialécticamente (Mouffe, 2014a: 137). Al respecto, considero que la perspectiva

---

<sup>4</sup> Dije que la imposibilidad de resolver el conflicto y su carácter irracional eran dos ideas de Schmitt que servían a Mouffe para discutir contra el marxismo y contra el liberalismo. Por un lado, frente a la ortodoxia marxista que, con su fe en la racionalidad de una historia teleológica, consideró que las contradicciones sociales ancladas en lo económico podrían resolverse apelando a la desalienación y la lucha de los oprimidos en el despliegue de una historia progresiva, el elemento antagonista permite a Mouffe discutir la razón de una supuesta contradicción y mostrar el carácter fundante e irresoluble que el conflicto político tiene en la contingencia histórica. Y por otro lado, frente al liberalismo, Mouffe apeló al *ethos* democrático schmittiano que configura un nosotros diferenciado de un ellos para discutir la visión individual de la perspectiva liberal-agregativa, según la cual los sujetos se moverían en la sociedad de una forma básicamente instrumental; y entronizó la ineliminabilidad del antagonismo contra la idea de establecer un consenso racional por parte de la visión liberal-deliberativa.

schmittiana dota a la teoría de la autora de dos componentes decisivos: por un lado, la imposibilidad de resolución del conflicto político, y por otro, su carácter irracional<sup>5</sup> (Arrigorria, 2020: 139).

El antagonismo, según Schmitt (2009), no debe entenderse metafórica o simbólicamente, no debe debilitarse en nombre de cuestiones económicas o morales, no debe reducirse a una instancia psicológica, privada o individual, ni se debe tergiversar en términos espirituales: el antagonismo es una relación concreta y existencial. Esta decisión soberana, que Mouffe leerá en términos de *indecidibilidad*, inaugura la irrazón del conflicto político que no podrá resolverse en base a razones, ni a través del consenso.

Inspirándose en dicha caracterización, la filósofa desarrolla el concepto de *agonismo*, que acepta la dimensión antagónica del conflicto, pero busca su domesticación. Si el antagonismo de Schmitt es una relación amigo-enemigo, el agonismo de Mouffe será una relación adversarial *nosotros-ellos*. Esta relación no sólo es compatible con la democracia, sino que, según ella, es condición de su existencia. En tanto vínculo de “consenso conflictivo”, el agonismo se establece sobre una base común en relación con los principios éticos que forman la asociación política, donde las partes expresan dichos valores, como pueden ser la igualdad y la libertad, a través de distintas interpretaciones: “aunque en conflicto, se perciben a sí mismos como pertenecientes a la misma asociación política y participantes de un espacio simbólico común dentro del cual tiene lugar el conflicto” (Mouffe, 2016: 27).

Esta idea, advierte la autora, no debe confundirse con la idea liberal del adversario: aquí, la presencia del antagonismo no puede eliminarse, sino sublimarse y su operatividad no se reduce a una simple competencia sobre un campo político neutral. Contrariamente, este campo, siempre signado de algún modo en particular, es hegemónico en tanto expresa un orden específico, excluye una diferencia y porta una negatividad constitutiva en la que los agonistas confrontan proyectos distintos e incluso opuestos que nunca podrían ser racionalmente reconciliados<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> En este caso, utilizo la palabra “irracional” en el sentido que la propia Chantal Mouffe usa el término para referirse a un tema o un ámbito exento de la resolución en base a razones universalmente válidas. En otros casos, la autora emplea esta palabra para referirse a la indecidibilidad, en sentido derridiano, y a la incalculabilidad de ciertos fenómenos o acciones. Al valerse del marco teórico psicoanalítico, cabe cuestionar a Mouffe si no existe una racionalidad subyacente a aquello que denomina como “irracional”: entiendo que ella estaría de acuerdo con esto pero, al tratarse de una razón compuesta por una trama singular de deseos y creencias relacionadas en cada caso distinto, seguiría utilizando este término para oponerse a la concepción moderna de la razón, aquella que, según Mouffe, ordena el discurso liberal al que busca oponerse.

<sup>6</sup> Según el enfoque agonístico (Mouffe, 2024), los espacios públicos son siempre plurales y la confrontación agonística entre los grupos participantes se produce en una multiplicidad de superficies discursivas. Aunque no existe un principio de unidad, ni un centro predeterminado para esta diversidad de espacios, siempre hay diversas formas de articulación entre ellos. Esta disputa no sólo ocurre en la política institucional y partidaria, sino también en la politización del arte, la teoría y la vida cotidiana.

La inclusión del elemento conflictivo reconoce el compromiso de las partes, aunque niega el consenso entre ellas: esta relación se da en una sociedad conformada por colectividades que se reconocen mutuamente como habitantes un espacio común a partir de su compromiso con el derecho (Duque Silva, 2013). Lo más importante aquí, es que “no puede haber reconocimiento del pluralismo sin legitimar el conflicto como situación normal” (Villacañas Berlanga, 2019: 11). Así, las pasiones cumplen un rol clave, puesto que, mientras la razón parece limitar, en algún punto, el debate político, las emociones exponen el agonismo político (Macón y Solana, 2015).

La figura del agonismo mouffeano suscita distintas preguntas: en relación con el antagonismo, ¿cuáles son los límites del agonismo democrático? ¿Cuál es el criterio para distinguir una relación antagonista y una agonista? ¿Cómo se subliman las pasiones conflictivas?, y en relación con la noción adversarial, ¿es sólo el carácter ineliminable del conflicto lo que hace a la relación entre agonistas diferente de la relación entre adversarios? Sumo a estos interrogantes la pregunta de Losiggio (2017) quien cuestiona por qué es preciso operar institucionalmente sobre las pasiones, ¿acaso no puede haber una agonística en que las pasiones no se sublimen en identidades colectivas?

Para tematizar la imposibilidad de encontrar un fundamento último de lo político que reconcilie a la sociedad consigo misma, Mouffe retoma la idea de *exterioridad constitutiva*, expresión que, según Henry Staten (1984), utilizó Derrida para indicar que la condición de posibilidad de cualquier identidad política es la afirmación de una diferencia, la determinación de un “otro” como exterior<sup>7</sup>. Esta lógica de exterioridad aplicada a un orden democrático no sólo explicaría los procesos de subjetivación política de un sujeto o una comunidad, sino también la meta de toda empresa política: según Mouffe, esta “no es alcanzar un consenso en el que no haya exclusión -lo que equivaldría a crear un «nosotros» sin un «ellos» correspondiente-, sino construir esa distinción nosotros/ellos de un modo que sea compatible con las instituciones democráticas” (Mouffe, 2016: 22).

En consonancia, Mouffe (2011) toma del jurista alemán las ideas de que no existe inclusión sin exclusión, ni norma sin excepción, y la denuncia a la pretensión liberal de inclusión completa al hablar en nombre de la humanidad. Para él, el término “humanidad” no tiene fundamento porque no señala un “nosotros”, no puede localizarse en una unidad política específica; esta categoría abstracta busca imponer un conjunto de valores universales para ocultar el antagonismo o suspenderlo (Luján Martínez, H. y Lins e Silva, R., 2014: 88). Schmitt mostraría los límites del *demos*, distinguiendo entre

---

<sup>7</sup> “Me ha resultado particularmente útil para tal proyecto la noción de “exterioridad constitutiva”, ya que revela lo que está en juego en la constitución de la identidad. Este término fue propuesto por Henry Staten para referirse a una serie de temas desarrollados por Jacques Derrida en torno a nociones como “suplemento”, “huella” y “*différance*”. El objetivo es destacar el hecho de que la creación de una identidad implica el establecimiento de una diferencia, diferencia construida a menudo sobre la base de una jerarquía (...) toda identidad es relacional y que la afirmación de una diferencia es una precondition de la existencia de tal identidad” (Mouffe, 2011, p.22).

los ciudadanos que tienen los mismos derechos, y aquellos que no los tienen porque no forman parte del pueblo: “esa es la razón por la cual declara que el concepto central de democracia no es ‘humanidad’, sino el concepto del ‘pueblo’, y que nunca puede haber una democracia de la humanidad” (Mouffe, 2011b: 65).

“Pensar con Schmitt contra Schmitt” (Mouffe, 2011: 21) es la sentencia utilizada por la filósofa de Charleroi para proponer una exégesis libre (Fraile y Ricci, 2015) del enfoque schmittiano, que rescate la idea del antagonismo como característica fundamental de lo político, la crítica al individualismo y pluralismo liberales, y que realice una interpretación novedosa y personal de la política democrática liberal, distanciándose de Schmitt en su rechazo de esta última (Mouffe, 2011: 21)<sup>8</sup>.

Para Mouffe, el alemán presenta un falso dilema entre la unidad del pueblo, que necesita expulsar la diferencia fuera del *demos*, y cierto pluralismo, que negaría la unidad política. En su opinión, Schmitt prevé la unidad política al tomarla como un *factum* inicial, concreto y estable, cayendo en contradicción: si la disolución política por intrusión del pluralismo fuese posible, debería concluirse que el *demos* no es fijo; si no lo fuera, deberían asumirse las condiciones políticas de su producción. La solución o, mejor dicho, la *disolución* mouffeana a este problema consiste en reconducir los términos políticos, desde su formulación abstracta, a usos concretos: “propongo rechazar el dilema de Schmitt y reconocer, a la vez, su defensa de la necesidad de alguna forma de ‘homogeneidad’ en una democracia” (Mouffe, 2011b: 77).

Propongo llamar más bien ‘elementos en común’; cómo prever una forma de elementos en común con la suficiente fuerza como para instituir un ‘demos’ pero que no obstante sea compatible con ciertas formas de pluralismo: pluralismo religioso, moral y cultural así como un pluralismo de partidos políticos. (...) Lo que necesitamos hacer es precisamente lo que Schmitt no hace: después de haber reconocido que la unidad del pueblo es el resultado de una construcción política, necesitamos explorar todas las posibilidades lógicas que implica una articulación política (Mouffe, 2011b: 78).

Si Schmitt consideraba que la comunidad democrática no podía alojar al pluralismo por atentar contra el principio unificador de un *demos* homogéneo, Mouffe pensará que la pluralidad es tan necesaria e ineliminable como el antagonismo que abre espacio al campo político (Arrigorria, 2020). Esta comunidad política, que formula un “nosotros” plural, excluyendo un “ellos” que conforma una diferencia inaceptable, se delimita en la distinción de un interior y un exterior de un sujeto colectivo formado a través de actos de identificación, que no opera en una esfera de discusión libre, sino a través de una *decisión*. A continuación, en el próximo apartado, expondré esta dimensión identificatoria tan importante para la subjetividad política, según la autora.

---

<sup>8</sup> Para Fraile y Ricci Cernadas (2015) Mouffe recupera el pensamiento schmittiano como insumo crítico, pero también como un campo posible de derivas antidemocráticas a superar. En este sentido, pensar "con Schmitt" le sirve para rechazar los aspectos epistemológicos de la Ilustración, a saber, los valores universalistas, individualistas y racionalistas, y pensar "contra" él, le permite recuperar los aspectos políticos de la modernidad como la revolución democrática y los valores de igualdad y libertad.

En conclusión, es a través del elemento antagonista, conflictivo e irracional, que la dimensión afectiva permite a Mouffe posicionarse ventajosamente y argumentar contra la tradición liberal, ya sea frente a la concepción *agregativa*, que concibe la política como un ejercicio de individuos racionales que se guían por sus propios intereses y que actúan en el mundo político de forma instrumental, o frente al paradigma *deliberativo*, que en respuesta al anterior modelo instrumentalista, aspira a vincular la moralidad y la política a través de la acción comunicativa, presentando el debate político como un campo en el que es posible crear un consenso racional y moral mediante la libre discusión. Según dice, el elemento común en ambos es la exclusión de las *pasiones* en la política, “esa dimensión afectiva clave para la identificación colectiva sin la cual es imposible comprender la construcción de las identidades políticas” (Mouffe, 2016: 23-24)<sup>9</sup>.

## 2. INCONSCIENTE, IDENTIFICACIÓN Y JOUISSANCE

En este apartado disertaré sobre los aportes del psicoanálisis a la obra de Mouffe, escuela que habría dejado huella en su teoría desde su elaboración más temprana. Algunos de los elementos más destacados son: el concepto de *sobredeterminación*, en un tránsito desde su formulación por Freud y la reinterpretación de Althusser, hasta la concepción posmarxista<sup>10</sup>; los *registros* lacanianos en la teoría discursiva (Lacan, 2014), donde el antagonismo equivale a lo real y el discurso a lo simbólico; el mecanismo de *identificación* en oposición a la identidad como una realidad *a priori* dada<sup>11</sup>; la elaboración de *puntos nodales* en el discurso, descritos

---

<sup>9</sup> El racionalismo liberal relegaría de modo consciente, según Mouffe, a las pasiones y las creencias en la política, de la que puede inferirse dos implicaciones opuestas: primero, produce formas extremas de individualismo que, al generalizarse, amenazan el tejido social; y segundo, existen individuos que tienden a buscar modos de identificación colectivas fuera de las formas tradicionales de asociación y participación política, dado que las características particularistas que ellos entienden como constitutivas de su identidad no pueden asociarse con concepciones de ciudadanía, poniendo en peligro, muchas veces, el vínculo cívico que debería unir a una asociación democrática (Jones, 2014: 23).

<sup>10</sup> Según Biglieri y Perelló (2012), —quienes explican los usos psicoanalíticos en la obra de Laclau, que bien podríamos aplicar también a muchos usos de la teoría de Mouffe— la idea de la *sobredeterminación* althusseriana, comprendida como una lógica articuladora que no responde al principio de no contradicción, ya guardaría una íntima relación con la concepción del propio Freud, en la cual la metáfora constituye el terreno semántico que domina y desvía el uso del significante de forma que cualquier conexión lexical preestablecida queda desanudada. Según el posmarxismo, la afirmación de Althusser de que no hay nada en lo social que no esté *sobredeterminado* tiene un sentido potencial más profundo del que él desarrolló al combinar este concepto junto con la *determinación* en última instancia por la economía.

<sup>11</sup> Para ver en mayor detalle este tema ver el artículo de Zaidan (2023) "Apuntes acerca de la identificación en la teoría de Ernesto Laclau. Un enlace entre teoría política y psicoanálisis en el pensamiento contemporáneo", cuya explicación sobre la obra de Laclau podría iluminar algunos aspectos retomados explícita e implícitamente por Mouffe.

análogamente a la idea lacaniana de *point de capiton*<sup>12</sup>; y la hegemonía como *sutura* de la sociedad imposible.

Aunque el psicoanálisis informa la teoría mouffeana casi desde sus inicios (Laclau y Mouffe, 2015), en sus últimos trabajos sobre populismo (Mouffe, 2018; 2023) incorporó una mayor cantidad de elementos del campo *psi*, como la categoría de *demanda*, impulsora de la *jouissance*, y la lógica de identificación entre pares y con el líder de acuerdo a lo desarrollado por el padre del psicoanálisis en *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, 2013).

Según Lesgart (2013), la Ilustración creía que el hombre alcanzaría la edad de la razón a través de un proceso de secularización y educación que desterraría los mitos, las creencias injustificadas y las religiones, pero el ingreso de las masas a la política desafió esta fe en la razón y la consideración liberal del hombre como ser racional, capaz de posponer sus pasiones en pos de crear una institución impersonal. Es decir, las masas ponen en jaque la idea de individuo y el comportamiento político racional. Esta consideración, no sólo la tuvieron algunos teóricos políticos, sino también Freud, que además de reemplazar la categoría tradicional de identidad moderna por la idea de identificación, destacó la importancia de la libido en la formación de lazos sociales e identificaciones colectivas.

Freud habría sido fundamental en la reflexión mouffeana sobre los afectos, puesto que su crítica al carácter unificado del sujeto y su afirmación de que “la mente humana está necesariamente sujeta a la división entre dos sistemas” (Mouffe, 2023: 53), uno de ellos inconsciente, es crucial para cuestionar la concepción de sujeto el sujeto racional, transparente y capaz de dar un sentido homogéneo a la totalidad conductual. La filósofa belga recogería también la idea de que la agresividad y la libido pueden tramitarse a través de la identificación, proceso que privilegia una equivalencia en el caso de la formación de la masa a fin de crear un “nosotros”. Su interpretación ampliaría la psicología de las masas freudiana, limitada por la figura del líder o conductor a la hora de sublimar la pulsión, matizándola con la lógica antagonista de Schmitt, para describir el proceso de identificación como oposición a un exterior constitutivo (Lucero, 2018).

Uno de los pilares de la teoría de Mouffe es su concepción antiesencialista de la subjetivación política<sup>13</sup>, que concibe a los sujetos, no desde una identidad estable, sino a partir de un proceso de *identificación*. Según ésta, no existen identidades esenciales que determinen con necesidad y suficiencia a los sujetos, sino tan sólo procesos de subjetivación: éstos se constituyen por una lógica de *exterioridad constitutiva* por la cual

---

<sup>12</sup> La idea de punto nodal, deudora del *point de capiton* descrito por Lacan (1981), representa la función del significante a partir del cual todo el discurso se irradia y organiza. El capitoné impide que la masa informe de relleno se mueva libremente bajo el tapiz, la analogía lacaniana sirve para mostrar los puntos en que el significado y el significante se anudan. Este punto permite situar retrospectiva y prospectivamente el discurso deteniendo la significación al producir la ilusión de un significado fijo.

<sup>13</sup> Al respecto, escribí un artículo sobre cómo este enfoque informa la propuesta política feminista de Mouffe en "La propuesta de política feminista antiesencialista hegemónica de Chantal Mouffe" (Arrigorria, 2024).

se determinan diferenciándose de un otro, es decir, todos nos identificamos con referencia a lo que no somos (Low, 2024). En esta explicación, la identidad se construye, permanentemente, a través de un doble movimiento: primero, un descentramiento del sujeto que evita la fijación de un conjunto de posiciones en torno a un punto necesariamente determinado y preconstituido; y luego, la institución de puntos nodales que limitan el flujo del significado por debajo del significante como resultado de la inestabilidad esencial de los agentes (Mouffe, 2017).

Para la filósofa belga, la identidad nunca puede estar completa porque el sujeto, inherentemente dividido, encuentra una falta donde busca plenitud e intenta cubrirla mediante “identificaciones continuas y parciales con objetos en última instancia incompletos”, sin embargo, el carácter parcial e incompleto de este proceso, “no niegan su valor cotidiano para la vida humana y la vida política, salvo que estemos atrapados en alguna forma de utopía racionalista” (Mouffe, 2023: 55). En contraste con la ilusión de la racionalidad, Lacan enseñaría a Mouffe que “no se trata de saber si hablo de mí mismo de manera conforme con lo que soy, sino si cuando hablo de mí, soy el mismo que aquel del que hablo”, puesto que “pienso en lo que soy, allí donde no pienso pensar” (Lacan, 2009b: 484).

Es gracias a Lacan, según la autora, que podemos pensar adecuadamente la identificación, dado que, aunque para Freud este mecanismo refiriera al proceso de subjetivación, el psicoanalista francés desarrollaría mejor esta idea al distinguir los diferentes tipos de identificación imaginaria, simbólica y con un síntoma, y “destacando además el horizonte negativo (alienante) de esas operaciones” (Mouffe, 2023: 55). De este último, recupera también la noción de *jouissance*, cuya interpretación en el campo de la teoría política permitiría abordar la formación de la identificación sociopolítica al sugerir que el apoyo a determinadas identificaciones se enraíza parcialmente en el goce del cuerpo (Mouffe, 2023: 56).

En este esquema, el mecanismo de identificación exterioriza el lazo afectivo con otros: como sucede con los padres, en el vínculo con el líder también opera una suerte de enamoramiento por el cual esta figura se pone en lugar del *yo ideal*. Siguiendo esta premisa, Laclau elabora una explicación sobre el lazo social que luego retomará Mouffe en sus trabajos sobre el populismo: el grupo está “formado por cierto número de individuos que han puesto el mismo y único objeto en el lugar de su yo ideal y en consecuencia se han identificado entre sí en su yo” (Laclau, 2014: 80). A través de su imbricación, la sociedad adquiere características del individuo: la comunidad no se agota en el afecto al líder, sino que incluye algún rasgo positivo compartido entre este y los liderados, de modo que el líder sólo es aceptado si posee rasgos compartidos con quienes supuestamente debería liderar. Así como entre el yo y el yo ideal hay un hiato por el cual la identificación nunca es completa, con el líder siempre hay grados de identificación.

Desde la ontología social propuesta por Lacan, la sociedad, como cualquier identidad, no puede ser el principio explicativo de sus procesos parciales, que ésta se estructure en torno a un núcleo imposible, resistente a la completa simbolización, demuestra la imposibilidad de pensar lo social como un orden cerrado, postulando uno barrado, incompleto y en permanente reconstrucción (Blanco, 2017).

Lo social, un espacio imposible de cerrar, buscará suturarse de forma precaria y nunca permanente a través de la lógica hegemónica: en esta, una parcialidad se arrogará la pretensión de representar a la totalidad, de modo que entre dos discursos antagónicos sólo uno goce de legitimidad. La hegemonía, para Mouffe, se constituye a través de cadenas de equivalencias entre demandas que unen provisionalmente a los grupos a través de un elemento radicalmente nuevo: el *nombre* y/o los *significantes* que movilicen afectos. Explico: en un contexto de contingencia y precariedad, las identificaciones grupales se estabilizan y movilizan el afecto a través de un nombre alrededor del cual congregarse, y las demandas o causas se engrandecen y equivalencian a través de la promoción de significantes que articulen deseos y horizontes compartidos.

Es preciso pensar esta cuestión tal como la señalan Peredo, Sandoval y Stavrakakis (2022): así como existe una dimensión material del significante, existe una dimensión significativa de las prácticas. El lenguaje no se establece únicamente sobre la razón, dado que la significación requiere del afecto, pero a su vez, el afecto no existe por sí solo, con independencia del lenguaje, sino que se constituye a través de la catexia diferencial de una cadena de significación a la que puede llamarse *investidura* (Laclau, 2009). Esta imbricación entre afecto y lenguaje es la que impediría a Mouffe, según mi hipótesis, distinguir entre emociones (discursivas) y afectos (pre-lingüísticos) como otros autores contemporáneos exponentes del giro afectivo, puesto que no habría un afecto que no esté ya mediado por la palabra.

Retomando lo anterior, dice Mouffe sobre la investidura:

La energía libidinal afectiva es maleable y capaz de diferentes investimentos. Es susceptible de ser transferida a una variedad de representaciones diferentes y puede orientarse en múltiples direcciones y producir diversas formas de identificación. Este punto es esencial para entender el funcionamiento de la operación hegemónica (Mouffe, 2023: 54).

Esta operación puede pensarse con la lógica del *objet petit a* lacaniano en la que el todo no puede representarse sin encarnarse en una parte. Partiendo de la hipótesis del desarraigo instintivo, Lacan postularía la hegemonía del significante y la organización simbólica de la subjetividad atravesada por una hiancia en la que se encuentra la pulsión; pero como entre ella y el inconsciente persiste otra hiancia, Lacan introduce el *pequeño objeto a*. En ocasiones, este *objeto parcial* se eleva a la dignidad de la cosa freudiana (*das Ding*), para la teoría lacaniana, el *objeto A*. Pero a diferencia de la cosa freudiana, perdida en los albores pulsionales de la huella mnémica y la superación del

Edipo, el objeto A lacaniano no será un objeto anteriormente perdido, sino que estaría perdido desde el inicio. Por eso, el *objet petit a* representará el obstáculo del deseo en su acceso a la cosa, pero también la única forma de acceso a ella.

En la hegemonía, la imposibilidad de alcanzar la plenitud social, entendida como la cosa siempre ya perdida, inviste a la parte social, el objeto parcial de la política, como representación del todo, del mismo modo en que el psicoanálisis lacaniano eleva el *pequeño objeto a* a la dignidad de la cosa. En la obra de Mouffe, estos objetos parciales que operarían como la parte que representa al todo, nombrarían la cosa o totalidad inalcanzable: el pueblo, la democracia plural y radical, el socialismo.

Como puede verse, el psicoanálisis lacaniano informó en muchos aspectos la teoría de Mouffe, no sólo con la analogía entre el pequeño objeto a y la hegemonía, sino también con la noción de *discurso* y su función *simbólica*. El discurso, como dimensión inconsciente remitida a un Otro que liga la aparición del lenguaje a la dimensión de la verdad (Lacan, 2009b), y su función simbólica, que alterna la acción y el conocimiento como el movimiento en que un hombre hace un objeto de su acción para devolver a ésta su lugar fundador (Lacan, 2009a: 275), han servido a Mouffe para pensar las identidades y la acción política como inscripciones simbólico-discursivas.

Lo simbólico y lo imaginario se constituye socialmente a través de imágenes, jerarquías diferenciales, valores, símbolos, significantes y significaciones, pero también está *lo Real*. Esta última dimensión permanece, paradójicamente, dentro y fuera de los demás registros, y no puede accederse a ella directamente, sino a través de la ruptura en la significación, las anomalías en forma de síntoma, o la falla de representación. Lo Real, desencadena la construcción de nuevas representaciones, por la que siempre intentamos simbolizar esta dimensión con la seguridad de que la perderemos de nuevo, revelando la negatividad, la contingencia, el umbral entre la disrupción y la emergencia de una nueva representación, siempre fallida desde el inicio (Peredo, Sandoval y Stavrakakis, 2022: 79-80).

Siguiendo estas teorizaciones, Mouffe sostiene, sobre todo en sus últimos trabajos, que las prácticas significantes incluyen una dimensión cognitiva o representacional y una dimensión afectiva, de esa manera, la libido que adquiere la significación es lo que le da fuerza: “cuando ocurre esta unión entre ideas y afectos, las ideas adquieren poder” (Mouffe, 2023: 56). Así, su propuesta política discute contra el racionalismo liberal con el afecto como estandarte, promoviendo ideas que no sólo apelen a una argumentación racional que las sostenga, sino al investimento libidinal que tengan, movilizándolo a los sujetos políticos a través de mecanismos de identificación.

### **3. DISCURSO, JUEGOS DE LENGUAJE, CONTINGENCIA Y PERSUASIÓN**

En el presente apartado, realizaré un *racconto* de los elementos discursivos que permiten a Mouffe concebir una política afectiva. Dije, en el contexto de adhesión a la teoría lacaniana, que existía, para Mouffe, una dimensión material del significante y una

dimensión significativa de las prácticas. Dije también que este ensamblaje es lo que obliga a la autora a rechazar la distinción efectuada por otros colegas afectivistas entre el afecto, entendido como una sensación corporal no-consciente, y la emoción, entendida como expresión discursiva. A diferencia de Macón (2013), quien sostiene que Mouffe aún no podía distinguir entre estos elementos porque la discusión nació después de los mayores desarrollos teóricos de su obra, yo creo que esta distinción se impugna en su concepción desde la misma elaboración del concepto de discurso<sup>14</sup>, continuador de los *juegos de lenguaje* wittgensteinianos.

La filosofía de Wittgenstein (2009a; 2009b) ha sido sumamente influyente para la obra de Mouffe y para el nacimiento de su teoría posmarxista (Arrigorria, 2023): en la obra fundacional de esta corriente se explicita con claridad que su mayor enseñanza fue comprender que no hay algo así como la “aplicación de una regla” (que ordene el sentido, la historia o las identidades) de modo anterior a su ejecución, puesto que la instancia de la aplicación forma parte de la misma regla (Laclau y Mouffe, 2015: 9)<sup>15</sup>. Su comprensión habría permitido deconstruir las categorías centrales del marxismo y discutir contra el esencialismo ontológico e identitario, el determinismo del sentido y la sobredeterminación por la economía, la anterioridad del lenguaje frente a la *praxis* y la concepción de regla como racional, universal y decidible *a priori*. Además, posibilitó la idea de *discurso*, puesto que los *juegos de lenguaje* wittgensteinianos permiten pensar una totalidad inescindible entre el lenguaje y las acciones que se entretajan con él (Guerrero, 2012).

Frente a la postura determinista, que concebiría el significado lingüístico como algo necesario, inmutable y anterior a la historia, el indeterminismo de los juegos de lenguaje mostrarían que el significado de las palabras no es anterior, sino creado a través del uso. El determinismo erraría, según Wittgenstein, en simplificar el lenguaje al no advertir la pluralidad y diversidad funcional de las palabras, y al reducirlo a su función

---

<sup>14</sup> En este sentido, creo que Leonor Arfuch (2016) mantendría varios puntos de acuerdo con Mouffe: primero, ambas cuestionan la pertinencia para las ciencias sociales de la separación entre lo emocional y lo cognitivo o intencional al cuestionar que existan reacciones afectivas meramente corporales y sin investidura significativa; segundo, ambas niegan la oposición entre discurso, afecto y emoción, puesto que consideran que el lenguaje también es el lugar del afecto. Sin embargo, la autora considera problemático el retorno de lo Real lacaniano, entendiendo como un espacio no-discursivo, presente en teorías disímiles como las de Negri y Hardt, de inspiración spinoziana y deleuziana; las de Laclau y Mouffe, deudoras de la teoría marxista de la hegemonía; y las de los pensadores post-hegemónicos como Scott Lash o Jon Beasley-Murray. Creo que, en parte, el desacuerdo de Arfuch con Mouffe se sostiene en una consideración de lo Real lacaniano que podría ser discutible, pero no es objeto de este trabajo. Sin embargo, quisiera adelantar mi hipótesis: más allá de cuál sea la hermenéutica correcta de la teoría lacaniana, si es que hay una, creo que Mouffe interpreta lo Real desde el anudamiento con el resto de los registros, lo Simbólico y lo Imaginario, y nunca comprende lo Real como un acceso inmediato a la cosa misma.

<sup>15</sup> Al respecto, aclaró Mouffe en una entrevista: “I think it's very important to be able to think in terms of practices because that's where I find the articulation between the universal and the particular made in a much more adequate way. Another instance of applying abstract principles to the particular, one that's very important, is Wittgenstein's analysis of a rule. He says a rule is not an abstract that you apply to a practice; a rule can only exist in its practical implementation. That's what I find to be the best approach to thinking about the articulation between the particular and the universal” (Worsham y Olson, 1999, pp. 168-169).

nominativa, desconociendo cómo los hablantes adquieren el lenguaje de forma significativa, puesto que ignora las acciones que los hablantes llevan a cabo a través del decir. Contrariamente, el indeterminismo revelaría una simultaneidad de usos actuales y posibles del lenguaje que varían en tiempo, lugar, y en el mismo espacio y tiempo pueden tener también una cuota de polemicidad.

Para Wittgenstein, el lenguaje no es una convención, sino una actividad, una práctica o *forma de vida* (Wittgenstein, 2009: 37). La lengua se entrelaza con estas formas porque es moldeada por ellas, pero también las moldea y modifica. La idea del lenguaje como *práctica* muestra su importancia con relación a los procesos sociales y al cambio conceptual, pero también revela el cambio en la forma de hablar, no como *efecto* de las prácticas, sino como prácticas *en sí mismas*.

La imagen esquiva y metafórica de los *juegos* revela la imposibilidad de definir con necesidad y suficiencia el lenguaje: no hay nada en común a los fenómenos a los que asignamos una misma palabra, ellos están emparentadas de formas diferentes (Wittgenstein, 2009). Como el sentido no está ontológicamente determinado, es decir, no hay esencias que fijen la lengua, el discurso tampoco está determinado en el plano semántico. Así, el lenguaje se revela contingente, aunque social y parcialmente reglado.

Siguiendo esta indeterminación ontológica que abre un espacio contingente en la política, en la identidad y la historia, Laclau y Mouffe se desligarán de la pretensión de un acceso inmediato a las cosas, del par esencia-apariencia que dividiría un espacio primario de otro derivado, disolviendo la idea de que el orden social refleje un orden objetivo e inapelable, como podría ser la estructura económica marxista, que en dicho relato funcionaría como la base de un lenguaje epifenoménico y derivado<sup>16</sup>. Así nace para el posmarxismo la noción de discurso, definida como totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora (Laclau y Mouffe, 2015). Según Glynos, Howarth, Norval, y Speed (2009), discípulos de Laclau y Mouffe, en una forma microcósmica, lo que Wittgenstein denomina juego de lenguaje, responde a lo que el posmarxismo llama discurso o estructura discursiva<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> En este punto también encuentro un apoyo para mi hipótesis sobre la indistinción de afectos y emociones. Si el discurso desarma la dicotomía entre una realidad ontológicamente anterior al lenguaje y una estructura lingüística erigida sobre dicha realidad primaria, la dimensión afectiva también mostrará la evanescencia de tal distinción.

<sup>17</sup> Es importante despejar dudas sobre esta idea, y Laclau y Mouffe lo hacen a través de tres aclaraciones: 1. una formación discursiva no se unifica por la coherencia lógica de sus elementos, ni por un sujeto trascendental que unifique la experiencia, sino que, al no formar una totalidad saturada, permite la articulación en un contexto contingente cuya fijación de elementos no es definitiva. 2. la idea de discurso impugna la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas, puesto que, por un lado, todo objeto se constituye como objeto discursivo ya que no puede darse por fuera de sus condiciones de emergencia, y por otro lado, la distinción entre aspectos lingüísticos y prácticos sólo pueden ser diferenciaciones internas a la producción social de sentido estructurada como totalidad discursiva (Laclau y Mouffe, 2015, pp. 144-145). Y 3. las totalidades discursivas no son positividad fijas, sino que se dan a través de lógicas relacionales incompletas y contingentes, donde el tránsito de elementos a momentos nunca se realiza completamente.

Siguiendo a Wittgenstein, la concepción mouffeana sostendrá que el significado de una palabra depende de su contexto, puesto que toda identidad u objeto se constituye en el contexto de una acción y toda acción tiene también un significado discursivo (Giacaglia, 2004). El contexto y la acción, para Mouffe, están emparentados con el antagonismo político y los procesos de identificación, por lo que asociará el discurso con la exterioridad constitutiva que explica el orden parcialmente reglado por el cual se forma una comunidad lingüística: ésta mantiene su unidad en detrimento de un exterior excluido por una frontera de significación que asegura la unidad del discurso interno. En esta perspectiva, el lenguaje es un elemento común, dado que es independiente de la intención subjetiva de hacerlo significar, pero esto no predestina la intersubjetividad al consenso ni incluye la perspectiva de todos los hablantes (Staten, 1984).

Como se verá, la idea de discurso ya incorpora una dimensión en que el lenguaje y las prácticas corporizadas se imbrican se forma ineludible, las razones, la persuasión, las pasiones, el conflicto, y las identificaciones, ya son parte de este entramado que excede al habla o a la escritura, el discurso es mucho más que eso. Sin embargo, la influencia wittgensteiniana excede a la inspiración para alcanzar esta idea, dado que, según Mouffe (2001; 2012), la filosofía de Wittgenstein ofrece útiles intuiciones para mostrar las limitaciones del racionalismo y el universalismo liberal y superarlo a través de la metodología contextual<sup>18</sup> y no-racionalista<sup>19</sup>.

Esta filosofía atacaría la concepción racionalista del sujeto al mostrar que éste no es la fuente del significado lingüístico, sino que participa de un mundo codificado por diferentes juegos de lenguaje: comprometidos con un sistema de referencia, las creencias subjetivas funcionan como una forma de vivir y evaluar la propia vida, esta perspectiva implica un reconocimiento de los límites del consenso racional.

Al no existir un punto arquimédico desde el cual evaluar las prácticas, sino que éstas, atravesadas por el lenguaje, son siempre evaluadas por sujetos inmersos y afectados por ellas, Mouffe concluye la imposibilidad fundamentar racionalmente los principios liberal-democráticos so pretexto de que estos serían elegidos por individuos racionales en condiciones idealmente representadas como la del *velo de ignorancia* de

---

<sup>18</sup> La filosofía de Wittgenstein es contextualista, no sólo por su contenido, cuya comprensión semántica indeterminista reside en el uso contextual de las palabras, sino por su forma, ya sus textos reemplazan la escritura monológica por un diálogo en el cual el significado es algo que se indaga a través de la evocación de los usos de la palabra en distintos lugares y momentos. Mouffe apela al contextualismo wittgensteiniano para problematizar el razonamiento liberal que aborda la comunidad a partir del modelo del diálogo neutral o racional, pretendiendo una extensión universal de sus argumentos.

<sup>19</sup> La filosofía de Wittgenstein no es racionalista porque abandona la pretensión de que el individuo acceda de forma solipsista a algún tipo de razón o significado lingüístico. Para él, los razonamientos, entre otras prácticas sociales, no se adquieren como una regla a la cual hay que seguir de igual manera en todo momento, sino ellos se basan en juicios ya efectuados: “lo que se nos enseña son juicios y sus conexiones con otros juicios”, de modo que se alcanza una “totalidad de juicios” (SC §140), cuyas creencias no son proposiciones aisladas, sino un sistema (SC §141). Este sistema, anterior al individuo, se enseña como parte de un modo de razonar y una caracterización de lo que es racional.

Rawls o la *situación del discurso ideal* de Habermas (Mouffe, 2012: 79)<sup>20</sup>. Así, las instituciones liberal-democráticas deben considerarse como elementos que definen uno de los tantos juegos políticos de lenguaje posibles.

El discurso, basado en los juegos lingüísticos de Wittgenstein, no se sigue en base a razones, sino a *formas de vida*, decisiones a menudo irracionales e inconscientes sobre las prácticas. Al respecto, Mouffe (2012) recupera un pasaje en que Wittgenstein muestra el desacuerdo lingüístico y la inconmensurabilidad de formas de vida entre los misioneros y los indígenas a los que quieren convertir, puesto que al enfrentarse dos principios irreconciliables, en los cuales los bandos se acusan de locos y herejes: He dicho que «combatiría» al otro -pero, ¿no le daría *razones*? Sin duda; pero, ¿hasta dónde llegaríamos? Más allá de las razones está la *persuasión*. (Wittgenstein, 2009b: 809).

La *persuasión*, en tanto dimensión afectiva del lenguaje, desmiente el paradigma racional del discurso. Comprender el pluralismo, según Mouffe, exige abandonar la ilusión de un consenso racional que permitiría escapar de nuestra forma de vida humana. Esta idea, recuerda a la exhortación wittgensteiniana de abandonar la concepción reificada que supone un super-orden de super-conceptos a través de un embrujo del entendimiento que piensa realidades trascendentes para escapar de los problemas de palabras<sup>21</sup>.

Además de discutir el racionalismo, Mouffe encuentra en la filosofía de Wittgenstein una alternativa política para discutir los procedimientos y su papel en la democracia: entender las reglas como prácticas inseparables de las formas específicas de vida, permite discutir la distinción liberal entre el carácter meramente procedimental y el carácter sustancial de la democracia. Esta concepción de la regla enseñaría a Mouffe (2012) que los procedimientos siempre implican compromisos éticos sustanciales y no pueden operar sin el sustento de un *ethos* común.

Así, la ciudadanía democrática no seguiría una regla racional, sino una identificación afectiva con los valores democráticos mediante juegos políticos determinados, prácticas y discursos: esta identificación compartida no sería un acuerdo sobre significados, sino uno entre *formas de vida*. Mouffe (2012) describe esta unión afectiva como una fusión de voces en torno a una forma común de vida, distanciándose del acuerdo racional habermasiano y mostrando sus límites.

---

<sup>20</sup> Dado, los sujetos lingüísticos seguimos reglas y damos justificaciones racionales desde el interior de una práctica epistémica, para Mouffe, no tiene sentido buscar justificar de forma global, descontextualizada y abstracta estas prácticas, como si existiese un *punctum archimedis* desde el cual juzgarlas. En este sentido, lo que la autora impugna al liberalismo, además de su teorización sobre la política, ejerce una mala comprensión del discurso basada en el individualismo epistémico y lingüístico.

<sup>21</sup> Wittgenstein critica la metafísica tradicional y su obsesión por la trascendencia al decir "estamos bajo la ilusión de que lo peculiar, lo profundo, lo que es esencial en nuestra investigación reside en que trata de captar la incomparable esencia del lenguaje. Esto es, el orden existente entre los conceptos de proposición, palabra, deducción, de verdad, de experiencia, etcétera. Este orden es un *súper*-orden entre —por así decirlo— *súper*-conceptos" (IF §97).

Mouffe denomina, en varios de sus textos, *gramática de la conducta* a la fidelidad a los principios éticos y políticos que constituyen la democracia moderna: la *libertad* y la *igualdad*. Al estar abiertos a distintos usos e interpretaciones en competencia, estos principios muestran la imposibilidad de una comunidad política cerrada o completamente inclusiva (Guerrero, 2012). Esta gramática libertaria e igualitaria, no sólo está tematizada en sus escritos sobre democracia plural y radical, sino también en sus trabajos sobre populismo, donde la posibilidad de identificarse con un pueblo supone a los sujetos estar inscriptos en otras relaciones sociales con sus subjetividades específicas (Mouffe, 2018).

En un texto que vincula el pensamiento de Wittgenstein con el conflicto, las pasiones y el cambio gramatical, y puede ayudarnos a pensar su inclusión teórica por parte de Mouffe, Macón (2006) destaca tres ejes que pueden guiar la investigación sobre los usos del wittgensteinianismo en la política: 1. concebir las emociones en el cambio gramatical como fuerzas contingentes que juegan un rol en lo político; 2. preguntarse por la relación entre cambio político y cambio conceptual; y 3. vincular la conflictividad y la incompletitud lingüística como características de lo político.

En su último trabajo (Mouffe, 2023), la autora belga vincula el carácter afectivo de la gramática, no sólo a Wittgenstein, sino también a Spinoza, desdoblado en discurso y afecto. Así, con el término discurso, Mouffe señala una práctica en la que la acción y el significado se imbrican inextricablemente, una práctica que puede estimular el deseo y conducir a acciones específicas (Ricci Cernadas, 2024).

## CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo intenté mostrar y analizar la inserción de Chantal Mouffe en el llamado giro afectivo a través de la elaboración de una teoría política que otorga un rol central a los afectos mediante ideas como el antagonismo, los límites del consenso, los mecanismos de identificación, los significantes lingüísticos, la noción de discurso y su dimensión persuasiva. Para esto organicé el trabajo sobre tres ejes que, a mi juicio, recorren el trayecto afectivo en su teoría: el antagonismo, la identificación y el discurso.

En el primer apartado diserté sobre la ineludibilidad del conflicto en la política, desde la influencia del antagonismo de Carl Schmitt, hasta la elaboración del agonismo de Mouffe. Pensando “con Schmitt contra Schmitt” la autora recupera críticamente la interminabilidad del conflicto político y su carácter irracional, para establecer una teoría que acepte la dimensión antagónica y pasional de la política, pero busque su domesticación democrática.

En el segundo apartado expuse los mecanismos de identificación política y la *jouissance* de los lazos sociales tal como Mouffe lo hace siguiendo al psicoanálisis. Desde una perspectiva antiesencialista, Mouffe recuperó el enfoque de Freud y Lacan para mostrar la opacidad de los sujetos y los procesos de subjetivación política,

cuestionando la concepción liberal que propone un sujeto racional, transparente y capaz de dar un sentido homogéneo a la totalidad conductual, y adhiriendo a una explicación libidinal para explicar el lazo social y la operación hegemónica en términos de goce.

Por último, en el tercer apartado mostré cómo el discurso, con su imbricación de palabra, materialidad y afecto, permite mostrar las limitaciones del racionalismo político y superarlo. Esta idea, inspirada en el indeterminismo semántico y en los juegos de lenguaje de Wittgenstein, no es el único aporte del filósofo vienés que Mouffe toma para su teoría, sino también la dimensión contextual y no-racional del lenguaje, puesto que su teoría problematizaría la idea de diálogo neutral y racional para alcanzar un consenso y revelaría la identificación con los discursos y las formas de ciudadanía, no a través de argumentos o reglas, sino de su inserción en diversas formas de vida.

La hipótesis principal que guió este trabajo es que, aunque el enfoque de Mouffe se distinga del propuesto por otros pensadores afectivistas, existe un vínculo crucial entre política y afectividad en la obra de la filósofa belga que, de negarse, desestimaría la fuerza de su teoría.

Otras hipótesis que busqué corroborar son: que Mouffe no distingue teóricamente los afectos de las emociones; que, por razones pragmáticas, adhiere al término “pasiones”; y que su consideración sobre ellas no remite a la mera pasividad afectiva, a un dejarse afectar. Al respecto, busqué contrastar la tesis de Macón (2013), quien ubica la obra de Mouffe con antelación a la discusión sobre la distinción entre afectos y emociones y reduce su dimensión afectiva a la pasividad.

Al respecto, intenté demostrar que Mouffe no distingue entre afectos y emociones, no porque no conozca esta distinción, sino porque para ella, las pasiones y el lenguaje tienen un vínculo indisociable que opera en la política a través del discurso, la identificación subjetiva y el conflicto antagonista. Además, explicité su decisión pragmática de utilizar el término “pasiones”, por sus connotaciones violentas, para enfatizar la agresividad de las relaciones humanas y para alejarse del vocabulario asociado al individualismo emocional. Finalmente, también busqué defender la idea de que las pasiones no se reducen a la dimensión pasiva de la afectividad, sino que también tienen positividad, producción, y utilidad.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alemán, Jorge (2009). *Para una izquierda lacaniana... Intervenciones y textos*. Grama.
- Arfuch, L. (2016). El "giro afectivo". Emociones, subjetividad y política. *deSignis Federación Latinoamericana de Semiótica*, 24, 245-254.
- Arrigorria, A. (2020). La influencia de Carl Schmitt en la obra de Chantal Mouffe. *Avatares filosóficos*, (7), 138-148.
- Arrigorria, A. (2023). Las Investigaciones Filosóficas y el posmarxismo: usos de la filosofía de Wittgenstein en la obra de Laclau y Mouffe. *El banquete de los dioses*, (12), 294-325.
- Arrigorria, A. (2024). La propuesta de política feminista antiesencialista hegemónica de Chantal Mouffe. *Cuestiones de Género*, (19), 606-624.
- Biglieri, P. y Perelló, G. (2012). *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*. Grama ediciones.
- Blanco, A. B. (2017). Hacia una teoría social lacaniana. Las relecturas contemporáneas de Jacques Lacan para un pensamiento de lo social. *Miríada*, (13) 171-191.
- Duque Silva, G. (2013). ¿Paradoja o contradicción? La interpretación de Chantal Mouffe al concepto de lo político de Carl Schmitt. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 43 (119), 801-818.
- Fraile, N. y Ricci Cernadas, G. (2015). Chantal Mouffe y el proyecto de la modernidad: pensar con y contra Carl Schmitt. *Nuevo Itinerario*, (10), 1-26.
- Freud, S. (2013). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras completas: volumen 19* (pp. 2563-2610). Siglo XXI editores.
- Giacaglia, M. (2005). Ch. Mouffe y E. Laclau: una lectura de los aportes de Ludwig Wittgenstein para pensar la idea de democracia radical y plural. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, (12), 125-136.
- Glynos, J., Howarth, D., Norval, A., y Speed, E. (2009). *Discourse Analysis: Varieties and Methods*. Discourse Analysis Network, NCRM Networks for Methodological Innovation (NMI).
- Guerrero, M. (2012) "Pensar lo social desde los "juegos de lenguaje" como posibilidad de la democracia: el momento *wittgensteiniano* en el pensamiento social y político de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe", en *Revista Trabajo Social*, 81, 7-20
- Jones, M. (2014). Chantal Mouffe's Agonistic Project: Passions and Participation. *Parallax*, 20 (2), 14-30.
- Lacan, J. (1981). *El seminario de Jacques Lacan libro 3: las psicosis*. Paidós.
- Lacan, J. (2009a). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1* (pp. 231-309). Siglo XXI editores.
- Lacan, J. (2009b). La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud. En *Escritos 1*, (pp. 461-495). Siglo XXI editores.

- Lacan, J. (2014). Lo simbólico, lo imaginario y lo real. En *De los nombres del padre* (pp. 11-64 ). Paidós.
- Laclau, E. (2014). *La razón populista*, trad. de S. Laclau. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2015) [1985]. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Lesgart, C. (2013). Democratización de la democracia: el conflicto y las pasiones. *Estudios*, (29), 13-24.
- Losiggio, D. (2017). La política desde el *affective turn*: el rescate de las pasiones. En A. Abramowski y S. Canevaro (Comps.). *Pensar los afectos. Aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades* (pp. 49-58). Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Low, R. (2024). The Power, Passions, and Perils of Identity: On Chantal Mouffe. En R. Low y S. Egan y A. Bell (Eds). *Using Social Theory in Higher Education* (pp. 105-118). Palgrave Macmillan.
- Luján Martínez, H. y Lins e Silva, R. (2014). De enemigos a adversarios: la transformación del concepto de “lo político” de Carl Schmitt por Chantal Mouffe. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 11 (24), 83-102.
- Macón, C. (2006). Pasiones, cambio político y conflictividad esencial: ¿hacia una esfera pública contingente?. En F. Penelas y G. Satne (Comps.) *Gramáticas, juegos y silencio. Discusiones en torno a Wittgenstein*. Grama.
- Macón, C. (2013). Sentimus ergo sumus. El surgimiento del “giro afectivo” y su impacto sobre la filosofía, en política. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 6 (2), 1-32.
- Macón, C. y Solana, M. (Eds.). (2015). *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Título.
- Mouffe, C. (1995). Post-Marxism: democracy and identity. *Environment and Planning D: Society and Space*, 13, 259-265.
- Mouffe, C. (1999). Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?. *Social Research*, 66 (3), 745-758.
- Mouffe, C. (2001). Wittgenstein and the ethos of democracy. En L. Nagl y C. Mouffe (Eds.). (2001). *The Legacy of Wittgenstein: pragmatism or deconstruction* (pp. 131-138). Peter Lang.
- Mouffe, C. (2011a). *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Mouffe, C. (2011b). Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal . En *El desafío de Carl Schmitt* (pp. 61-80). Prometeo.
- Mouffe, C. (2012). Wittgenstein, la teoría política y la democracia. En *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea* (pp. 73-91). Gedisa.
- Mouffe, C. (2014a). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.

- Mouffe, C. (2014b). By Way of a PostScript. *Parallax*, 20 (2), 149–157.
- Mouffe, C. (2016). *Política y pasiones. El papel de los afectos en la perspectiva agonista*. Editorial UV de la Universidad de Valparaíso.
- Mouffe, C. (2017). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical*. Paidós.
- Mouffe, C. (2018). *Por un populismo de izquierda*. Siglo veintiuno editores.
- Mouffe, C. (2023). *El poder de los afectos en la política. Hacia una revolución democrática y verde*. Siglo Veintiuno Editores.
- Mouffe, C. (2024). How to Envisage the Political Dimension of Architecture. En J. Bedford (Ed.). *How is architecture political? Engaging Chantal Mouffe* (pp. 31-56). Bloomsbury.
- Nagl, L. y Mouffe, C. (Eds.). (2001). *The Legacy of Wittgenstein: pragmatism or deconstruction*. Peter Lang.
- Peredo, S., Sandoval, C. y Stavrakakis, Y. (2022). Sobre deconstrucción, teoría del discurso y psicoanálisis: dentro, afuera y “nuevo(s)” materialismo(s). Una conversación con Yannis Stavrakakis. *Cuadernos de Teoría Social*, 8 (15), 73-98.
- Ricci Cernadas, G. (2024). Chantal Mouffe y el populismo de izquierda. Una discusión en torno al populismo, los afectos y Spinoza. *Colección*, 35 (1), 219-253.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Alianza editorial.
- Staten, H. (1984). *Wittgenstein and Derrida*. University of Nebraska Press.
- Stavrakakis, Y. (2007). *The lacanian left. Psychoanalysis, theory, politics*. Edinburgh University Press Ltd.
- Stavrakakis, Y. (2016). Teoría del discurso, crítica post-hegemónica, y la política de las pasiones de Chantal Mouffe. *Revista de la Academia*, 22, 152-174.
- Stavrakakis, Y. (2020). *El goce político. Discurso, psicoanálisis y populismo*. Pluriverso Ediciones.
- Villacañas Berlanga, J. L. (2019). Chantal Mouffe y la superación de Carl Schmitt. Pensamiento al margen. *Revista digital*, (10), 1-27.
- Wittgenstein, L. (2009a). *Investigaciones filosóficas*. Gredos.
- Wittgenstein, L. (2009b). Sobre la certeza. En *Wittgenstein 1* (pp. 635-827). Gredos.
- Worsham, L. y Olson, G. (1999). Rethinking Political Community: Chantal Mouffe's Liberal Socialism (entrevista con Chantal Mouffe). *JAC*, 19 (2), 163-199.
- Zaidan, L. (2023). Apuntes acerca de la identificación en la teoría de Ernesto Laclau. Un enlace entre teoría política y psicoanálisis en el pensamiento contemporáneo. *Revista de Filosofía (La Plata)*, 53 (1).

## **SOBRE LA AUTORA**

**Agustina Victoria Arrigorria**

agus.arrigorria@gmail.com

Licenciada y Profesora de Educación Media y Superior en Filosofía (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires) y actual maestranda en Teoría Política y Social (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires). Forma parte del Grupo de Estudios en Subjetivación y Orden Político (GeOP) coordinado por el Dr. Ricardo Laleff Illieff y radicado en el Instituto de Investigaciones Gino Germani.



# HEGEMONÍA, IDEOLOGÍA Y AFECTOS: LA “TEORÍA POLÍTICA (POS)LACANIANA” FRENTE A LA CRÍTICA POSHEGEMÓNICA

*(Hegemony, ideology and affects: “(post)lacanian political theory” versus posthegemonic criticism)*

**AUTOR**

**Agustín Rodríguez Uría**

IIGG – UBA – CONICET

**Cómo citar este artículo:**

Rodríguez Uría, A. (2024). Hegemonía, ideología y afectos: la “teoría política (pos)lacaniana” frente a la crítica poshegemónica. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 19, 83-106.

**Artículo**

Recibido: 06/11/2024

Aprobado: 16/12/2024

## RESUMEN

Comprender las relaciones entre los registros discursivo y afectivo involucrados en los procesos de subjetivación política ha sido una preocupación central del pensamiento contemporáneo. En ese marco, se destaca la intervención de Beasley-Murray (2010), quien desde una mirada definida como “poshegemónica” y cercana al denominado “giro afectivo”, denuncia el presunto énfasis discursivista de la “teoría de la hegemonía” laclauseana-mouffeana y desarrolla un proyecto ontológico que define los afectos como una fuerza inmanente y asignificante en la que se sostendría la (re)producción del orden social. En pos de abordar esta querrela, en primer lugar presentaremos los argumentos principales de Beasley-Murray. En segundo lugar, analizaremos las respuestas planteadas por los teóricos de la hegemonía (Laclau, Mouffe y Stavrakakis) quienes, informados por el psicoanálisis lacaniano, han realzado la necesidad de comprender la relación entre los órdenes discursivo y afectivo en términos de una dialéctica de co-constitución. En tercer término, complementaremos estas miradas con los aportes de Žižek y Alemán quienes, profundizando la inscripción lacaniana del argumento, permiten comprender cierta dimensión excedentaria de los afectos en la constitución de identidades políticas a partir de una reelaboración de la categoría de “ideología”.

**PALABRAS CLAVE: HEGEMONÍA; DISCURSO; AFECTOS; IDEOLOGÍA; GOCE.**

## ABSTRACT

Understanding the relationships between the discursive and affective registers involved in the processes of political subjectivation has been a central concern of contemporary thought. In this framework, the intervention of Beasley-Murray (2010) stands out, who from a perspective defined as “post-hegemonic” and close to the so-called “affective turn”, denounces the alleged discursive emphasis of the “theory of hegemony” developed by Laclau and Mouffe, and develops an ontological project that defines affects as an immanent and asignifying force in which the (re)production of the social order is sustained. In order to address this discussion, we will first present Beasley-Murray's main arguments. Secondly, we will analyze the responses developed by theorists of hegemony (Laclau, Mouffe and Stavrakakis) who, informed by Lacanian psychoanalysis, have maintained the need to understand the relationship between the discursive and affective orders in terms of a dialectic of co-constitution. Thirdly, we will complement these views with the contributions of Žižek and Alemán who, deepening the Lacanian inscription of the argument, allow us to understand a certain excessive dimension of affects in the constitution of political identities based on a reworking of the category of “ideology”.

**KEYWORDS: HEGEMONY; DISCOURSE; AFFECTS; IDEOLOGY; JOUISSANCE.**

## 1. (POS)HEGEMONÍA, “GIRO AFECTIVO” E “IZQUIERDA LACANIANA”: COORDENADAS PARA UN DEBATE

A lo largo de su extensa historia, el pensamiento político ha recurrido a categorías como “afectos” o “pasiones” para aludir a ciertos pliegues de la vida pública que, *prima facie*, parecen eludir el registro de la razón argumental. Como tales, los afectos han sido tan repudiados como omnipresentes en la reflexión política. Repudiados, decimos, porque fueron comúnmente asociados al orden de lo que debería permanecer privado y/o ligados a los peligros frente a los cuales una política virtuosa tendría que blindarse (demagogia, autoritarismo, anomia, etc.). Así, las tradiciones políticas dominantes siempre han tendido a buscar la exclusión de los afectos del ámbito público, o al menos su rigurosa domesticación, bajo el supuesto de que un orden estable solo es posible relegando la afectividad y haciendo reinar la razón. No obstante, la historia se ha empeñado en sugerir que tales pretensiones están destinadas al fracaso. Los afectos una y otra vez han retornado a la esfera pública cual síntoma que no cesa de escribirse en el corazón de lo político. Esta ineludible presencia ha suscitado, en distintos momentos de la modernidad, el desarrollo de sensibilidades teóricas alternativas proclives a asumir con menor prejuicio los posibles vínculos entre razón, afectividad y política.

En las últimas décadas, la imbricación entre afectos y política se ha tornado particularmente evidente y el diagnóstico de una *política afectivizada* ha devenido moneda corriente en diversas exégesis del presente (Losiggio y Macón, 2017). Aquello ha dado lugar a nuevas gramáticas teóricas, que la literatura ha denominado como “giro afectivo” (Clought y Halley, 2007; Macón, 2013; Solana, 2017), donde podemos encontrar no solamente diversas apuestas por una reconsideración del rol político de los afectos más allá de las miradas tradicionales y en función de un diagnóstico de la coyuntura, sino también una puesta en juego de diversas tesis ontológicas respecto a la singular hibridación entre los registros de la discursividad y la afectividad involucrados en todo proceso de subjetivación política.

En el presente texto proponemos un recorrido por una de las entradas posibles a estos debates: la crítica planteada por Beasley-Murray en *Poshegemonía: Teoría política y América latina* (2010) contra los teóricos de la hegemonía vinculados a la Escuela de Essex y sus interlocutores lacanianos. Consideramos que este debate resulta de particular relevancia porque en el mismo se anudan y concentran referencias a diversas tradiciones que surcan el pensamiento contemporáneo. En primer lugar, el libro Beasley-Murray se caracteriza, como su propio título anuncia, por sistematizar los argumentos del campo que ha sido denominado como “poshegemonía”. Este significante da cuenta de un conjunto de trabajos muy heterogéneos, mayormente vinculados a los estudios biopolíticos de ámbito

anglosajón<sup>1</sup>, cuyo punto de anudamiento es una impugnación a la “teoría de la hegemonía” (en todas sus versiones), denunciada como un modo de comprensión de lo político de corte racionalista, discursivista, consensualista y estatalista, que sería necesario superar. En segundo lugar, el libro de Beasley-Murray destaca por realizar su crítica al paradigma hegemónico recurriendo explícitamente a una de las variantes del mencionado “giro afectivo”, en particular, a la versión guiada por las formulaciones de Massumi (2002) y por la tradición deleuzeana, desde la cual se comprenden los afectos como una intensidad inmanente e inmediatamente corporal previa a todo lazo representacional. En este sentido, en un nivel de lectura que podríamos definir como paradigmática se observará que la discusión entre Beasley-Murray y los teóricos de la hegemonía tiene como telón de fondo el debate más general existente entre las dos vertientes emergentes del posestructuralismo francés, esto es, la tradición deleuzeana y la tradición lacaniana (Tonkonoff, 2021)<sup>2</sup>.

Desde ya, huelga decir que no sostenemos aquí que la “poshegemonía”, el “giro afectivo” ni mucho menos el “pensamiento político neodeleuzeano” se agoten en los argumentos Beasley-Murray. Pero sí destacamos que el autor produce un gesto sincrético, singular, internamente coherente y sistemático, donde recupera las diversas tradiciones y las moviliza en pos de la construcción de una nítida frontera conceptual que coloca como su adversario no solo al pensamiento de Laclau, sino también a los teóricos de la ideología y, en términos generales, a la totalidad del pensamiento político posestructuralista informado por el “proyecto ontológico” lacaniano, esto es, al conjunto de autores habitualmente agrupados bajo la categoría de “teoría política (o social) lacaniana” (Blanco y Sanchez, 2017; Stavrakakis, 2007, 2021) y/o “Izquierda Lacaniana” (Alemán, 2021a; Stavrakakis, 2010), entre los cuales podemos situar a J. Alemán, Y. Stavrakakis y S. Žižek, además del propio Laclau.

---

<sup>1</sup> En América Latina los únicos trabajos relevantes sobre poshegemonía son un artículo de Silva (2018) y el dossier dedicado al tema en la revista *Políticas de la Memoria* n° 16, compuesto por las intervenciones de Carassai (2016), Nunes (2016) y Starcenbaum (2016). En el contexto español el tema encuentra desarrollo en la Revista *Debats* n°128 coordinado por Alberto Moreiras (2015), así como en un reciente dossier de la Revista *Res Publica* intitulado como “(Pos)hegemonía y subalternidad: entre la crítica inmanente y el asedio fantasmal” (Garrido, 2022).

<sup>2</sup> Como es conocido, Lacan desarrolló una extensa enseñanza donde ha definido al sujeto como inherentemente causado (barrado) por el Otro, es decir, por un mundo simbólico, el cual, a su vez, con el correr de la obra de Lacan se demostrará igualmente barrado, dando cuenta de su dimensión real. De este modo, la noción del sujeto del significante aludirá a un sujeto deseante y evacuado de goce, es decir, un sujeto cuyo deseo estará orientado por la ilusión de recuperar un goce pleno que, en verdad, nunca tuvo y por ello siempre se encontrará desplazado. Por el contrario, en obras como *Anti Edipo* (2018), y *Mil mesetas* (2004), Deleuze y Guattari propondrán una teoría donde el deseo nunca se relaciona con la falta, ni con la ausencia y búsqueda de totalidad, sino que siempre es positividad y potencia. Esto es, el deseo es definido como una energía deslizante, fluyente, en fuga y en busca de conexiones asociativas. Junto a ello se añadirá: una idea de inconsciente como maquinaria deseante inmanente a lo social; un rechazo a la figura del Edipo entendido como dispositivo represivo utilizado por las instituciones psicoanalíticas para conducir la potencia productiva del deseo hacia las necesidades de reproducción capitalista; entre muchas otras aristas de una filosofía orientada a combatir la “dictadura del significante” que impulsaba el psicoanálisis y la categoría marxista de ideología, “el más execrable de los conceptos” (Deleuze y Guattari, 73: 2004).

Por ello, en el presente texto, intentaremos recorrer el debate entre la “poshegemonía” de Beasley-Murray y el universo del pensamiento político poslacaniano, centrándonos específicamente en la cuestión de los afectos y sin dejar de atender el marco general en que se desarrolla dicha discusión. En función de este objetivo, organizaremos el texto en tres instancias. En primer lugar, presentaremos una breve cartografía de la poshegemonía y de los argumentos principales de Beasley-Murray al respecto de la cuestión afectiva. En segundo lugar, analizaremos las respuestas esgrimidas por los autores de Essex demostrando —a nuestro juicio, acertadamente— la inconsistencia de la posición poshegemónica, y brindando precisiones sobre el modo de conceptualizar la relación entre discursividad y afectividad planteada por los teóricos de la hegemonía (es decir, por Laclau y Mouffe). En tercer término, abordaremos una declinación aún más sutil de este planteo a partir de diversos señalamientos de autores lacanianos (en particular, Alemán y Žižek) que, en diálogo crítico con los teóricos de la hegemonía, revitalizan la categoría de *ideología* y permiten profundizar la discusión con Beasley-Murray en torno a qué es posible entender por “autonomía” de los afectos. A partir de esta última operación intentaremos un doble movimiento: por un lado, evidenciar cierta divergencia entre Laclau-Mouffe y los autores más propiamente lacanianos; por otro, mostrar que, a pesar de sus importantes diferencias específicas, todos ellos comparten ciertas coordenadas ontológicas que definen un suelo paradigmático común desde el cual es posible denunciar, no solo la inconsistencia de las críticas de Beasley-Murray, sino también el modo en que su propuesta poshegemónica deviene una fantasía de inmediatez pulsional en última instancia afín a los dispositivos libidinales del capitalismo contemporáneo que pretende combatir.

## **2. BEASLEY-MURRAY: CULTO A LA INMEDIATEZ Y REPUDIO DEL SIGNIFICANTE**

Como señalamos previamente, la poshegemonía ha tenido escasa repercusión en América Latina, por lo que resulta relevante trazar una cartografía mínima de esta gramática teórica que permita contextualizar el punto de enunciación de Beasley-Murray. Recuperando la genealogía sugerida por Stenembaum (2016) podemos ubicar dos grandes trayectorias dentro del mundo de la poshegemonía. La primera de ellas remite a los trabajos fundacionales de Lash (2007) y Thoburn (2007), de matriz foucaultea y deleuzeana, en los cuales la “poshegemonía” alude a un diagnóstico histórico que polemiza e intenta superar el enfoque de los “estudios culturales” británicos. Dichos autores enfatizan que, si bien la hegemonía habría sido una categoría útil para interpretar el mundo industrial de posguerra, resultaría obsoleta para comprender el funcionamiento del poder en las *sociedades de control* contemporáneas (Deleuze, 1999). Según esta lectura, en el presente, los dispositivos de poder ya no reproducen las relaciones de dominación a través de la

argumentación discursiva ni mediante interpelaciones ideológicas, sino a través de mecanismos descentrados, reticulares y afectivos (sub-significantes) que operan directamente sobre los cuerpos. En términos de Lash (2007), el poder pasaría de ser epistémico (en el sentido de apelar a razones) a ontológico (constituye directamente a los sujetos), de externo a inmanente a lo social, de apelar a lo simbólico a diseminarse de manera ilocalizable y abstracta. En definitiva, la poshegemonía deviene una apuesta teórica para comprender una transformación epocal: el pasaje de un poder disciplinario que operaba mediante prácticas significantes hacia una gubernamentalidad biopolítica que generaliza la activación sensible de los cuerpos. La segunda línea de trabajo sobre poshegemonía se desarrolló en el campo de los estudios latinoamericanistas de la academia norteamericana. Allí destacan los trabajos de Gareth Williams (2002) y Alberto Moreiras (2001, 2020, 2022), de mayor impronta filosófica e influencia heideggeriana. En particular, Moreiras define a la poshegemonía en relación con la categoría de “infrapolítica” en el marco de una suerte de *anarquismo abstracto* (Castro Orellana, 2002). Dicho autor señala que la poshegemonía sería solo un “paso atrás, catártico, respecto a las pretensiones de toda hegemonía”, es decir, frente a su forma de comprensión de lo político basada en el discurso, la pedagogía y la ideología (Moreiras, 2020: 383). Por lo cual, la poshegemonía “no niega la hegemonía como lógica política, solo busca una sustracción permanente, y así permanentemente política, respecto de ella” (ibíd.)<sup>3</sup>.

En este universo conceptual se inscribe *Poshegemonía: Teoría política y América latina* (2010) de Beasley-Murray. Empero, si bien el autor coincide con los trazos generales del diagnóstico histórico de Lash y Thoburn, su aspiración será construir una ontología social general que buscará demostrar que el poder no solo no es hegemónico *hoy*, sino que nunca lo ha sido. Frente al enfoque de Moreiras, Beasley-Murray se propone ir más allá de la mera deconstrucción de la hegemonía y apuntará a establecer ciertas coordenadas normativas que viabilicen un nuevo tipo de política transformadora. Así, en sus palabras de apertura, el autor enfatiza:

La hegemonía no existe ni nunca ha existido. Vivimos en tiempos poshegemonicos y cínicos: nadie parece estar demasiado convencido por ideologías que alguna vez parecieron fundamentales para asegurar el orden social. Todo el mundo sabe, por ejemplo, que el trabajo es explotación y que la política es un engaño. Pero siempre hemos vividos en tiempos poshegemonicos, la ideología nunca ha asegurado el orden social (Beasley-Murray, 2010: 11).

La tesis central del autor será que el orden social se instituye (y transforma) a partir de los *afectos* y del *hábito*, “plegando el poder constituyente de la multitud

---

<sup>3</sup> Junto a estos dos grandes núcleos, existe un aquelarre de trabajos laxamente vinculados a la categoría de poshegemonía cuyo anclaje común es cierta sensibilidad política autonomista/neo-anarquista. Como señala Arditti (2010), en este campo podemos ubicar la temprana intervención de Day (2005), el conjunto de trabajos derivados de los “teóricos de la multitud” y/ o del “Éxodo” (Hardt y Negri, 2004; Virno, 2016) y los aportes canónicos de Holloway (2002), entre otros.

sobre sí mismo para producir la ilusión de trascendencia y soberanía” (Beasley-Murray, 2010: 12). Estas definiciones iniciales sintetizan, como veremos, la totalidad de su programa teórico.

Los primeros capítulos del libro se hallan dedicados a discutir propiamente el concepto de hegemonía. Empero, la definición de Beasley Murray del concepto en cuestión se revela bastante simple. Se comprende por hegemonía a la idea gramsciana —y actualizada, a su modo, por Laclau y Mouffe— de que el campo social se (re)produce a través del doble juego permanente entre coerción y consenso. En tal sentido, la teoría de la hegemonía supondría siempre que los grupos sociales dominados dentro de determinado orden permanecen en tal condición porque asumen como propias las razones esgrimidas por los dominantes para el ejercicio de su poder. O, dicho de modo ligeramente distinto, la idea de consenso remitirá a una suerte de suscripción activa, reflexiva y racional de los dominados a la ideología de los sectores dominantes. Desde este ángulo, la teoría de la hegemonía constituiría el último eslabón del racionalismo y del contractualismo moderno. No obstante, para el autor, tales pretensiones consensuales del poder deben ser consideradas una mera fachada o pantalla sin ninguna aspiración de obtener un consenso real en los dominados. Su utilidad, más bien, residiría en hacer converger las fuerzas heterogéneas de los dominantes, modelando sus hábitos y sincronizando sus deseos (Beasley-Murray, 2010: 25). Por ello, en el capítulo dedicado a Laclau, la crítica central de Beasley-Murray (2010) es que la teoría de la hegemonía trafica una apología sobre la inevitabilidad del populismo; modelo político cuya característica esencial sería desplegar una retórica antiestatal para simultáneamente reforzar la soberanía del líder y del propio Estado. De este modo, la hegemonía “ayuda a ocultar (..) otros modos de lucha política” y “oscurece los [verdaderos] mecanismos” por los cuales se reproduciría *realmente* el orden social; esto es, la hegemonía oculta que la trascendencia del Estado emerge de la inmanencia, que las emociones subjetivas tienen como base “afectos impersonales”, que los discursos significantes se sostienen en “hábitos asignificantes” y que detrás del “pueblo” subyace la “multitud” (Beasley-Murray, 2010: 75-76).

Se observa entonces que la querrela planteada por Beasley-Murray se juega en una valorización del orden corporal, *inmanente* e *inmediato* de los afectos por sobre las dinámicas *trascendentes* y *mediadas* de la representación, el discurso y la ideología, vectores centrales de la lógica hegemónica. En una palabra, para comprender la vida social: “en lugar de la ideología, afecto” (Beasley-Murray, 2010: 137). Como hemos anunciado, la definición de afecto brindada por el autor sigue la estela de lo establecido por Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* (2004) y por la reelaboración de ello desarrollada por Massumi (1995, 2002). Los afectos se definen como una intensidad inmanente o potencia que recorre lo social modelando el devenir de los cuerpos. El afecto, en sentido estricto, no pertenece a nadie, sino que

se ubica *entre* y *a través* de los cuerpos. Afecto es el nombre “de las infinitas variaciones que se producen por el encuentro también infinito de cuerpos entre sí, con sus desplazamientos, sustituciones y disoluciones, que de ellos resultan” (Beasley-Murray, 2010: 128). Su estatuto es el de un flujo constante y transindividual que contingentemente puede ser capturado o delimitado. Cuando esto ocurre, los cuerpos se fijan y se produce un efecto de subjetividad (individual) y trascendencia. Siguiendo siempre la terminología de Massumi (2002), Beasley-Murray (2010) sostiene que, cuando el afecto se individualiza y se fija, deviene “emoción” (p. 129)<sup>4</sup>. El Estado es concebido como el principal aparato de captura cuya función es transformar el afecto en emoción, así como “la multiplicidad en unidad, la intensidad en extensión en un imperio territorial” (Beasley-Murray, 2010: 136). No obstante, ninguna estabilización es definitiva: el individuo emocional siempre está al borde de ser desbordado y, por consiguiente, desubjetivado. Concebido de esta manera, el afecto es una fuerza autónoma y potencialmente —aunque no necesariamente para Beasley-Murray (2008, 2010, 2016), sí para Massumi— emancipadora que configura una amenaza para el orden social. La amenaza se hace presente a través de líneas de fuga que desbordan los aparatos de captura y constituyen una máquina de guerra nómada. Por ello, para el autor “la política deja de ser una cuestión de consenso y de negociación implicada por un contrato hegemónico; es una (no) relación o incompatibilidad entre procesos de captura y de fuga afectiva” (Beasley-Murray, 2010: 137).

El esquema se complementa con los conceptos de *habitus* y multitud. El *habitus* —tomado de la sociología de Bourdieu (2019) — hace referencia al conjunto de hábitos inscriptos directamente en el cuerpo que tienden hacia las inercias sociales. Es decir, el *habitus* es “afecto sedimentado” a través de las instituciones estatales que fijan afectos bajo la forma de emociones de baja intensidad, monótonas y/o rutinarias. De este modo, el *habitus* se opone a la ideología como categoría privilegiada para explicar la reproducción del orden. Nuevamente, frente a la idea althusseriana y/o posmarxista lacaniana (Laclau, Žižek) de que los sujetos actúan como resultado de un mecanismo de identificación ideológico, Beasley-Murray (2010) sostiene que el *habitus* opera sobre el cuerpo de modo inmediato, “por debajo del nivel del cálculo, de la conciencia, por debajo del discurso y de la representación” (p. 170). Las ideas o los símbolos carecerían de relevancia incluso para explicar los movimientos de masas como el peronismo, la revolución rusa y/o el fascismo. Por eso, la crítica de la ideología, que —entiende el autor— presupone una verdad

---

<sup>4</sup> Massumi (2002) sostiene la idea de que el afecto es autónomo respecto del lenguaje y de la cultura. Como señalan Solana (2020) y Macón (2022), esto no implica concebir al afecto como plenamente externo respecto a la representación, sino más bien como una intensidad que precede, pero también excede, a la codificación del lenguaje. En tal esquema, el afecto no solo es asignificante y pre-subjetivo, sino que constituye un reservorio de libertad que es deseable reactivar, mientras que el significante clasifica, codifica y reprime. Por ello, afectos y emociones constituyen dos órdenes distintos: las emociones, en tanto afectos subjetivados, ya forman parte del orden de las representaciones culturales, de la ideología y del discurso.

subyacente que ha sido falseada y debe ser revelada, deviene hoy más que nunca una tarea inconducente: en las “sociedades de control” contemporáneas, el poder es posdisciplinario y biopolítico, muestra todo y no pretende ocultar nada<sup>5</sup>. Entiéndase: hoy observaríamos que la gubernamentalidad afectiva de los cuerpos reemplaza a la ideología, pero si esto es posible, es porque en verdad “la ideología nunca ha sido entonces el factor clave de la dominación social” (Beasley-Murray, 2010: 178).

Finalmente, la categoría de *multitud* se entiende —a partir del influjo de Hardt y Negri (2004)— como fuerza instituyente, potencia inconmensurable y nómada, que se sustrae permanentemente al orden representativo. La multitud puede emerger como resultado de que la iteración performativa de los hábitos es estructuralmente fallida, la misma se encuentra siempre asediada por fuerzas afectivas que la desbordan. Por ello, si el habitus es “afecto sedimentado”, la multitud es afecto devenido “sujeto político”. En tanto tal, abarca una multiplicidad de cuerpos singulares organizados bajo una red no jerárquica: su principio de organicidad es “el contacto más que el contrato”, este último propio de la hegemonía (Beasley-Murray, 2010: 228).

### 3. CONSIDERACIONES (POS)LACLAUSEANAS

Diversos teóricos partícipes del universo (pos)laclauseano han desplegado respuestas críticas a la mirada poshegemónica (Alemán, 2016; Cadahia, 2024; Mouffe, 2023; Stavrakakis, 2021, 2022). Comenzaremos recuperando los argumentos de Stavrakakis, pues es quien ha planteado el cuestionamiento más integral al comentado enfoque.

El autor griego señala una inconsistencia estructural que recorre transversalmente todo el argumento de Beasley-Murray. Por un lado, el registro discursivo, la representación y la trascendencia se presentan como irrelevantes para explicar la reproducción del orden social. No obstante, simultáneamente todas estas dimensiones reaparecen sin descanso en el esquema para ser denunciadas como *velos* que impiden comprender la forma *verdadera* de reproducción de lo social (afecto y hábito) (Stavrakakis, 2021). De hecho, la modalidad más potente de discurso ideológico que impide una auto-comprensión adecuada de lo social y contribuye a domesticar las fuerzas instituyentes de la multitud sería la propia *teoría de la hegemonía*. Por lo cual, en toda su argumentación Beasley-Murray admite tácitamente la relevancia de aquello que se denuncia como inocuo: el registro discursivo-ideológico. Así, Stavrakakis (2021) sentencia que Beasley-Murray

---

<sup>5</sup> En este punto radica la principal diferencia de Beasley-Murray (2010) respecto a Massumi. Si para este último los afectos constituyen una instancia vital intrínsecamente emancipadora, para Beasley-Murray, por el contrario, el biopoder (estatal) contemporáneo produce activamente la morfología de lo cotidiano a través del afecto. En este sentido, el autor complejiza su propia tesis de lo político como disputa entre un Estado trascendente y líneas de fuga afectivas, pues admite que el propio Estado deviene inmanente y afectivo.

reproduce un movimiento que recuerda al marxismo más vulgar, “aquel de la falsa conciencia y de la metáfora base/superestructura” (p. 61). Esto es, el autor pone “la inmanencia, el afecto y el hábito a-significante como una auténtica base, mientras que la trascendencia, el discurso y la representación emergen como sus inauténticos, pero —por alguna razón inexplicada— siempre presentes y poderosos sustitutos” (Stavrakakis, 2021: 61)<sup>6</sup>.

Ahora bien, el punto central para Stavrakakis (2021) es que tanto Beasley-Murray como los demás teóricos de la poshegemonía presuponen “una serie de dicotomías en términos binarios, mutuamente excluyentes y opuestos” (p.58) (discurso/afecto, hábitos/ideología, representación/autonomía, racionalidad/corporalidad, poder instituyente/poder instituido, hegemonía/poshegemonía), ignorando que tales dualismos ya han sido objeto de una intensa deconstrucción en la propia teoría de la hegemonía y en el universo poslacaniano. Empero, la diferencia crucial entre ambas tradiciones radica en que mientras la poshegemonía abona a una fetichización conceptual de uno de los polos (afecto, autonomía, horizontalidad, etc.) en detrimento del otro (discurso, representación, verticalidad, etc.), la escuela de Essex, por el contrario, ha sostenido que tales dimensiones deben ser distinguidas pero simultáneamente comprendidas bajo la forma de una “dialéctica histórica de *mutuo compromiso y co-constitución*” (Stavrakakis, 2021; 58).

Dicho esto, si bien compartimos la mirada general de Stavrakakis, también consideramos relevante reconocer que entre los teóricos de la hegemonía —es decir, Laclau y Mouffe— y otros autores más propiamente lacanianos existieron, y continúan existiendo, sensibles diferencias sobre cómo concebir el anudamiento entre los registros discursivo y afectivo propio de los procesos de subjetivación política. En este sentido, proponemos a partir de aquí continuar el contrapunto con Beasley-Murray, pero recuperando y analizando las modulaciones específicas que la “dialéctica de mutuos compromisos” presenta en cada uno de los autores. Por ello, en primer lugar, delimitaremos el modo en que se ha trabajado el tema en las obras de Laclau y Mouffe a partir de su recepción del psicoanálisis. En segundo término, proponemos ubicar las continuidades y los matices entre el modelo hegemónico y las teorías de lo ideológico sugeridas por Žižek y Alemán.

## 4. AFECTOS Y CONSENSO EN LA TEORÍA DE LA HEGEMONÍA

Como es conocido, luego de la publicación de *Hegemonía y estrategia socialista* (HYES) (2014), Laclau y Mouffe efectivamente recibieron acusaciones de

---

<sup>6</sup> En sintonía, Cadahia (2024) señala que los enfoques neodeleuzeanos producen un dualismo donde “el cuerpo y los afectos se asumen como esa inmediatez auténtica e incontaminada (...). El lenguaje, la cultura y la sociedad, en cambio, se conciben como prácticas mediadoras que vendrían a decodificar y encorsetar la libre espontaneidad indeterminada del cuerpo. Este dualismo no hace más que invertir los prejuicios que cierta filosofía moderna de corte cartesiano expresaba sobre el cuerpo y los sentidos” (p. 88).

incurrir en un riesgo teórico “discursivista” desde múltiples tradiciones. Sin embargo, a partir de allí, ambos autores desarrollaron un intercambio creciente con teóricos provenientes del psicoanálisis, permitiendo un enriquecimiento de sus respectivas teóricas y dando lugar a una creciente atención de la cuestión afectiva.

En el caso de Laclau, este diálogo está marcado por su intercambio con Žižek (1996) (ahondaremos sobre ello en el siguiente apartado) y con Glynos y Stavrakakis (2008)<sup>7</sup>. Estos últimos señalarían que Laclau tendió a comprender lo Real como límite negativo de lo Simbólico (bajo las figuras del antagonismo y la dislocación), produciendo una insuficiente tematización respecto a las formas positivas de lo Real (es decir, sus formas de *goce* fantasmáticas y sintomáticas). Empero, en el trayecto que va desde HYES hasta sus últimos trabajos, Laclau incorpora decididamente el aspecto afectivo a su teoría. Específicamente, en *La razón populista* se afirmará que todo significante vacío supone un investimento catéxico de carácter radical. Esto implica que el “afecto (es decir, el goce) constituye la esencia misma de la investidura, mientras que su carácter contingente da cuenta del aspecto radical de la fórmula” (Laclau, 2014: 148)<sup>8</sup>. En este marco, Laclau afirmará la co-sustancialidad relacional entre lenguaje y afecto a partir de la distinción entre la *forma* (lingüística) y la *fuerza* (afectiva) de todo discurso. Para el autor, la *forma* permite comprender las dinámicas retóricas (metáfora, metonimia, catacrexis, etc.) implicadas en la construcción de toda cadena de equivalencias, mientras que la *fuerza* refiere al sustento afectivo que hace posible esas operaciones significantes y explica su permanencia y solidez. Así, toda operación discursiva (hegemónica) supone hacer de un objeto parcial la encarnación de una plenitud mítica, por lo cual supone un desnivel constitutivo y una discontinuidad radical entre un objeto y otro que solo puede ser entendidos en términos de una catexis diferencial. En este sentido, el punto central señalado por Laclau (2008) es que no hay posibilidad de una relación significativa que no sea *siempre-ya* de naturaleza afectiva, ni tampoco hay afecto que no se constituya en el

---

<sup>7</sup> Para un desarrollo más extenso sobre la incorporación del psicoanálisis en la obra de Laclau se recomienda Blanco y Sanchez (2014), Biglieri y Perelló (2012), Laleff Ilieff (2021b) y Stavrakakis (2010, 2015).

<sup>8</sup> En el universo lacaniano, el *goce* o *jouissance* hace referencia a la ganancia libidinal que Freud ubica como “más allá del principio de placer” en la satisfacción de la pulsión. Por ello, entre goce y lenguaje, lejos estamos de encontrar una articulación armónica o complementaria, como parece suponer Laclau. Por el contrario, el psicoanálisis presupone un cuerpo inundado de goce, yacimiento ilimitado de la mítica libido, el cual es atravesado traumáticamente por la Ley del lenguaje. A partir de allí, el cuerpo queda desnaturalizado y el sujeto adquiere consistencia simbólica, pero pagando un alto precio (precio que no puede sino pagar para existir): debe renunciar al goce. El lenguaje da vida, pero mata la Cosa. Así, para el sujeto sólo habrá un goce mutilado, siempre ya apalabrado, residual y compensatorio, que siempre es decepcionante. Del goce originario no quedará sino “la nostalgia que lo crea retroactivamente, que lo mitifica, a partir de que se lo ha perdido, de que es irrecuperable en esa forma primera” (Braunstein, 2006: 59). Por ello, ya hemos señalado que, en el horizonte lacaniano, el sujeto quedará envuelto en la aspiración de alcanzar un goce pleno que, en verdad, nunca tuvo. Por último, cabe advertir que esta caracterización no es unánime dentro del campo psicoanalítico. Al respecto, se recomiendan dos trabajos de este dossier: por un lado, la entrevista a Eidelsztein, quien plantea una lectura alternativa del concepto de goce y, por otro, el texto de Laleff Ilieff, donde se analizan las posibles derivas teórico-políticas de dicha discusión.

interior de una cadena significativa. En tal sentido, Laclau (2008) enfatizará que no concibe al discurso como algo limitado a lo lingüístico, sino “como un complejo relacional del que el goce es un elemento constitutivo” (p. 375). El autor sostiene:

Está claro que la representación lingüística no es otro respecto de la jouissance, sino un componente interno de la jouissance misma. Y las cosas no cambian (...) porque la jouissance presuponga el cuerpo, porque el cuerpo no es un dato biológico opaco al lenguaje, sino que está inscripto en significantes (...). A esta secuencia de momentos estructurales/relacionales la llamo discurso (Laclau, 2008: 375).

De este modo, lo que encontramos en la obra de Laclau, contrariamente a la caricatura realizada por Beasley-Murray, no es una falta de tematización de los afectos sino la afirmación progresiva del mencionado carácter co-constitutivo de los registros discursivo y afectivo o, si se quiere, de los mutuos compromisos entre el significativo y el goce, entre lo Simbólico y lo Real<sup>9</sup>. En todo caso, lo que se rechaza es la posibilidad de una autonomización de los afectos concebidos como una fuerza externa, previa y/o liberadora respecto a todo orden significativo, así como la posibilidad de una práctica social sustentada en relaciones inmediatamente corporales que carezcan de algún tipo de inscripción lingüística<sup>10</sup>.

Por otra parte, estos elementos permiten afirmar que la teoría de la hegemonía poco tiene que ver con una ontología política sostenida en la idea de *contrato* y de un sometimiento *voluntario-racional* de los dominados, como afirmase Beasley-Murray (2010). Por el contrario, dichas definiciones ignoran a) que la teoría de la hegemonía es una teoría sobre la institución social del sentido y, por lo tanto, no hace referencia

---

<sup>9</sup> Cabe añadir aquí que Beasley-Murray dedica varias páginas a analizar el caso del peronismo en Argentina, en pos de demostrar que la teoría laclauseana del populismo no sería útil para explicar ni siquiera el objeto que la inspira. Apoyado en interpretaciones clásicas como las de Portantiero y de Ípola (1988) y Di Tella (1983), el autor afirma que la adhesión al peronismo se sostuvo en las liturgias afectivas y en hábitos emocionales controlados por las instituciones estatales, mucho antes que en una adscripción activa a los símbolos del movimiento. A saber: “la sociedad peronista en su totalidad se organizó alrededor de un Estado cada vez más biopolítico en lo que respecta su constante presencia en la vida cotidiana” (Beasley-Murray, 2010: 73). De hecho, para Beasley-Murray (2010) el propio Laclau admitiría la “pobreza ideológica” e irrelevancia de los símbolos peronistas — compensada por la mediación del Estado y del líder— en su propia teoría del significativo vacío (p. 72). Sin embargo, el autor tergiversa notoriamente la posición de Laclau, para quien la “pobreza ideológica” de ciertos símbolos no implicaba irrelevancia de lo simbólico, sino su contrario: da cuenta del modo en que ciertos significantes deben vaciarse de su significado particular para cumplir la indispensable función de anudar un campo de representación signado por lo heterogéneo. Y, como hemos visto, esta operación siempre implica un investimento catéxico radical (Laclau, 2014: 131-150). Por otra parte, al interpretar al peronismo como un movimiento sostenido en la intensidad pre-racional de los afectos conducidos a través de un autoritarismo estatal, el planteo de Beasley-Murray termina convergiendo con las clásicas interpretaciones reduccionistas propias del liberalismo político. Así, más que una lectura “poshegemónica”, cabría hablar aquí de una simple iteración de una perspectiva “pre/anti-populista”. Para una reflexión más sopesada sobre la posibilidad de “manipulación” afectiva de las masas en el populismo se recomienda Barros (2018), Melo y Aboy Carlés (2014) y Laleff Ilieff (2021a).

<sup>10</sup> No ahondamos aquí en los argumentos de C. Mouffe respecto a la dimensión afectiva pues son convergentes con lo planteado por Laclau. Al respecto se recomienda el texto de Arrigorria presente en este dossier.

a una instancia específica localizable dentro de una topografía de lo social y b) que el rasgo decisivo de esta teoría es definir lo político como una instancia inherentemente conflictual (que implica la construcción de una frontera antagónica) en la cual los afectos juegan un papel decisivo. Por ello, Beasley-Murray (2010) ignora que cuando los teóricos de la hegemonía consideran que todo orden se constituye como resultado de una dimensión coercitiva y otra consensual, esto nunca hace referencia a una idea ingenua de suscripción voluntaria de los subordinados a las ideas de los dominantes, sino que apunta a señalar que todo orden implica la cristalización contingente de una relación de fuerzas entre diversos bloques sociales en conflicto. Aún más, para el enfoque hegemónico, las identidades de los bloques sociales en disputa no preceden al conflicto, por lo cual, un orden nunca es estable porque los hábitos de la población hayan sido moldeados a través de relaciones biopolíticas asignificantes que operan directamente sobre los cuerpos, sino porque dicho orden ya supone algún grado de reconocimiento, integración y/o satisfacción (aun si esta es parcial y permanentemente negociada) de las demandas de los “sectores subordinados”, con la ganancia en términos de economía libidinal —es decir, de goce— que aquello implica. De allí que la dimensión afectiva no solo es crucial para explicar la constitución de identidades políticas transformadoras, sino también la estabilidad relativa de órdenes sociales inequitativos, pues permite comprender que diversos grupos sociales pueden estar activamente apegados, en términos libidinales (ni racionales ni contractuales), a las modalidades de goce que ofrece un orden que simultáneamente los subalterniza (Errejón y Mouffe, 2016; Stavrakakis, 2010).

En definitiva, las acusaciones sobre que los teóricos de la hegemonía no habrían tematizado la relevancia de los afectos en pos de una comprensión discursivista y consensual de lo político simplemente carece de sentido. No obstante, si lo que se pretende es una discusión teórico-política productiva, lo que sí debe reconocerse es que Laclau, en particular, ha tendido a concebir los afectos como el reverso —e incluso como un “componente interno”— de las operaciones discursivas, en un esquema donde ambas dimensiones constituirían una unidad indiferenciada. Por ello, como ya hemos anunciado, desde enfoques más decididamente inscriptos en el lenguaje lacaniano se ha sugerido que la tematización laclauseana de los afectos resulta insuficiente. Este fue el caso de Žižek (1996) y de Alemán (2021b), quienes han desarrollado diversos aportes, en diálogo con la teoría hegemónica, orientados a precisar cierto carácter excedentario de los afectos respecto al registro simbólico, sin por esto acercarse a la mirada poshegemónica de Beasley-Murray.

## **5. ¿“TEORÍA DE LA IDEOLOGÍA” O INMEDIATISMO AFECTIVO? ¡SÍ, POR FAVOR!**

Žižek desarrolló los argumentos centrales de su propuesta en su canónico *El sublime objeto de la ideología* (2019). El autor esloveno toma como punto de partida

ontológico las premisas lacanianas respecto a la condición barrada tanto del sujeto (producto de su inscripción en el orden significativo) como del gran Otro (el mundo sociosimbólico). A partir de allí, propone reelaborar el clásico concepto marxista de “ideología” a partir de su anudamiento con la fórmula laciana de la fantasía ( $\$ \diamond a$ ). Esta fórmula da cuenta de que la fantasía opera como un soporte imaginario necesario para velar la falta en el Otro, es decir, como un simulacro que permite reprimir la inconsistencia estructural de todo orden simbólico mediante la oferta de un objeto que promete la realización de un goce pleno. En este sentido, el fantasma no solo dota de consistencia a una realidad agujereada, sino que supone desde el inicio una articulación entre el orden del significativo ( $\$$ ) y el orden del goce ( $a$ ), fijando el modo de satisfacción singular de cada sujeto<sup>11</sup>. En este sentido, Žižek (2019) sostendrá que el nivel fundamental de la ideología “no es el de una ilusión que enmascare el estado real de las cosas, sino el de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social” (p. 61). De modo que el sintagma “fantasía ideológica” es la declinación específica mediante la cual Žižek conjuga la dimensión discursiva (ideología) y afectiva (fantasía) constitutivas de todo proceso de identificación.

Desde estas coordenadas, el esloveno considerará que el gran aporte de Laclau y Mouffe es darle forma al concepto de “antagonismo social”, pues a través de esta categoría, lejos de reducir “toda realidad a una suerte de juego de lenguaje, el campo sociosimbólico es concebido como estructurado “en torno a una cierta imposibilidad traumática, en torno de una fisura que no puede ser simbolizada” (Žižek, 2000: 257). Empero, lo que los autores de HYES no terminarían de advertir es que el reverso necesario del antagonismo es la *fantasía social*. A saber, del mismo modo que el sujeto en su singularidad tiende a obturar el reconocimiento de la “falta en el Otro” mediante soportes fantasmáticos, esto es válido, *mutatis mutandis*, para comprender las dinámicas colectivas: la *fantasía social* es el modo ideológico elemental de llenar los vacíos de la estructura, de ocultar el “antagonismo social constitutivo” con la plenitud del goce (es decir, mediante la oferta de figuras, fantasmáticas y sintomáticas, que positivizan el antagonismo al ser señaladas como quienes impiden la realización comunitaria) (Žižek, 2000: 262).

En cierta forma, en Žižek (2019) se reitera la tesis de que el campo social se estructura en torno a dos niveles: en primer lugar, en torno a un conjunto de operaciones significantes-discursivas; en segundo lugar, a partir del “núcleo insensato y pre-ideológico del goce estructurado en la fantasía” (p. 171) que brinda fijeza a dichas construcciones significantes. Empero, las definiciones del esloveno sugieren el siguiente matiz respecto a la teoría de la hegemonía: la dimensión de la “fantasía” (categoría que, vale advertir, nunca fue incorporada por Laclau), aun si solo puede

---

<sup>11</sup> Por ello, Lacan (2009) afirmará que el fantasma constituye una “significación absoluta” (p. 776) y Miller (1983) dirá que el funcionamiento del fantasma es *axiomático*, en el sentido de que constituye una verdad indemostrable desde el cual se constituyen todas las demás verdades o falsedades para el sujeto.

presentarse articulada a lo simbólico, da cuenta de una dimensión de goce que no es considerada el mero reverso de las operaciones discursivas. O, dicho de otro modo, si bien los afectos sólo pueden advenir como resultado de la castración simbólica, no constituyen una unidad superpuesta con el significante. Más bien, en la lectura de Žižek, el goce de la fantasía se presenta de forma aporética, como aquello que es tan constitutivo como enigmáticamente excesivo respecto a la ideología. La consecuencia teórico-política más importante de esta divergencia es alejar el riesgo —tácito en la idea de “co-sustancialidad” laclauseana— de concebir la posibilidad de una conducción o “manipulación” plena de los afectos a través de mecanismos simbólicos.

Ahora bien, es fundamental señalar aquí que la “teoría de la ideología” de Žižek no se acerca a las posiciones de Beasley-Murray, como interpreta sesgadamente el autor canadiense. En primer lugar, Žižek no abona en ningún momento a definir el goce fantasmático como una intensidad inmanente que opere directamente sobre los cuerpos prescindiendo de las mediaciones del discurso. Si bien es cierto que Žižek, Beasley-Murray y Massumi coinciden en definir los afectos como “resto” excedentario respecto al discurso, la diferencia central radica en que para los autores poshegémónicos este resto constituye una fuerza que se erige, no *con*, sino *contra* el lenguaje, siempre conceptualizado como aparato de captura. Por el contrario, Žižek (2013, 2019) enfatiza, por un lado, que el nivel del goce que desborda al lenguaje no tiene necesariamente nada de emancipador, pues más bien puede constituir un modo de satisfacción en el displacer; por otro, que la ley que introduce el lenguaje no es meramente prohibitiva sino también productiva y habilitante de una escena en donde el deseo y los afectos encuentran la posibilidad de desarrollarse. Por ello, la discusión con Laclau siempre acontece en torno a los diversos matices a través de los cuales puede declinarse la relación entre discursividad y afectividad, entre ideología y fantasía, pero nunca en torno a la relación misma.

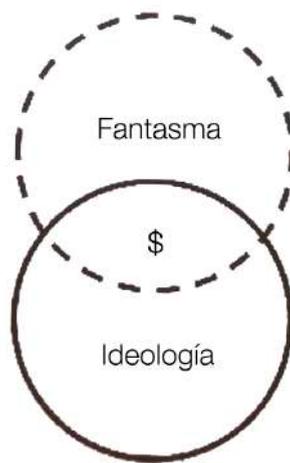
En segundo lugar, recordemos que Beasley-Murray (2010) valida la crítica zizekeana a la noción tradicional de ideología marxista e interpreta que, si el cinismo es dominante y la ideología ya no es un problema de representación falsa sino de “estructuración fantasmática inconsciente”, entonces, el esloveno estaría asumiendo el carácter “inmanente y afectivo” de la ideología (p. 170). Y si esto es así —se entusiasma Beasley-Murray (2010)— “deberíamos prescindir completamente de la propia categoría de ideología” (p.170). Sin embargo, precisamente por lo dicho anteriormente, cuando Žižek (2019) sostiene que en el mundo contemporáneo la tesis de la “falsa conciencia” no resulta operativa, no está sosteniendo en absoluto que hayamos ingresado a un mundo donde la crítica ideológica devenga obsoleta, sino su contrario: el esloveno está dando cuenta de una transformación en el funcionamiento de la ideología y advirtiendo que el cinismo supone también un fetichismo práctico que permite reproducir las relaciones de poder en la actualidad

(Roggerone, 2015). Por ello, para Žižek (2013) la crítica ideológica mantiene vigencia, no como develamiento, sino como promoción de un encuentro con el *antagonismo real reprimido*, esto es, como incitación a que los sujetos *atravesen* los núcleos de goce fantasmático que sostienen la realidad social. Así, el contrapunto con Žižek evidencia una de las paradojas centrales del discurso poshegemónico: se trata de una perspectiva que se presenta como radicalmente anti-sistémica pero que, al subestimar completamente la relevancia de lo simbólico, tiende hacia la ontologización del modo de funcionamiento del poder contemporáneo. Si el neoliberalismo tecnocrático se pretende a sí mismo posideológico, la poshegemonía, lejos de cuestionarlo, se somete a su racionalidad, le reconoce su autopercepción y aspira a generalizar su programa.

Volveremos sobre tales conclusiones, pero antes cabe discutir un último eslabón de estos debates. En una intervención reciente, Alemán (2021b) plantea un cuestionamiento a la posición de Žižek, considerando que la conformación del sintagma “fantasía ideológica” mantiene aún demasiado homologados los registros ideológico y fantasmático, produciendo una riesgosa superposición entre el registro de las identificaciones de carácter colectivo y la dimensión singular del goce<sup>12</sup>. Por ello, Alemán (2021b) plantea que la ideología y el fantasma deben ser consideradas como dos estructuras diferentes que, lejos de superponerse, se encuentran en una *relación fronteriza*, de permanente conjunción y disyunción. Ambos constituyen dos dispositivos que protegen al sujeto, “al darle la distancia que le permite estabilizarse en relación con lo *real imposible*” (p. 50). Por ideología, el autor entiende el sistema de representaciones interviniente tanto en la reproducción de las relaciones sociales de producción como en la constitución de los propios sujetos. Por ello, en el dispositivo ideológico, Alemán (2021b) ubica los clásicos “Aparatos ideológicos de Estado” señalados por Althusser (escuela, iglesia, hoy agregaríamos: medios de comunicación, redes sociales, etc.). Por su parte, en el dispositivo fantasmático, en tanto respuesta singular del sujeto al modo en que ha sido arrojado al mundo, Alemán (2021b) ubica los elementos psicoanalíticos vinculados a las condiciones del goce: “fijaciones pulsionales, identificaciones narcisistas y los mandatos del superyó” (p. 76). El autor ilustra la relación fronteriza, porosa y punteada entre ambos registros a partir del gráfico presentado a continuación. En el mismo se observa también la interpenetración entre ambos dispositivos y, en la intersección o *frontera*, determinado por ambos dispositivos, se presenta el sujeto dividido (\$).

---

<sup>12</sup> Existe una controversia terminológica en torno a la traducción del vocablo “*fantasme*” utilizado por Lacan. En el presente trabajo, utilizamos indistintamente tanto “fantasía” como “fantasma”, según cual sea el término utilizado por cada autor. Al respecto ver Sampson (1992).



Título: Ideología y fantasma

Fuente: Alemán (2021).

Junto a este esquema, Alemán afirma una determinación más fundamental del fantasma sobre la ideología. Esta primacía sería resultado de que el nivel fantasmático permite la configuración de la propia identidad a partir de algún rechazo constitutivo ignorado por el propio sujeto, de modo que allí se ponen en juego directamente las condiciones —siempre más opacas y enigmáticas— del goce pulsional. De modo que el fantasma, en tanto modo singularísimo en que cada sujeto acepta su división constitutiva, constituiría un “material latente” sobre el cual la ideología y las narraciones sociales se anudan y configuran una “elaboración secundaria” (Alemán, 2021b: 68). Sin embargo, es menester advertir que Alemán no está planteando, al estilo Beasley-Murray, un privilegio inmediateista de los afectos en detrimento del campo del discurso, por diversas razones. Por un lado, porque tanto el orden fantasmático como el ideológico constituyen condiciones estructurales de la constitución del sujeto (no hay afuera de la ideología ni del fantasma). Por otro, más importante aún, porque Alemán (2021b) afirma —al igual que Žižek y todo el campo lacaniano— que el dispositivo fantasmático implica de entrada una “extrañísima articulación heterogénea entre el campo del sentido y el campo de goce” (p. 71). En este sentido, consideramos que el eje rector de su discusión con Žižek no es tanto sugerir otro tipo de relación entre el registro significativo y el registro del goce (ambos coinciden en señalar cierto carácter excedentario de la fantasía sobre el discurso), sino en proponer otro tipo de vínculo entre el registro singular del sujeto y el campo social. Dicho de otro modo, si la categoría “fantasía ideológica” podría exigir cierta coherencia entre las identificaciones ideológicas del sujeto y sus modalidades siempre singulares de gozar; la posición de Alemán, por el contrario, enfatizaría la relación *desincronizada* que se da entre ambas instancias. Así, por ejemplo, el autor sostiene que un sujeto puede ser “feminista ideológicamente” y tener, al mismo tiempo, fantasías sexuales clasificables como “patriarcales” (Alemán, 2021b: 51). En este sentido, cabe concluir que Alemán considera a los afectos como una instancia *no-política* que es, a su vez, constitutiva de toda política.

Ahora bien, la propuesta de Alemán no impugna la teoría de la hegemonía

desarrollada por Laclau y Mouffe, sino que le añade una declinación normativa: dentro de una perspectiva posmarxista, los proyectos políticos de pretensión emancipadora deben estar advertidos respecto a que ninguna hegemonía puede (ni debe pretender) homogeneizar el registro de las singularidades fantasmáticas. Empero, más allá de este matiz, Alemán se inscribe decididamente en el sendero de la ontología laclauseana al momento de definir lo político. Deben resaltarse aquí dos aspectos. Por un lado, para el psicoanalista argentino, toda construcción política que se precie de tal supone un trabajo en el registro de la representación y el intento de establecer puntos de amarre simbólicos capaces de articular las diferencias sociales, tal como la teoría hegemónica propone (Alemán, 2016, 2019). Por otro, su diagnóstico del neoliberalismo es relativamente coincidente con las lecturas poshegemonicas, esto es, el “poder neoliberal” se definiría por la destrucción de los anclajes simbólicos y por la producción un mundo sin referencias discursivas que tiende a emplazar a los sujetos en circuitos ilimitados de goce (Alemán, 2019, Alemán y Larriera, 1996). De modo que, la diferencia crucial entre Alemán y la poshegemonía radica menos en el diagnóstico que en la apuesta política que se prescribe ante ello: si la poshegemonía acompaña acriticamente la deriva “afectivizada” y “posdiscursiva” de la vida social, para el psicoanalista, el gesto político *par excellence* implicaría lo contrario, esto es, lo político emerge en las construcciones hegemónicas (simbólico-afectivas) que restauran/habilitan la posibilidad de procesos de subjetivación críticos y generan una interrupción respecto al emplazamiento pulsional promovido por los dispositivos neoliberales.

Por todo ello, en su única alusión a la poshegemonía, Alemán (2016) sostiene que la búsqueda de un “momento poshegemonico no deja de ser una fantasía que imagina un mundo acéfalo entregado al cultivo de sus pulsiones” (p. 61). Desde estas coordenadas, la hipótesis poshegemonica puede ser leída no solo como un discurso teórico sino también como un proyecto ideológico con un importante componente fantasmático, a saber: un proyecto que afirma la inmediatez corporal de los afectos y que sugiere la entrega a un goce desregulado que —una vez eliminadas las opresivas mediaciones discursivas— permitiría acceder a una vida más auténtica. Empero, lo que este discurso forcluye es que un mundo social simbólicamente acéfalo, en las condiciones históricas actuales, no sería un mundo más libre, sino uno donde todos los sujetos quedarían aún más emplazados en la inmediatez de un goce narcisista que corroe el lazo social. En otras palabras, en la medida que la poshegemonía desacredita todas las instancias representativas y apuesta por mermar aún más los ya limitados entramados simbólicos vigentes, su lógica resulta convergente con la economía libidinal de la gubernamentalidad neoliberal que pretende combatir.

## **6. CONSIDERACIONES FINALES**

A lo largo del presente trabajo hemos intentado desarrollar un doble

movimiento, del modo más simultáneo que nos fue posible. Por un lado, procuramos situar al programa poshegemónico de Beasley-Murray y contribuir a la deconstrucción de su discurso a partir del contrapunto con el universo de la “teoría política poslacaniana”. Al mismo tiempo, este ejercicio nos ha permitido atender ciertos matices en torno a la cuestión de los afectos presentes en dicho campo.

En este camino, hemos demostrado que todo el discurso de Beasley-Murray opera sobre una serie de tergiversaciones que oscurecen, mucho más de lo que aclaran, el posible diálogo entre las distintas perspectivas. En contra de lo explícitamente desarrollado por Laclau y Mouffe, Beasley-Murray sostiene que la perspectiva hegemónica sería una teoría sobre el consenso y no sobre el conflicto político. En contra del diagnóstico abierto de Žižek, Beasley-Murray sostiene que el esloveno aceptaría la inactualidad de la crítica ideológica. Y, en contra de lo explícitamente discutido por todos ellos, Beasley-Murray afirma que no tematizarían el rol central que cumplen los afectos en la vida sociopolítica. Empero, dicho contrapunto nos resultó útil para vislumbrar que, en verdad, lo que tales autores procuran es discutir con rigor las distintas modulaciones posibles de la relación entre discursividad y afectividad intentando sortear tanto el riesgo de un “discursivismo” racionalista (que reduciría la complejidad de lo político a las lógicas del lenguaje) como el riesgo de un “afectivismo” inmediateista (que reduciría lo político al culto de un flujo pulsional asignificante). Y hemos comprobado que todos ellos llevan adelante esta tarea compartiendo un suelo paradigmático común —una comprensión ontológica bimodal (discursiva y afectiva) del campo social— tanto como presentan importantes matices específicos.

En su conjunto, esperamos haber contribuido a clarificar algunas aristas del debate contemporáneo en torno a la hibridación ontológica entre afectos y política. El lector advertirá que se trata de un debate elusivo, difícil de cernir, dado que su propio objeto, la relación entre discursividad y afectividad, incluye un pliegue enigmático que escapa a la posibilidad de una explicación absoluta a través de la teoría. Aun así, si hemos defendido que los afectos constituyen una instancia libidinal que se anuda tanto como se escurre al orden del lenguaje, podemos extraer de allí dos *conclusiones conjeturales*: 1) que los afectos constituyen un objeto inefable sobre el cual los seres hablantes solo dispondremos de una interpretación limitada y siempre desplazada; 2) que los afectos no solo son constitutivos de la política, sino que además nunca podrían ser plenamente conducidos ni manipulados por ella. Lo cual no significa que estemos impedidos de cifrar parcialmente los *efectos de los afectos* (praxis teórica) o incluso de trabajar sobre ellos (praxis política): a fin de cuentas, ese objeto imposible es aquello sobre lo cual las reflexiones teórico-políticas siempre están discurriendo y con lo cual la política siempre está lidiando.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. UNAM.
- Alemán, J. (2016). *Horizontes neoliberales de la subjetividad*. Grama.
- Alemán, J. (2019). *Capitalismo: crimen perfecto o emancipación*. Ned ediciones.
- Alemán, J. (2021a). *Izquierda Lacaniana. Textos intervenidos*. Modesto Rimba.
- Alemán, J. (2021b). *Ideología*. La página.
- Alemán, J. y Larriera, S. (1996). *Lacan: Heidegger*. Ediciones del cifrado.
- Arditi, B. (2010). Post-hegemonía: la política fuera del paradigma postmarxista habitual. En H. Cairo y J. Franzé (Comp.), *Política y cultura* (pp. 159-193), Biblioteca Nueva.
- Barros, S. (2018). Polarización y pluralismo en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau. *Latinoamérica, revista de Estudios Latinoamericanos*, 67, 15-38. <https://doi.org/10.22201/cialc.24486914e.2018.67.57079>
- Beasley-Murray, J. (2008). El afecto y la poshegemonía. *Estudios* 16, 31, 41-69.
- Beasley-Murray, J. (2010). *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*. Paidós.
- Beasley-Murray, J. (2016). “La clave del cambio social no es la ideología, sino los cuerpos, los hábitos y los afectos”. Entrevista realizada por Amador Fernández-Savater en *Políticas de la memoria*, 16, 17-20. <https://ojs.politicasdela memoria.cedinci.org/index.php/PM/article/view/57>
- Berlant, L. (2020). *El optimismo cruel*. Caja Negra.
- Biglieri, P. y Perelló, G. (2012). *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*. Grama.
- Blanco, A. y Sánchez, M. (2014). ¿Cómo pensar el afecto en la política? Aproximaciones y debates en torno a la Teoría de la Hegemonía de Ernesto Laclau. *Revista de ciencia política (Santiago)*, 34 (2), 399-415. [https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-090X2014000200003](https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-090X2014000200003)
- Blanco, A. y Sánchez, M. (2017). Hacia una teoría social lacaniana: Las relecturas contemporáneas de Jacques Lacan para un pensamiento de lo social. *Revista Miriada*; 9 (13), 171-191. <https://p3.usal.edu.ar/index.php/miriada/article/view/4092>
- Bourdieu, P. (2019). *Curso de Sociología general I*. Fondo de Cultura Económica.
- Braunstein, N. (2006). *El goce: un concepto lacaniano*. Siglo XXI.
- Cadahia, L. (2024). *La república de los cuidados: hacia una imaginación política de futuro*. Herder.
- Carassai, S. (2016). Para una crítica de la teoría política de Poshegemonía de Jon Beasley-Murray. *Políticas de la memoria*, 16, 21-26. <https://ojs.politicasdela memoria.cedinci.org/index.php/PM/article/view/73>
- Castro Orellana, R. (2022). Poshegemonía, multitud y neoliberalismo. *Res Publica*.

- Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 25(3), 361-373. <https://doi.org/10.5209/rpub.77906>
- Clough, P. y Halley, J. (eds.) (2007). *The Affective Turn*. Duke University Press.
- Day, J.F. (2005). *Gramsci is dead. Anarchist currents in the newest social movements*. Pluto Press.
- Deleuze, G. (1999). Post-scriptum sobre las sociedades de control. *Conversaciones* (pp. 277-286). Pre-textos.
- Deleuze, G. y Guatarri, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Guatarri, F. (2018). *El anti-edipo*. Capitalismo y esquizofrenia. Paidós.
- Di Tella, G. (1983). *Argentina under peron, 1973-76: The Nation's Experience with a Labour-based Government*. Nueva York. St. Martin's.
- Errejón, I. y Mouffe, C. (2016). *Construir Pueblo: hegemonía y radicalización de la democracia*. Icaria.
- Garrido A. (2022). (Pos)hegemonía y subalternidad: entre la crítica inmanente y el asedio fantasmal. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 25(3), 301-308. <https://doi.org/10.5209/rpub.84818>
- Glynos, J. y Stavrakakis, Y. (2008). Encuentros de tipo Real. Indagando los límites de la adopción de Lacan por parte de Laclau. En S. Critchley y O. Marchart (comps.). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (pp. 249-267). Fondo de cultura económica.
- Hardt, M. y Negri, T. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Debate.
- Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. El Viejo Topo.
- Lacan, J. (2009). *Escritos 2. Siglo XXI*.
- Laclau, E. (2008). Atisbando el futuro. En S. Critchley y O. Marchart (comps.). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (pp. 347-404). Fondo de cultura económica.
- Laclau, E. (2014). *La razón populista*. Fondo de Cultura económica.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2014). *Hegemonía y estrategia socialista*. Fondo de cultura Económica.
- Laleff Ilieff, R. (2021a). La reserva liberal en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau. En M.A. Rossi y E. Mancinelli (comps.), *La política y lo político: en el entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis* (pp. 143-165.). CLACSO-IIGG,
- Laleff Ilieff, R. (2021b). Hegemonía y Nudo Borromeo. El uso de los tres registros lacanianos en el pensamiento político de Ernesto Laclau. En J.A Villacañas y A. Garrido (eds.), *Republicanism, nacionalismo y populismo como formas de la política*

*contemporánea* (pp. 513- 534). Dado.

Lash, S. (2007). Power after Hegemony: Cultural studies in mutation? *Theory, Culture and Society* 23 (3), 55-78. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0263276407075956>

Losiggio, D. y Macón, C. (2017). *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*. Miño y Dávila.

Macón, C. (2013). Sentimus ergo sumus. El surgimiento del ‘giro afectivo’ y su impacto sobre la filosofía política”. En *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 2, 6, pp. 1-32. <https://rlfp.org.ar/revista/index.php/RLFP/article/view/49>

Macón, C. (2022). Filosofía feminista y giro afectivo: una respuesta ex ante. *Revista latinoamericana de filosofía*, 48 (2), 283 -303. <https://doi.org/10.36446/rf2022331>

Massumi, B. (1995). The autonomy of affect. *Cultural Critique*, 31, pp. 83-109.

Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Duke University Press.

Melo, J. y Aboy Carlés, G. (2014). La democracia radical y su tesoro perdido: un itinerario intelectual de Ernesto Laclau. *Postdata* 19 (2), 395-427. [https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/34545/CONICET\\_Digital\\_Nro.85de646c-1758-4353-9c5c-96afe82a8d7f\\_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y](https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/34545/CONICET_Digital_Nro.85de646c-1758-4353-9c5c-96afe82a8d7f_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y)

Moreiras, A. (2001). *The exhaustion of difference*. Duke University Press.

Moreiras, A. (2015) (coord.). Infrapolítica y posthegemonía. *Debats*, 128.

Moreiras, A. (2020). *Infrapolítica. Instrucciones de uso*. La oficina.

Moreiras A. (2022). El “filósofo democrático” y la posthegemonía. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 25(3), 375-390. <https://doi.org/10.5209/rpub.77011>

Mouffe, C. (2008). *En torno a lo político*. Fondo de cultura económica.

Mouffe, C. (2018). *Por un populismo de izquierda*. Siglo XXI.

Mouffe, C. (2023). *El poder de los afectos en política*. Siglo XXI.

Nunes, R. (2016). Los límites de la multitud. *Políticas de la memoria*, 16, 39-49. <https://ojs.politicasdelamemoria.cedinci.org/index.php/PM/article/view/75>

Portantiero, J. y De Ípola, E. (1988). Lo nacional popular y los populismos realmente existentes. En J.C. Rubinstein (ed.), *El estado periférico Latinoamericano* (pp. 203-213). Tercer Mundo.

Roggerone, S. (2015). Lo saben, pero lo hace. Slavoj Žižek y la persistencia de la crítica de la ideología. *Pilquen*, 18(3), 1-10. <https://revela.uncoma.edu.ar/index.php/Sociales/article/view/1399>

Sampson, A. (1992). La fantasía no es un fantasma. *Artefacto, revista de la escuela lacaniana de psicoanálisis*, 3, 189-199

- Silva, C. (2018). Los relatos contemporáneos de la hegemonía: un acercamiento a sus principales debates. *Política y Cultura*, 50, 129-148. <https://polcul.xoc.uam.mx/index.php/polcul/article/view/1359/1334>
- Solana, M. (2017). Relatos sobre el surgimiento del giro afectivo y el nuevo materialismo: ¿está agotado el giro lingüístico? *Cuadernos de filosofía*, 69, 87-103. <https://doi.org/10.34096/cf.n69.6117>
- Solana, M. (2020). Afectos y emociones: ¿una distinción útil?, *Diferencia(s)*, 1( 10), 29-40. <https://www.revista.diferencias.com.ar/index.php/diferencias/article/view/206/134>
- Starckenbaum, M. (2016). Poshegemonía. Notas sobre un debate. *Políticas de la memoria*, nº 16, pp. 27-38. [https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.7257/pr.7257.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7257/pr.7257.pdf)
- Stavrakakis, Y. (2007). *Lacan y lo político*. Prometeo.
- Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana: Psicoanálisis, teoría y política*. FCE.
- Stavrakakis, Y. (2015). Laclau Y El psicoanálisis: Una evaluación. *Pléyade*, 16, 21-31.
- Stavrakakis, Y. (2021). *El goce político: discurso, psicoanálisis y populismo*. Pluriverso
- Stavrakakis, Y. (2022). From Hegemony to Post-hegemony and Back: Estimate Trajectories. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 25(3), 409-418. <https://doi.org/10.5209/rpub.75446>
- Thoburn, N. (2007). Patterns of production: cultural studies after hegemony. *Theory, Culture and Society* 24 (3), 79-94. <http://dx.doi.org/10.1177/0263276407075959>
- Tonkonoff, S. (2021). Teoría más allá de la teoría. El movimiento posestructuralista. *Enfoques*, 33 (2), 33-58. <https://doi.org/10.56487/enfoques.v33i2.1013>
- Virno, P. (2016). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Traficantes de Sueños.
- Williams, G. (2002). *The other side of the popular. Neoliberalism and subalternity in Latin America*. Duke University Press.
- Žižek, S. (2000). Más allá del análisis del discurso. En E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (pp. 257-267). Nueva visión.
- Žižek, S. (2013). El espectro de la ideología. En S. Žižek (comp.), *Ideología: un mapa de la cuestión* (pp. 7-54). Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2019). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI.

## **SOBRE EL AUTOR**

**Agustín Rodríguez Uría**

agustinrodriguez@gmail.com

Lic. en Sociología (FSOC – UBA). Maestrando en Teoría Política y Social (FSOC – UBA). Doctorando en Cs. Sociales (FSOC – UBA). Becario doctoral del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) con asiento en área de Teoría Política del Instituto Gino Germani y miembro del Grupo de Estudios en Subjetivación y Orden Político (GEOP). Su investigación gira en torno a las relaciones entre la teoría política posfundacional y el psicoanálisis lacaniano, con especial interés en la movilización de tales gramáticas para la comprensión de los procesos de subjetivación política contemporáneos.



# LOS POPULISMOS DE DERECHA RADICAL Y LOS DISCURSOS DE ODIO. UN ANÁLISIS AFECTIVO

*Radical right-wing populisms and hate speech. An affective analysis*

**AUTOR**

**Gonzalo Ricci Cernadas**

IIGG-UBA-CONICET

**Cómo citar este artículo:**

Ricci Cernadas, G. (2024). Los populismos de derecha radical y los discursos de odio. Un análisis afectivo. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 19, 107-132.

**Artículo**

Recibido: 13/11/2024

Aprobado: 16/12/2024

## **RESUMEN**

Este trabajo buscará estudiar el afecto del odio y cómo el mismo puede ser articulado en una dimensión discursiva teniendo en cuenta las consecuencias que comporta para la convivencia democrática. Para ello, intentaremos, por un lado, mostrar las ambivalencias presentes en el marco del giro afectivo como así también explicitar la potencialidad de los populismos de derecha para promover discursos de odio.

**PALABRAS CLAVE: POPULISMO DE DERECHA; AFECTO; ODIO; DISCURSO DE ODIO.**

## **ABSTRACT**

This paper will seek to study the affection of hate and how it can be articulated in a discursive dimension, taking into account the consequences it entails for democratic coexistence. To do so, we will try, on the one hand, to show the ambivalences present in the framework of the affective turn and, on the other, to make explicit the potential of right-wing populisms to promote discourses of hate.

**KEYWORDS: RIGHT-WING POPULISM; AFFECT; HATE; HATE SPEECH.**

“No se puede contar todo lo que ocurre dentro del corazón de la violencia, las cosas que le pasan al cuerpo están más allá de las palabras, se instalan de otra manera: es como contar la putrefacción”  
(Ampuero, 2024, p. 69).

## INTRODUCCIÓN

Aunque no existe una definición unívoca sobre lo que constituyen los discursos de odio (Kennedy et al., 2020), diversos organismos internacionales, como así también instituciones nacionales como el disuelto Instituto Nacional contra la Discriminación, Xenofobia y el Racismo (2023) o la Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual (2023) convergen en sus caracterizaciones centrales. Por ello, tomaremos como base la acepción propuesta por la Organización de las Naciones Unidas, la cual entiende que son tipos de discursos por los cuales

(...) cualquier tipo de comunicación ya sea oral o escrita —o también comportamiento—, que ataca o utiliza un lenguaje peyorativo o discriminatorio en referencia a una persona o grupo en función de lo que son, en otras palabras, basándose en su religión, etnia, nacionalidad, raza, color, ascendencia, género u otras formas de identidad (Organización de las Naciones Unidas, 2024).

Esta forma de entender los discursos de odio habilita a una calificación laxa que contempla tres características: 1. se extiende a cualquier tipo de comunicación sin distinción de la manera en que sea realizada como así también el medio (incluido, desde ya, el digital), 2. enfatiza y sobredimensiona un conjunto de rasgos aleatorios (ya sea religiosos, étnicos, políticos, ideológicos, de género, etc.) presentes en un grupo social específico y 3. que implican una descalificación del individuo o grupo contra el que se dirige, ya que comporta elementos centrales peyorativos y discriminatorios<sup>1</sup>. Y, si bien, como dijimos recién, no hay un consenso monolítico referente a la definición de los discursos de odio (Torres & Taricco, 2019), sí es posible advertir que al menos en el último lustro estos se han multiplicado exponencialmente, con una porción para nada desdeñable en la esfera virtual (Cuesta & Parodi, 2024; Ipar, 2024c; Kessler, Vommaro & Paladino, 2022; Lewkowicz, 2024; Parodi, 2024; Rodríguez Rial & Morán, 2023; Saferstein, 2024), los cuales no sólo tienen consecuencias en la vida cotidiana de aquellas personas hacia los cuales se encuentran dirigidos, sino que también propician un enrarecimiento o deterioro de la calidad de la vida pública democrática (Ipar, 2022, p. 29; Ipar, E., V. Pablo, C. Micaela & Wegelin, L., 2022). Esto constituye un índice que

---

<sup>1</sup> En este sentido, nos apartamos de dos criterios que, de acuerdo a Bhikhu Parekh (2021, pp. 40-41), hacen a la definición de los discursos de odio: que el destinatario del discurso de odio sea un grupo minoritario o en una posición de desventaja social como así también el supuesto de que la gravedad de un discurso de odio depende del contexto cultural en el cual se despliega. A nuestro entender, el discurso de odio en absoluto se define por el destinatario, sino por el contenido estigmatizante y violento que implica. De manera similar, estos valores ínsitos a los discursos de odio de ninguna manera pueden volverse relativos en función de un criterio espaciotemporal.

cuestiona ciertos valores de la sociedad democrática en pro de la diversidad cultural, una resolución dialógica y racional de los asuntos comunes y el respeto de ciertos derechos humanos básicos de acuerdo a un incremento paulatino y sostenido en actitudes y comportamientos autoritarios por parte de los gobernantes y de la propia ciudadanía (Norris & Inglehart, 2019).

Los discursos de odio han sido un tópico que ha suscitado interés por parte del ámbito jurídico (Benesh, 2008; Díaz Soto, 2015) como así también sociológico (Ipar & Wegelin, 2023; Ipar, Cuesta, Wegelin, 2023a; Ipar, Cuesta, Wegelin, 2023b, 2024). En este trabajo, abordamos la problemática de los discursos de odio desde una óptica teórico-política.

## 1. ¿PASIONES, EMOCIONES, SENTIMIENTOS O AFECTOS?

Estudiar los discursos de odio desde una óptica afectiva implica ineludiblemente referirse a un marco teórico consolidado en la segunda mitad de la primera década de este milenio y denominado como giro afectivo, el cual adquirió este nombre en una publicación homónima editada por Patricia Ticineto Clough y Jean Halley: *The Affective Turn. Theorizing the Social* (2007). Sin embargo, y a pesar de la centralidad del término “afecto” de dicho giro, antes de avanzar cabe detenerse en un conjunto de términos que no deben ser tomados como sinónimos o conceptos fungibles tales como “pasión”, “emoción” o “sentimiento”. Realicemos entonces un breve análisis histórico que recupere la distinción de cada uno de ellos.

*Prima facie*, tomar a los afectos, pasiones, emociones o sentimientos como análogos sería un paso apresurado que no contempla la dimensión tanto histórica como conceptual que hace a la especificidad de cada uno. Por ende, es menester considerar si los términos aludidos encierran una diferencia específica o si es posible identificar un solapamiento conceptual de acuerdo a su utilización a lo largo de la historia. Así, sin desmerecer el papel que las emociones tuvieron en otras culturas, como por ejemplo la india (Firth-Godbehere, 2022, pp. 37-57), en la Antigua Grecia Platón (2007a, 2007b, 2007c) refería a la *pathē*, esto es, un sufrimiento que alteraba la tranquilidad del alma, mientras que el estagirita (2007a, 2007b, 2007c) indicaba que las emociones afectaban solamente a una parte del alma y que, en lugar de reprimirlas, debían ser controladas para ser utilizadas en la práctica de la retórica, es decir, en el arte de la persuasión<sup>2</sup>. A pesar de ello, es dable a destacar que en los tiempos coetáneos de Platón, otros términos que compartían la misma raíz, como el verbo *pathein*, “no conllevaba por sí mismo ninguna naturaleza afortunada o desafortunada de algo que había ‘tenido lugar’”

---

<sup>2</sup> Es imposible obviar el significado puntual que los términos mencionados recién y que aparecerán a lo largo de las siguientes páginas tenían para cada cultura y su incapacidad de traducirlos para nuestra lengua española o al inglés. Es esta una cuestión a considerar y un límite a reconocer pero que, como bien indica Kosntan, no impide que análisis comparativos en torno a lo que culturas extintas entendían por ciertas palabras pueda ser llevado a cabo con implicaciones contemporáneas (2006, pp. IX-XIII).

(Gould, 1990, p. 64). Ahora bien, dicha neutralidad no evitaba que otros términos próximos, como *pathos*, pudieran aludir tanto a acontecimientos relacionados con sufrimientos o padecimientos, esto es, con una fuerte carga valorativa peyorativa (como el actual término de uso en la lengua española “patología”), como así también a experiencias más ambiguas, esto es, eventos que, a pesar de ser tenidos como pasivos sobre un paciente, no por ello necesariamente inherían una desdicha o infelicidad (como el sustantivo “simpatía”) (Gould, 1990, p. 64). De allí que no sea ilícito extender una encadenamiento entre términos como *pathē*, *pathein*, *pathos* o *pathēmata*. Con esta misma lógica, se abre una manera de vincular este conjunto de términos de la Grecia Antigua a aquellos latinos, más próximos a nuestras actuales lenguas romances e incluso a la inglesa. Así, una forma intuitiva y aporoblemática de traducir *pathein* al latín *passio* permitiría derivar la actual “pasión” de la lengua española. Pero las traducciones y afinidades no obedecen a una racionalidad específica, sino que son producto de acciones inciertas y azarosas. Así, un estudio atento demuestra que la traducción latina de estos términos griegos operada por los romanos derivó en “*patior*”, “*pati*” y “*passus*”, con la connotación de sufrir o perseverar durante una condición, o que otro realice algo sobre uno. El latín “*passio*”, en cambio, no se utilizó como una traducción directa del griego “*pathein*” y su frecuencia de uso era extremadamente excepcional en la Roma Clásica, empezando a generalizarse su utilización en los siglos inmediatamente posteriores a la muerte de Cristo gracias a su publicación en latín, esto es, la Vulgata, de la Biblia. Es de allí que proviene el actual término español “pasión”, el cual alude a que el agente ocupa un rol de paciente que sufre una acción.

Es de la Antigua Roma, en cambio, de donde procede el actual concepto de “emoción”. Dos hipótesis son las que predominan en este aspecto. Una señala que la traducción latina del “*pathos*” griego podía aludir al sufrimiento o a la desgracia o, y aquí se encontraría la novedad, la reacción frente a una experiencia, lo cual dimana en el entendimiento común y contemporáneo de lo que se denomina como “emoción” (Konstan, 2006, p. 4; LaCourse Munteanu, 2012, p. 50). Otra hipótesis, no excluyente de la anterior, pondera que el término “emoción” se encuentra ligado al latín “*ēmovēre*”, el cual indica un movimiento, sacudida o alteración. En este sentido, la emoción era considerada, en este periodo histórico, como aquello que agitaba o perturbaba, aunque sea intermitentemente, un estado de equilibrio (Štrbáková, 2019, p. 59).

De acuerdo a Kaster, esta forma de entender a las emociones habría permanecido sin alteraciones sustanciales hasta la expansión del cristianismo en el Imperio romano y su aceptación y tolerancia como un credo a través del Edicto de Milán en el siglo IV (Kaster, 2005, p. 22). Precisamente, el cristianismo, al menos en lo que puede extraerse de las enseñanzas de Pablo de Tarso de la Biblia, implicó una concepción sincrética de las emociones a partir de sus fuentes hebreas y estoicas, en donde la primera enfatizaba la importancia de evitar el pecado para así no provocar la ira de Dios, mientras que la segunda, además de buscar la imperturbabilidad del alma (ataraxia), aspiraba a alcanzar la virtud fundada en la fe en Cristo y su capacidad para

perdonar los pecados cometidos por las personas (Firth-Godbehere, 2022, p. 82). Esta manera de entender las emociones continuará durante toda la Edad Media, en particular en el pensamiento de San Agustín de Hipona y de Santo Tomás de Aquino. El primero, reservaba el término “*passio*” para referirse a las emociones, pero no de una forma despectiva, sino positiva al habilitar que la culpa, el miedo y el duelo pudieran entenderse como pasiones que “tenemos por la debilidad de la condición humana” (2010, p. 366). Por su parte, para Santo Tomás de Aquino las pasiones designaban un tipo de percepción pasiva por la cual el alma (y también el cuerpo, en cierta medida) realizaba un tránsito hacia lo peor, motivo por el cual propugnaba una solución de corte aristotélica al postular que las pasiones moderadas pueden llegar a ser calificadas como buenas, mientras que las excesivas no (Aquino, 1997).

Hacia el siglo XVIII, se habría consolidado una división neta entre dos grandes campos: los apetitos (del orden de lo sensible y lo conflictivo) y las afecciones (del orden de lo intelectual y comunitario) (Charleton, 1701; DeJean, 1997; Dixon, 2003; Hirschman, 1997; Hutcheson, 1742). En el siglo XIX, los términos “apetitos”, “pasiones” y “afecciones” colapsaron todos en la categoría de “emociones”, según lo atestigua la obra de Thomas Brown: las emociones serían “sentimientos vívidos, que surgen inmediatamente de la consideración de los objetos, percibidos, o recordados, o imaginados, o de otras emociones anteriores” (2010, p. 161). Es en este siglo, como bien lo detalla Simons (2017), que el concepto de la emoción se difunde enormemente a lo largo de la Modernidad, siempre aludiendo a una situación de cambio, agitación o perturbación de un aspecto psíquico sin desdeñar sus consecuencias físicas. En la Modernidad tardía, por su parte, diversas teorías de las emociones se desplegarán a lo largo de décadas: la Teoría James-Lange (Dewey, 1894), que postulaban que la disposición física condicionaba las emociones; la Teoría Cannon-Bard (Cannon, 1927), que entendía que los cambios fisiológicos siguen a las emociones; y la Teoría Bifactorial de la Emoción (Schachter & Singer, 1962), que propone que las emociones provienen de la interpretación de la fisiología del propio organismo y del estado cognitivo a la vez.

En paralelo a estas exploraciones de índole fisiológicas, se populariza el término “sentimiento”, de raíz latina, “*sentire*” en caso del español y de origen alemán (“*Gefühl*”) en el de su homólogo inglés (“*feeling*”) y que se encuentra asociado al movimiento romántico por el cual alude a estados disímiles como “pensar, opinar o darse cuenta de algo” (Álvarez Rodríguez, 2002, p. 2) como así también a una condición “subjetivo difuso, que tiene siempre una tonalidad positiva o negativa” (Rojas, 1994, p. 59). Aquí es de importancia capital ceñirnos a los desarrollos lingüísticos ocurridos en la lengua inglesa, ya que el mentado giro afectivo surgió en territorios de habla anglosajona. Por eso es necesario mencionar que quien distinguió “*feeling*” de “*emotion*” fue Wilhelm Wundt en 1889 en *Grundriss der Psychologie* (1920), traducida como *Outline of Psychology* (2010) por Charles Hubbard Judd, psicólogo especializado en educación y doctorado en la Universidad de Leipzig, con la cooperación del propio Wundt, según lo indica la tercera edición revisada del libro en inglés. La relevancia para los temas que

aquí se trata es que en el original alemán, como ya fue aclarado, el término “*Gefühl*”, si bien fue traducido fielmente como “*feeling*”, el vocablo correspondiente para la “*emotion*” inglesa era el teutón “*Affekte*”, lo cual llama la atención ya que la lengua germánica guarda otros términos más afines para “*emotion*”, tales como “*Rührung*”, “*Emotion*”, “*Aufregung*” o “*Erregung*”. Cabe aclarar, entonces, que esto no sólo es notable por la difundición en la lengua inglesa una palabra como “*emotion*” que se derivaba de un original alemán distinto (“*Affekt*”, más propincuo al “afecto” español o al “*affect*” inglés), sino por la diferencia que Wundt establece entre el *Gefühl/feeling* y los *Affekt/emotion*: si el primer par refiere a un fenómeno psíquico de carácter intermitente o que alude a procesos lentos en que tienen lugar de manera regular y sistemática sin traspasar un umbral de intensidad media, el segundo binomio, además de también otorgar unidad a una sucesión de *Gefühle/feelings*, se caracteriza por tener una duración efímera pero a su vez por revestir una mayor intensidad (Wundt, 1907, pp. 169-170). Esto parece consolidar una diferencia olvidada y no tenida en cuenta por los historiadores de las emociones, por la cual el sentimiento se relaciona a sensaciones regulares, si bien no por eso permanentes o constantes, y, por oposición, la emoción lo hace a aquello que agita el ánimo de manera brusca y enérgica.

Pasiones, emociones y sentimientos han sido conceptos clave para el marco teórico en la primera década de este milenio que ha recibido el nombre de “giro afectivo”. En este breve *racconto*, hemos visto una variedad de dificultades y de complejidades que estos términos encierran. Dificultades relacionadas a lo temporal: mientras que algunos se remontan a la Antigüedad de Occidente (la pasión y la emoción), otros son de aparición más reciente (el sentimiento). Dificultades relacionadas a la geografía y la lengua: la pasión es un vocablo del griego antiguo, la emoción, latino y el sentimiento, alemán. Dificultades relacionadas a la traducción: la pasión se ha trasladado de la Antigua Grecia a la Antigua Roma y, desde allí, a las lenguas romances, mientras que el sentimiento, si bien en español comparte también una raíz latina, su equivalente en inglés, “*feeling*”, tiene su proveniencia del protogermánico “*Foljanan*”. Dificultad etimológica, en relación con el binomio *sentimiento/feeling*: aquella que debe ser considerada entre los términos anglosajones que utilizan la mayoría de las publicaciones que tratan sobre el giro afectivo y aquellas escritas en otras lenguas derivadas del latín, cada uno de las cuales (los anglosajones y las románicas) implican conceptos que, si bien son traducidos con un significado equivalente, tienen proveniencias lingüísticas que aluden a conceptos disímiles. Dificultad, por último, semasiológica: consecuencia del hecho de que las valoraciones o maneras de comprender la pasión, la emoción y el sentimiento en ocasiones se han solapado diacrónicamente.

Pero es necesario hacer notar que actualmente diversos autores caen en dos situaciones antagónicas: o bien no marcan ninguna distinción entre los términos mencionados (Ahmed, 2015, pp. 31-38; Blackman & Cromby, 2007; Bodicce, 2018a, 2018b; Broomhall, 2017, p. XXXVI; Leys, 2011; Plamper, 2015; Scheer, 2010;

Rosenwein, 2016; Rosenwein & Cristiani, 2018), o bien las distinciones resultan azarasas y subjetivamente variables sin mayor argumentación (Basch, 1988; Mouffe, 2016, p. 21, 2023, p. 52; Nathanson, 1992; Tomkins, 2008).

Ante esta ausencia de una suficiente precisión terminológica de los conceptos recién aludidos es que podemos rescatar la valía del afecto. El efecto como tal puede derivar de dos conceptos latinos muy próximos pero analíticamente diferenciables: *afección* (*affectio*) y *afecto* (*affectus*). Como bien indica Ferrater Mora (1969, p. 54), *affectio* tiene una fuerte impronta de la filosofía escolástica, la cual distinguía entre afecciones internas (provenientes de causas interiores) y afecciones externas (provenientes de causas exteriores). La afección enfatizaba el aspecto de la impresión, huella o vestigio que una influencia cualquiera producía sobre la mente y, por ende, alteraba la sensibilidad del entendimiento. Por su parte, *affectus* remarca el aspecto corporal producto de cualquier tipo de interacción entre objetos extensos (Lordon, 2013, p. 141; Misrahi, 2005, pp. 29-35; Ramond, 2007, pp. 16-20).

De cualquier manera, el término afecto sobresale por la atención sistemática y coherente que, según Gregg y Seigworth (2010) y Stenner (2011), ha recibido a partir de 1995 con la publicación de dos artículos: uno de Sedgwick y Frank (1995) y otro de Massumi (1995). Por razones de economía textual, mencionaremos brevemente lo que el filósofo canadiense entiende por afecto, reconociendo explícitamente sus deudas tanto con Spinoza como con Deleuze para precisar este término: el afecto es una categoría intensiva y, sobre todo, a pesar de encontrarse íntimamente vinculado por el cuerpo, posee una autonomía tal por la cual “escapa al confinamiento en el cuerpo particular” (Massumi, 1995, p. 96) y se vuelve un fenómeno que no puede ser percibido y que es pre-consciente y pre-individual. Continuada por distintos autores, como ser MacCormack (2004) y Thrift (2004, 2008), esta manera de entender al afecto tiene por característica esencial no sólo la recién mencionada, sino también su articulación contrapuesta a la emoción: la emoción se encuentra carente de significación, es una intensidad no consciente, anómala, indeterminada, impredecible, disruptiva de los significados convencionales, enraizada en lo corporal, en una palabra: autónoma, pero principalmente opuesta a la emoción entendida como una acción intencional y cognitiva que busca razones, creencias y significados para revestir a dichos afectos.

Así, el nacimiento de los afectos como objeto de estudio privilegiado es concomitante a la separación de estos respecto de las emociones, una distinción o brecha imposible de ser salvada, la cual no sólo es cuestionada por ser difícil de sostener por Brinkema (2014, pp. 270-271) y Wetherell (2012, pp. 65-67), sino que conlleva otro corolario destacado por Leys y que, a nuestro entender, tiene consecuencias más relevantes, las cuales se advertirán a lo largo del presente manuscrito por su impacto a la hora de entender los discursos de odio. Así, la principal problemática que trae aparejada la división entre afectos y emociones, para Leys, consiste en “que la acción y el comportamiento están determinados por disposiciones

afectivas independientes de la conciencia y del control de la mente” (Leys, 2011, p. 443), lo cual habilita a comprender que los afectos pueden ser influenciados y manipulados en un nivel por debajo del umbral del significado y la ideología a través de distintos recursos (sean retóricos, audiovisuales, publicitarios, literarios, etc.) de manera deliberada (Leys, 2011, p. 451).

## 2. EL ODIIO Y SU ARTICULACIÓN DISCURSIVA

Entendido como un tipo de juicio definido por su oposición al amor y por concernir al género de un conjunto de objetos (en lugar de involucrar solamente a casos individuales) según Aristóteles (2007c, p. 1382a), como una cosa que parece perjudicial o mala de acuerdo a Descartes (1997, p. 135), como algo presente que causa aversión definido por Hobbes (2002, p. 54) o como una disminución del poder acompañada por la idea de su causa exterior en el entender de Spinoza (2000, p. 171), el odio parecería caracterizarse por involucrar necesariamente a dos objetos o más entre los cuales aparezca un tipo de malestar, repulsión o rechazo por uno de ellos que, además, debe encontrarse presente y no ausente. Además, teniendo en cuenta la aversión que provoca dicho objeto, no carecería de fundamento afirmar que busca ser destruido.

Si seguimos la propuesta de Ramas San Miguel, el odio implica que

(...) el otro se concibe como algo inmundo, insultante, desagradable, prescindible, repugnante. El odio, así, parecería un acto de afirmación y supremacía de uno mismo, que aparece (...) como lo limpio, frente al otro, contra el que se ejerce desprecio, rechazo o violencia, que hay que ignorar, ridiculizar, humillar o, en última instancia, eliminar (Ramas San Miguel, 2024, p. 355).

El odio, según estas consideraciones puede tender no solamente a buscar menoscabar el estatuto del otro o a ubicarlo en un umbral inferior al propio, sino también obrar como la condición de posibilidad para destruir o eliminar a ese otro que es, justamente, la causa del malestar propio, tanto a través de acciones físicas de violencia como así también por medio de actitudes de rechazo, desprecio<sup>3</sup>. No obstante estas connotaciones negativas, es dable a destacar también que el odio involucra al amor que uno experimenta por aquella cosa que concibe como amenazada por lo odiado (Ahmed, 2015, p. 91)

Esto nos permite analizar con mayor detenimiento lo que el odio como afecto implica, ya que dicho odio no solamente necesita de otro para existir como tal, es decir, un objeto hacia el cual ser volcado, sino que también da cuenta de una operación menos evidente pero igualmente importante por la cual dentro del propio sujeto tiene lugar una exclusión y escisión (Hassoun, 1999, p. 11). Que la propia identidad del actor

---

<sup>3</sup> En referencia a la violencia física que los discursos de odio comportan, coincidimos con los señalamientos de Cuesta y Wegelin (2024, pp. 55-56) y Marciel Pariente (2022, p. 3) en cuanto a que dicha violencia no se deriva en forma necesaria de esos discursos, esto es, que no todo discurso de odio termina por provocar actos de agresión física en todos los casos, lo cual no obsta a que la incite o la promueva.

que odia dependa del otro grupo sobre el cual se ejerce el odio lleva a una lógica sin salida, ya que, con la destrucción del grupo odiado, la identidad del agente que odia desaparecería ipso facto en ese mismo acto de eliminación. Destruir a quien o quienes se odia llevaría, así, a la propia destrucción de quien o quienes odian. Esta es la conclusión inevitable a la cual necesariamente debe arribar el comportamiento de aquel grupo incapaz de convivir con lo ajeno: la alteridad se le aparece siempre como una amenaza, más que latente, efectiva. Es por ello que la hipótesis planteada por Étienne Balibar por la cual el odio como afecto constitutivo del lazo social, al menos en su estudio sobre el régimen afectivo de Spinoza (2011, p. 101), no puede más que fracasar ya que es incapaz de dar lugar a la heterogeneidad de la sociedad.

Es por ello que es interesante detenerse, aunque sea muy brevemente, en la tesis de Jacques Hassoun, por la cual se postula que este odio que atraviesa *tout court* a toda la sociedad también conlleva un punto de fractura del sujeto mismo. Efectivamente, para Hassoun,

(...) el odio parece el punto ciego con el cual choca el sujeto. De modo que el odio hacia el significante mismo de la diferencia se situará en el contexto de un discurso que, en nombre de la pureza, no puede pensar al otro más que en términos de duplicación, de desdoblamiento hasta el infinito de una imagen narcisista de la cual el sujeto es presa (Hassoun, 1999, p. 12).

El odio expulsa a la vez que destruye aquello que desprecia: execra y, al mismo tiempo, elimina eso que considera como contaminante. Pero quizás valga interrogarse si la propia afirmación de uno mismo como un sujeto limpio y sin faltas genera la formación de un residuo impuro que debe ser depurado. Es por ello que el acto mismo de odiar supone

(...) retirarse del lazo social (...) para suprimir mejor la diferencia, el contraste, el juego, para intentar ocupar exactamente el lugar del otro, en nombre de una cierta forma de igualdad desesperada que remite a la pura y simple especularidad: tensión para pasar a ser exactamente lo mismo que el otro (Hassoun, 1999, pp. 29-30).

Aquí se manifiesta implícita la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo (Hegel, 2010, pp. 257-271) que el propio Jacques Lacan retoma cuando sostiene que el amo se afirma en el esclavo y que, precisamente por ese motivo, “[s]i el esclavo muere, no hay nada” (Lacan, 2018, p. 349). El resultado, al fin y al cabo, es el mismo: el odio, en lugar de constituir al otro, lo que hace es conformar a uno mismo y, de la misma manera en que, al destruir al otro, uno se destruía a uno mismo, lo que en realidad está realizando es “permanentemente negar la división del sujeto, su propia división, en nombre de este Otro todopoderoso, endiosado, cuyo lugar trata de una manera irrisoria de tomar” (Hassoun, 1999, p. 31). En una forma similar se expresa Butler cuando dice que el yo emerge únicamente al negar su propia formación a partir de la dependencia y posibilidad, lo cual es un acto paradójico porque si el yo busca devenir autosuficiente lo

hace a costas de subordinar al otro (Butler, 2010, pp. 21, 23). El sujeto, el yo, en ese sentido, rechaza a aquello que odia y se vuelve hacia adentro, esto es, se blindo, se hace a sí mismo opaco y, por eso mismo, un enigma.

En este encierro propio, el sujeto no sólo se vuelve sobre sí mismo, sino que también vuelve “contra sí mismo las exigencias interiorizadas del entorno y su reparto de identidades disponibles, que no funcionan sin esa vuelta” (Ramas San Miguel, 2024, p. 361). Esto es lo que le permite a Clara Ramas San Miguel precisar otra manera de entender al odio, ya no como aborrecimiento o cualquier otra calificación peyorativa, sino como una suerte de deseo impotente, lo cual conlleva la conclusión de que “al odio lo antecede una renuncia que, para evitar que devenga decepción con uno mismo, se transmuta en rechazo de aquello que queda fuera de nosotros” (Ramas San Miguel, 2024, p. 361). Así, el odio aparecería en clave de una resignación preventiva que evita una desazón posterior.

Cabe ahora explicar cómo este afecto puede declinar en un aspecto comunicativo. Esto implica afirmar que el afecto del odio puede articularse de una manera discursiva como un acto de habla que, además, tiene repercusiones directas en el ámbito político cuando se desarrolla en la esfera pública. Con este último concepto, aludimos tanto a las teorizaciones realizadas por Hannah Arendt como Jürgen Habermas: para la primera como una esfera pública plural de aparición producto de la reunión de acciones y de discursos (Arendt, 2011, pp. 59-67), mientras que para el segundo “puede captarse ante todo como la esfera en la que las personas privadas se reúnen en calidad de público” (Habermas, 2009, p. 65) y en donde se desarrolla “un tipo específico de interacción discursiva” racional orientada a un consenso sobre el bien común (Fraser, 1999, p. 143). Siguiendo la evolución de este concepto, resulta clave no obviar la configuración de esta esfera pública en el terreno de lo digital en donde la circulación de discursos se produce con una intensidad y alcance inusitado (Parodi, Cuesta & Wegelin, 2022, p. 4)<sup>4</sup>.

A estos efectos, resulta necesario considerar las características del discurso de odio que detalla Ezequiel Ipar:

Esquemáticamente, se puede caracterizar esta modalidad de los actos de habla a partir de cinco condiciones: a) el masivo sometimiento de las funciones del lenguaje a un uso estratégico o puramente declarativo; b) la ausencia del juego y el trabajo de los desplazamientos metafóricos; c) el vaciamiento de la apertura hacia las respuestas de los otros en su dimensión ilocucionaria; d) la ritualización paródica de las pretensiones de validez típicas del discurso argumentativo; y, e) la intencionalidad de recurrir a las palabras que hieren a otros, particularmente por su situación de debilidad social (Ipar, 2024b, p. 24).

Ipar se detiene a resumir en cinco aspectos en qué consisten los discursos de odio no sólo en una faz netamente lingüística sino que también en lo que concierne a la

---

<sup>4</sup> Nuevo aspecto de la esfera pública sobre el cual el propio Habermas ha reflexionado recientemente (2023).

vida comunitaria y política en un marco de convivencia democrática y, por supuesto, a los efectos nocivos que este tipo de discursos acarrearán. Así, según el entendimiento de Ipar, los discursos de odio no son un tipo de retórica que busca la persuasión del público, como así tampoco contemplan al lenguaje como una forma de describir aspectos del mundo comúnmente pasados por alto y menos aún tienen una función expresiva que intencionalmente busca debilitar acuerdos culturales o reglas formales o informales de la vida en común, sino que

(...) estos discursos se realizan cuando logran volcar unilateralmente el lenguaje sobre la función de identificar, calificar (asignando atributos valorados negativamente) y llamar al castigo, funciones que transforman la lengua en una estructura bélica de movilización de prejuicios sociales. Los discursos de odio son esencialmente discursos identificadores: unifican, subsumen, clasifican y reconocen a sus destinatarios (Ipar, 2024b, p. 25).

En ocasiones, el odio es considerado como “una relación humana originaria” (Tatián, 2021, p. 13. Cfr. Glucksman, 2005), es decir, como un afecto intrínseco a cualquier vínculo humano. En relación a esta suposición se encuentra sumamente propinqua la presuposición de que el odio es parte de la naturaleza de las personas. Esta falacia de generalización o naturalización debe ser expuesta cabalmente ya que, si bien el odio es un afecto que cualquier individuo puede experimentar durante parte de su vida, no todos reproducen discursos de odio e, incluso entre quienes lo hacen, la disposición a hacerlo se encuentra desigualmente distribuida (Cuesta & Wegelin, 2024, p. 57). Así, comportamientos asociados con los discursos de odio tales como la intolerancia, el racismo o la xenofobia no son intrínsecamente humanos y, por ello mismo, la responsabilidad de su manifestación no se encuentra distribuida equánimamente a la largo de la sociedad, como así tampoco es parte de los comportamientos políticos ordinarios (Ipar, 2024, pp. 41-43). De esta manera, si el odio y su expresión discursiva no forma parte de la historia del ser humano como así tampoco de su vida diaria, es necesario descartar aquella otra hipótesis que lo considera como un producto que surge cuando los vínculos políticos conflictivos aumentan en intensidad. Bajo esta falacia, el discurso sería un derivado de la política cuando, en verdad, el conflicto político y los discursos de odio son sencillamente elementos separados que inclusive, en lugar de proceder del antagonismo político, lo que generan es el resultado opuesto, esto es, impiden el conflicto político democrático (Cuesta & Wegelin, 2024, p. 56).

Esta naturalización y omnipresencia del odio y de los discursos que lo promueven es una de las condiciones que permiten que la democracia se enrarezca y se configure de otra manera, más intolerante, más prejuiciosa, más excluyente, que Ipar denomina como democracia cruel (2024, pp. 40-49). Nos gustaría desarrollar las implicancias de este concepto en el siguiente apartado.

### 3. POPULISMOS: DE AFECTOS Y DE DERECHA

En este apartado quisiéramos proceder en dos tiempos. En primer lugar, precisar la forma en que entendemos al populismo y cómo se entronca con este la dimensión afectiva para, en segundo lugar, explicar nuestra concepción de un populismo de derecha.

En nuestro entender, no resulta errada la propuesta laclausiana de entender al populismo como una forma de construcción política, esto es, como una lógica política determinada en donde se articulan un conjunto de demandas disímiles de forma equivalencial, lo cual implica una división de la sociedad en dos grandes sectores (Laclau, 2015a). En este sentido, las tres características de los populismos indicadas por Casullo son acertadas: (1) en cualquier fenómeno populista confluye la figura de un líder de fuerte personalismo y centralidad, (2) el cual suscita el apoyo de un colectivo movilizado, (3) todo ello sostenido por un discurso antagónico y típicamente mítico que fragmenta en dos al campo político entre un “nosotros” (el pueblo) y un “ellos” (la élite) (2020, p. 40).

En este momento es donde es necesario reparar en un aspecto que aparece de manera novedosa en *La razón populista*, ya que se encontraba ausente en los trabajos anteriores de Laclau: los afectos. Allí, Laclau advertirá que los afectos se encuentran íntimamente emparentados con la investidura libidinal que forma parte del lazo social, lo cual implica acudir de forma necesaria a la disciplina del psicoanálisis (2015a, p. 10). Esta ligazón entre lo libidinal y lo social por medio del afecto habría sido advertida ya por Freud en su trabajo *Psicología de las masas y el análisis del yo*, el cual el mismo Laclau recupera con el objeto de reconocer que, a diferencia de pensadores como Gustave Le Bon o Gabriel Tarde, Freud había logrado advertir la dimensión afectiva del vínculo social. No obstante, ello no habría impedido que el padre del psicoanálisis haya comprendido que el líder es un componente que permite cementar la identidad del grupo social en tanto aparece como el objeto sobreinvertido por el ideal del yo de los miembros de la sociedad (Freud, 1992, pp. 109-110). Y es aquí el motivo por el cual Laclau había adelantado ya en *La razón populista* que el “ejercicio ‘freudiano’” (Laclau, 2015a, 88) no podía bastarle para explicar el populismo ya que, como señala Laleff Ilieff atinadamente, esta explicación por parte de Freud habilitaría una concepción excesivamente autónoma del líder frente al grupo, lo cual no sólo implicaría una relación entre el líder y el grupo social carente de historia, cultura, sino que, sobre todo, “sujeta al autoritarismo y a la manipulación” (Laleff Ilieff, 2024, p. 36). Es por ello que Laclau habría tenido que proceder a conceptualizar el vínculo político a partir de otra perspectiva, una a la cual Glynos y Stavrakakis (2008) Laclau le habían recomendado explorar con mayor profundidad en un artículo anterior a *La razón populista*: el pensamiento de Jacques Lacan. Como bien afirma Laleff Ilieff (2024, p. 40), acudir a Lacan le permitiría a Laclau escapar a la consecuencia manipuladora del vínculo del líder con la multitud que se insinúa en la concepción freudiana al contemplar la operación de

nominación como un acto performativo que es concomitante a la constitución de la cadena equivalencial. Si hasta aquí la dimensión de los afectos no ha emergido, esto se debe a que, para Laclau, el afecto es inescindible del lenguaje, esto es, no existe por sí solo: “El afecto no es algo que exista por sí solo, independientemente del lenguaje, sino que sólo se constituye a través de la catexia diferencial de una cadena de significación” (Laclau, 2015a, p. 143). Esto significa que el afecto es inescindible del lenguaje y, aún más, nada son salvo por la intervención de la nominación lingüística, lo cual significa que, en la jerga lacaniana, lo real es subordinado a lo simbólico en una supeditación que, como explica Laleff Ilieff (2024, p. 45), sencillamente es incompatible con la filosofía lacaniana y que obtura la propia tentativa de Laclau por encontrar un horizonte que le proporcione una salida a esta amenaza manipuladora. El riesgo de la manipulación retorna si lo real depende de lo discursivo, esto es, si los afectos se encuentran siempre a disposición de un discurso político ya que, de otra manera, esos afectos no existirían.

Ahora procedamos con la segunda cuestión concerniente al populismo articulado dentro del espectro político de derecha. En ese sentido, es digno de mencionar que la definición de Laclau del populismo muestra su punto más flaco allí donde logra su mayor virtud, puesto que, al no presuponer una determinada ideología como la esencia del populismo, lo expone a un déficit normativo que lo dejaría incapaz de poder trazar una diferenciación entre populismos de derecha o populismos de izquierda (Critchley, 2008; Ruiz Sanjuán, 2018, pp. 524-525). Sin embargo, ello no obsta para que cierto contenido pueda tener lugar en dicha articulación hegemónica que da lugar al populismo. Aunque el distingo entre clases dominadas y clases dominantes de un temprano escrito de Laclau no constituya un insumo suficiente para distinguir a los populismos de izquierda de los populismos de derecha (Laclau, 2015b, pp. 201-205), sí podemos caracterizar a este último por presentar una orientación política particular: énfasis en la identidad nacional, importancia del patriotismo, alta estima por los intereses nacionales, la creencia de que el marxismo todavía presenta graves amenazas en sus derivas culturales y la asunción de que el Estado solamente debe realizar tareas meramente administrativas (Spanakos, 2023, pp. 42-43). Pereira entiende que el populismo de derecha es un subtipo de política de masas con cierto contenido moralizante que lo distingue de otras variantes (Pereira, 2023, p. 2). También Mouffe diferencia entre los populismos de derecha y los de izquierda, atribuyéndoles a los primeros valores tales como una defensa de la soberanía nacional para proteger a un sector de la población que es identificado como una “ciudadanía nacional” que excluye a diferentes minorías y una tendencia a enfrentar a los adversarios del pueblo que no incluye un necesario rechazo al neoliberalismo, mientras que los segundos propugnan la construcción de una voluntad popular para erigir un “pueblo” contrapuesto a la “oligarquía” con el objetivo de afianzar la democracia, la libertad y la igualdad (2019, pp. 38-39). De acuerdo a las caracterizaciones recién citadas, entendemos que los populismos de derecha se definen por una combinación decisiva de miedo y resentimiento que, como destaca Souroujon (2022), permite que una

polarización afectiva tenga lugar en donde el enemigo del pueblo es identificado con las minorías sociales, una élite cultural, intelectual y política. En suma, el populismo en su vertiente de derecha se hace cargo de las demandas de desigualdad y exclusión de cierto sector de la población e incluso las promueve.

Con estas explicaciones vertidas a cuentas del populismo, querríamos dar un paso más y estudiar si existe una relación, sea necesaria, sea contingente, entre el populismo y los discursos de odio. Si seguimos las explicaciones de Marciel Pariente, pueden advertirse tres formas discursivas que se encuentran emparentadas con la lógica populista: un discurso agonista, un discurso solidario y un discurso movilizador. El primer tipo de discurso se caracteriza por un conjunto de expresiones que coadyuvan a delinear una frontera en la sociedad que hace enfrentar adversarialmente, mas no antagónicamente, a un “nosotros” identificado con el pueblo frente a un “ellos” encarnado en la élite. Así, en el discurso agonista, la identidad del pueblo se constituye por todos aquellos rasgos o cualidades que no comparten con la élite. En el segundo tipo de discurso, esta frontera interna se construye no de acuerdo a aquellos rasgos que el pueblo no comparte con la élite, sino por aquellas cualidades que identifican a los miembros del pueblo. El último tipo de discurso, el movilizador, mantiene al pueblo activo políticamente con el objeto de contribuir al apoyo de sus líderes y de enfrentarse a la élite. Estos tres tipos de discursos, aunque pueden distinguirse analíticamente, no son necesariamente excluyentes en la práctica, motivo por el cual Marciel Pariente puede afirmar lo siguiente: “Si el discurso agonista crea la frontera interna, y si el discurso solidario crea pueblo, el discurso movilizador es el que pone al pueblo en movimiento” (2022, p. 7).

En nuestro entender, suscribimos a la tesis de Marciel Pariente que sostiene que los conceptos de populismo y de discursos de odio no se encuentran contenidos entre sí, esto es, que no existe una relación de necesidad entre ambos, ni de que el discurso de odio derive en populismo ni de que, especialmente, el populismo dimanen en discurso de odio. Pero asimismo es interesante destacar que el discurso agonista, generalizado dentro de los populismos, puede decantar o indirectamente promover ciertos discursos que tiendan a alimentar esa manera de comunicarse que en el presente trabajo denominamos como discursos de odio (Marciel Pariente, 2022, pp. 7-9). Ahora bien, creemos que es necesario agregar que la aparición y el favorecimiento del desarrollo de discursos de odio encuentra un suelo más propicio dentro de aquellos populismos de derecha que de los de izquierda dados los contenidos normativos que los primeros implican. A pesar de la particularidad de cada caso, los populismos de derecha comparten un grupo de valores comunes signados por el nativismo y el nacionalismo, imaginarios políticos que identifican como oponentes a minorías étnicas, religiosas, lingüísticas, entre otras y buscan elaborar una agenda de temáticas excluyente (Fejós & Zentai, 2021, p. 6). Así, si bien no acordamos con aquellas interpretaciones que afirman que los populismos de derecha aspiran a fundar una etnocracia, esto es, un Estado en el que la ciudadanía tenga por esencia una única

etnia (Mudde, 2021), sí encontramos que estos favorecen e incitan ciertos valores en pro de la identidad, la exclusión, el nacionalismo, el negacionismo y el patriarcalismo (Mudde, 2000, pp. 169-176; Wodak, 2015, 2020), lo cual ha dado y da lugar a que se generen discursos de odio que circulen irrestrictamente dentro de la sociedad (Bavili, 2022; González-Aguilar, Segado-Boj & Makhortykh, 2023; Hernández Calderón, 2024; Hogan & Haltinner, 2015; Matsunaga, 2024; Pradel, 2024).

Todas estas características de los populismos de derecha, entonces, confluyen a que la formación de discursos de odio discurra sin mayores óbices y conlleven un deterioro de la vida democrática, algo que, como adelantamos hacia el final del apartado anterior, Ipar ha llamado como democracia cruel. Este noble concepto no ha sido formulado ex nihilo, sino que el propio investigador (Ipar, 2024a, pp. 233-239) ha realizado un repaso por un conjunto de conceptos que también buscan dar cuenta del debilitamiento de la vida y del sistema democrático: la posdemocracia (Crouch, 2004), la democracia iliberal (Sajó, Uitz & Holmes, 2022) o las reglas implícitas del juego democrático (Levitsky & Ziblatt, 2023)<sup>5</sup>. Todos estos conceptos aluden a una declinación del régimen político democrático en el cual una serie de rasgos se normalizan en la vida política: un asedio autoritario que se plasma en discursos de odio que justifican la violencia y que son considerados como banales y carecen de importancia para las instituciones estatales, una naturalización de las pasiones por las cuales se justifican los afectos y comportamientos discriminatorios de los individuos, una monopolización del discurso público por parte de gobiernos de corte autoritario motorizados por el odio y la crítica sustancial al principio de igualdad formal para presentar en su lugar un principio de desigualdad que representaría el verdadero interés de la ciudadanía (Ipar, 2024b, pp. 40-45). Pero es también necesario insistir en otra faceta que no sea únicamente la destructiva de cultura y la institucionalidad democrática, sino que tenga algo que decir en un sentido propositivo. Ahí es donde, precisamente, entra en juego la democracia cruel como herramienta heurística para aproximarnos a estos acontecimientos políticos y que Ipar sistematiza en cuatro rasgos básicos:

a) redireccionamiento discriminatorio de las políticas públicas; b) deterioro de los derechos individuales orientado por motivaciones ideológicas; c) transformación en el modelo de ciudadanía, que comienza a alentar —directa o indirectamente— la idealización de prácticas y discursos crueles; d) desgaste de la cultura política democrática asediada por la polarización excluyente y la oficialización de los discursos de odio (Ipar, 2024, pp. 246-247).

Eso afirmativo, es decir, aquello que se promueve son, entonces, los comportamientos de intolerancia y de odio que minan la base misma de una convivencia democrática.

---

<sup>5</sup> Podríamos sumar también otros conceptos acuñados por diversos especialistas para explicar estos fenómenos políticos recientes: el fin de la democracia de los partidos (Mair, 2015), la democracia representativa desfigurada (Urbinati, 2020) o el fin de la democracia (Runciman, 2019).

## CONCLUSIÓN

Repasemos, pues, lo que hemos vertido en el presente manuscrito para luego, brevemente, postular una manera más adecuada del tratamiento de los afectos a nuestro criterio.

En el primer apartado nos hemos detenido en las distintas terminologías a las que los estudios que se encuadran dentro del giro afectivo refieren, en ocasiones de manera indistinta o haciendo una distinción sumamente discrecional entre ellos. Así, es como las emociones, los sentimientos, las pasiones y los afectos aparecen entremezclados en la mayoría de ese corpus, en donde cada concepto tiene una sedimentación sumamente densa en función de su devenir histórico y que incluso trasciende a nuestro propio idioma, ya que el giro afectivo tiene sus coordenadas geográficas y lingüísticas en los países anglófonos, lo cual supone una dimensión de dificultad todavía mayor. Frente a esta densa trama, nos hemos decantado por referirnos a los afectos únicamente, no sin obviar el aporte pionero realizado por Massumi en su diferenciación entre emociones y afectos.

En un segundo apartado nos hemos abocado a analizar el afecto del odio, cómo se despliega en un sentido subjetivo y social, para proceder a esquematizar cómo puede articularse en una lógica discursiva. Así es como nos referimos a los discursos de odio, recuperando distintos estudios sobre el mismo en clave de actos del habla y señalando las consecuencias que el mismo comporta en términos de discriminación e intolerancia.

Finalmente, en última instancia, hemos querido trazar una relación, aunque no de carácter necesario, sí altamente potencial entre los mentados discursos de odio y aquello que hemos desarrollado en esa tercera sección final referida a los populismos de derecha. Estos populismos de derecha, como se ha estudiado oportunamente, tienen un vínculo extremadamente estrecho e íntimo con los discursos de odio a la hora de articular su lógica política, principalmente en la configuración de un campo social que la divide en un “nosotros” separado de un “ellos” en donde este último término, en lugar de aludir a las élites, designa a distintas minorías sociales.

Lo que este trabajo ha querido demostrar es que tanto la concepción del afecto como un campo autónomo (Massumi) como así también algo mediado por y subordinado a lo discursivo (Laclau) decantan en un mismo sentido: en la capacidad en que los afectos puedan ser manipulados subliminalmente o por la investidura libidinal y nominal en un líder. Autonomía y subordinación, aquellos dos polos que parecieran ser diametralmente opuestos, chocan con un mismo escollo manipulatorio y que se presta a su instrumentalización.

En este sentido, una manera más sólida de entender a los afectos podría llevarse a cabo a partir de la noción de lo transindividual, la cual Balibar recupera de Spinoza y de Simondon (Balibar, 2009, 2021, 2023). Esta transindividualidad afectiva permitiría

concebir a los afectos no como algo que pueda ser pasible de ser manejado o influenciado o, al menos, no únicamente en ese registro, ya que la transindividualidad, sin dejar de enfatizar el momento jerárquico o hegemónico en los que los afectos pueden configurarse dentro de una sociedad, no deja de soslayar su carácter inherentemente relacional. Esto es, contemplar a los afectos no solamente como algo que tiene lugar en la relación entre dos individuos o más, sino también conceptualizarlos como un “entre”, como algo que se despliega en esos intersticios siempre dinámicos y fluidos que caracterizan a la sociedad y a los individuos que la integran.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín, S. (2010). *La ciudad de Dios*. Tecnos.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Álvarez Rodríguez, J. (2002). Análisis descriptivo de los valores sentimiento y emoción en la formación de profesores de la Universidad de Granada. *Profesorado, revista de currículum y formación del profesorado*, 6(1-2), 1-13.
- Ampuero, M. F. (2024). *Visceral*. Páginas de Espuma.
- Aquino, S. T. de (1997). *Suma de teología. II. Parte I-II*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Arendt, H. (2011). *La condición humana*. Paidós.
- Aristóteles (2007a). Acerca del alma. En *Ética* (pp. 331-451). Gredos.
- Aristóteles (2007b). *Metafísica*. Gredos.
- Aristóteles (2007c). *Retórica*. Gredos.
- Balibar, É. (2009). *Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad*. Brujas.
- Balibar, É. (2011). Spinoza y la política. Prometeo.
- Balibar, É. (2021). Filosofías de lo transindividual: Spinoza, Marx, Freud. En *Spinoza político. Lo transindividual* (pp. 103-155). Gedisa.
- Balibar, É. (2023). Sobre la política freudiana: la masa como formación inconsciente transindividual. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, (23), 209-223.
- Basch, M. F. (1988). *Understanding Psychotherapy: The Science Behind the Art*. Basic Books.
- Bavili, N. (2022). Hate Speech Acts in Populist Rhetoric. *European Journal of Humanities and Social Sciences*, 2(2), 92-96.
- Benesh, S. (2008). Vile Crime or Inalienable Right: Defining Incitement to Genocide. *Virginia Journal of International Law*, 48(3), 485-528.
- Blackman, L. & Cromby, J. (2007). Affect and Feeling. *International Journal of Critical Psychology*, (21), 5-22.
- Bodicce, R. & Smith, M. (2020). *Emotion, Sense, Experience*. Cambridge University Press.
- Bodicce, R. (2018a). *A History of Feelings*. Reaktion Books.
- Bodicce, R. (2018b). *The History of Emotions*. Manchester University Press.
- Brinkema, E. (2014). *The Forms of the Affects*. Duke University Press.
- Broomhall, S. (2017). Introduction. En S. Broomhall (ed.), *Early Modern Emotions. An Introduction* (pp. XXXVI-XXXVIII). Routledge.
- Butler, J. (2010). Mecanismos psíquicos del poder. Cátedra.
- Caletti, S. (2019). Ariadna. Para una teoría de la comunicación. UNQUI.
- Cannon, W. B. (1927). The James-Lange Theory of Emotions: A Critical Examination

and an Alternative Theory. *The American Journal of Psychology*, 39(1/4), 106-124.

Charleton, W. (1701). *A Natural History of the Passions*. R. Wellington.

Critchley, S. (2008). ¿Hay un déficit normativo en la teoría de la hegemonía? En S. Critchley & O. Marchart (comps.), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (pp. 145-155). Fondo de Cultura Económica.

Crouch, C. (2004). *Posdemocracia*. Taurus.

Cuesta, M. & Parodi, R. (2024). Intoxicados: ¿qué hacer ante los discursos de odio? En E. Ipar, M. Cuesta & L. Wegelin (eds.), *Discursos de odio. Una alarma para la vida democrática* (pp. 109-116). UNSam Edita.

Cuesta, M. & Wegelin, L. (2024). Las condiciones de la crítica en la conversación pública hoy. En E. Ipar, M. Cuesta & L. Wegelin (eds.), *Discursos de odio. Una alarma para la vida democrática* (pp. 51-60). UNSam Edita.

Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual. (2023). *El rol de los medios en la prevención de los discursos de odio*. Defensoría del Público.

DeJean, J. (1997). *Ancients against Moderns: Culture Wars and the Making of a fin de siècle*. University of Chicago Press.

Descartes, R. (1997). Las pasiones del alma. Tecnos.

Dewey, J. (1894). The Theory of Emotion: I: Emotional Attitudes. *Psychological Review*, 1(6), 553-569.

Díaz Soto, J. M. (2015). Una aproximación al concepto de discurso del odio. *Revista Derecho del Estado*, (34), 77-101.

Dixon, T. (2003). *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge University Press.

Dixon, T. (2012). "Emotion": The History of a Keyword in Crisis. *Emotion Review*, 4(4), 338-344.

Fejós, A. & Zentai, V. (eds.) (2021). *Anti-Gender Hate Speech in Populist Right-Wing Social Media Communication*. GENHA project.

Ferrater Mora, J. (1969). *Diccionario de filosofía. Tomo I. A-K*. Editorial Sudamericana.

Firth-Godbehere, R. (2022). Homo emoticus. *La historia de la Humanidad contada a través de las emociones*. Salamanca.

Fraser, N. (1999). Repensando la esfera pública: Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente. *Ecuador Debate*, (46), 139-173.

Freud, S. (1992). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Volumen 18 (1920-22). Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras* (pp. 63-136). Amorrortu.

Glucksmann, A. (2005). *El discurso del odio*. Taurus.

Glynos, J. & Stavrakakis, Y. (2008). Encuentros del tipo real. Indagando los límites de la adopción de Lacan por parte de Laclau. En S. Critchley & O. Marchart (comps.), *Laclau*.

- Aproximaciones críticas a su obra* (pp. 249-267). Fondo de Cultura Económica.
- González-Aguilar, J. M., Segado-Boj, F. & Makhortykh, M. (2023). Populist Right Parties on TikTok: Spectacularization, Personalization, and Hate Speech. *Media and Communication*, 11(2), 232-240.
- Gould, T. (1990). *The Ancient Quarrel between Poetry and Philosophy*. Princeton University Press.
- Gregg, M. & Seigworth, G. (2010). *The Affect Theory Reader*. Duke University Press.
- Habermas, J. & Rawls, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós.
- Habermas, J. (2009). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Gustavo Gili.
- Habermas, J. (2023). *A New Structural Transformation of the Public Sphere and Deliberative Politics*. Polity.
- Hassoun, J. (1999). *El objeto oscuro del odio*. Catálogos.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Abada.
- Hernández Calderón, G. (2024). Trans rights targeted during the rise of right-wing populism in Argentina. Queerness in check: Right-wing populism undermines LGBTQIA+ rights. *Opeb Global Rights*, <https://www.openglobalrights.org/trans-rights-targeted-rise-right-wing-populism-argentina/>.
- Hirschman, A. (1997). *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*. Princeton University Press.
- Hobbes, T. (2002). *Leviatán*. Alianza.
- Hogan, J. & Haltinner, K. (2015). Floods, Invaders, and Parasites: Immigration Threat Narratives and Right-Wing Populism in the USA, UK and Australia. *Journal of Intercultural Studies*, 36(5), 520-543.
- Hutcheson, F. (1742). *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*. Ward.
- Instituto Nacional contra la Discriminación, Xenofobia y el Racismo. (2023). *Una aproximación a los discursos de odio: antecedentes de investigación y debates teóricos*. S.n.
- Ipar, E. & Wegelin, L. (2023). ¿Crisis de la democracia o crisis del capitalismo? *Jacobin América Latina*. <https://jacobinlat.com/2023/05/tesis-de-la-democracia-crisis-del-capitalismo/>
- Ipar, E. (2022). Los DDO y los prejuicios sociales en la Argentina contemporánea. En E. Ipar, M. Cuesta & L. Wegelin (comps.), *Desafíos de la democracia argentina en la pospandemia. Discursos de odio, prejuicios sociales y problemas de legitimación democrática* (pp. 28-32). UNSam edita.
- Ipar, E. (2024a). Las derechas radicales y las políticas de la crueldad. En A. Grimson (coord.), *Desquiciados. Los vertiginosos cambios que impulsa la extrema derecha* (pp. 233-252). Siglo XXI.

- Ipar, E. (2024b). Los nudos ideológicos de la democracia y el diagnóstico de la época. En E. Ipar, M. Cuesta & L. Wegelin (eds.), *Discursos de odio. Una alarma para la vida democrática* (pp. 23-49). UNSam Edita.
- Ipar, E. (2024c). Política y redes: hate news. En E. Ipar, M. Cuesta & L. Wegelin (eds.), *Discursos de odio. Una alarma para la vida democrática* (pp. 101-108). UNSam Edita.
- Ipar, E., Cuesta, M. & Wegelin, L. (2023a). Introducción. En E. Ipar, M. Cuesta & L. Wegelin (eds.), *Democracia. Dilemas y desafíos* (pp. 3-8). Secretaría de Derechos Humanos del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación.
- Ipar, E., Cuesta, M. & Wegelin, L. (2023b). Sufrimiento y normatividad: para una teoría crítica de los discursos de odio contemporáneos. En E. Ipar, M. Cuesta & L. Wegelin (eds.), *Democracia. Dilemas y desafíos* (pp. 39-48). Secretaría de Derechos Humanos del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación.
- Ipar, E., Cuesta, M. & Wegelin, L. (2024). *Discursos de odio. Una alarma para la vida democrática*. UNSam Edita.
- Ipar, E., Villarreal, P., Cuesta, M. & Wegelin, L. (2022). Dilemas de la esfera pública digital: discursos de odio y articulaciones político-ideológicas en Argentina. *América Latina Hoy*, 91(8), 93-114.
- Kaster, R. A. (2005). *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*. Oxford University Press.
- Kennedy, C. J., Bacon, G., Sahn, A. & von Vacano, C. (2020). Constructing interval variables via faceted Rasch measurement and multitask deep learning: a hate speech application. *ArXiv*, <https://doi.org/10.48550/arXiv.2009.10277>.
- Kessler, G., Vommaro, G. & Paladino, M. (2022). Antipopulistas reaccionarios en el espacio público digital. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, 40(120), 651-692.
- Konstan, D. (2006). *The emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and classical literature*. University of Toronto Press.
- Lacan, J. (2018). *Seminario 16 – De otro al otro*. Paidós.
- Laclau, E. (2015a). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2015b). *Hacia una teoría del populismo. En Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo* (pp. 165-233). Siglo XXI.
- LaCourse Munteanu, D. (2012). *Tragic Pathos. Pity and Fear in Greek Philosophy and Tragedy*. Cambridge University Press.
- Laleff Ilieff, R. (2024). La teoría del afecto de Ernesto Laclau. En G. Ferrás & R. Laleff Ilieff (comps.), *Yrigoyen, entre la democracia y el populismo. Interpretaciones de una experiencia política* (pp. 27-55). Eudeba.
- Levitsky, S. & Ziblatt, D. (2023). *Cómo mueren las democracias. Lo que la historia revela sobre nuestro futuro*. Planeta.
- Lewkowicz, L. (2024). La cosmovisión de los sujetos digitales. En E. Ipar, M. Cuesta & L.

- Wegelin (eds.), *Discursos de odio. Una alarma para la vida democrática* (pp. 199-216). UNSam Edita.
- Leys, R. (2011). The Turn to Affect: A Critique. *Critical Inquiry*, (37), 434-472.
- London, F. (2013). *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*. Éditions du Seuil.
- MacCormack, P. (2004). Parabolic Philosophies Analogue and Affect. *Theory, Culture & Society*, 21(6), 179-187.
- Mair, P. (2015). *Gobernando el vacío. La banalización de la democracia occidental*. Alianza.
- Marciel Pariente, R. (2022). Populismo y discursos del odio: un matrimonio evitable (en teoría). *ISEGORÍA. Revista de Filosofía moral y política*, (67), 1-11.
- Massumi, B. (1995). The Autonomy of Affect. *Cultural Critique*, (31), 83-109.
- Matsunaga, M. (2024). Are right-wing populists more likely to justify political violence? *European Journal of Political Research*, 1-15.
- Misrahi, R. (2005). *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*. Les empêcheurs de penser en rond.
- Mouffe, C. (2016). *Política y pasiones: el papel de los afectos en la política agonista*. Editorial de la Universidad de Valparaíso.
- Mouffe, C. (2019). *Por un populismo de izquierda*. Siglo XXI.
- Mouffe, C. (2023). *El poder de los afectos en la política. Hacia una revolución democrática y verde*. Siglo XXI.
- Mudde, C. (2000). *The ideology of the extreme right*. Manchester University Press.
- Mudde, C. (2021). *La ultraderecha hoy*. Paidós.
- Nathanson, D. L. (1992). *Shame and Pride: Affect, Sex, and the Birth of the Self*. Norton.
- Norris, P. & Inglehart, R. (2019). *Cultural Backlash. Trump, Brexit, and Authoritarian populism*. Cambridge University Press.
- Organización de las Naciones Unidas. (2024). *¿Qué es el discurso de odio?* <https://www.un.org/es/hate-speech/understanding-hate-speech/what-is-hate-speech>
- Parekh, B. (2012). Is There a Case for Banning Hate Speech? En Michael Herz & Peter Molnar (eds), *The Content and Context of Hate Speech: Rethinking Regulation and Responses* (pp. 37-56). Cambridge University Press.
- Parodi, R. (2024). ¿De qué está hecha una bala? Redes sociales y discursos de odio. En E. Ipar, M. Cuesta & L. Wegelin (eds.), *Discursos de odio. Una alarma para la vida democrática* (pp. 265-173). UNSam Edita.
- Parodi, R., Cuesta, M. & Wegelin, L. (2022). Problematizar los discursos de odio: democracia, redes sociales y esfera pública. *Tram[p]as de la Comunicación y la Cultura*, (87), 1-31.
- Pereira, A. W. (2023). Introduction. En A. W. Pereira (ed.), *Right-Wing Populism in Latin*

- America and Beyond* (pp. 1-12). Routledge.
- Plamper, J. (2012). *The History of Emotions. An Introduction*. Oxford University Press.
- Platón (2007a). Fedro. En *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (pp. 287-409). Gredos.
- Platón (2007b). Fedón. En *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (pp. 7-141). Gredos.
- Platón (2007c). República. En *Diálogos IV*. Gredos.
- Pradel, F. (2024). Influence of hate speech about refugees in search algorithms on political attitudes: An online experiment. *New Media & Society*, 1-26.
- Ramas San Miguel, C. (2024). Odio. En A. Gómez Ramos y G. Velasco Arias (eds.), *Atlas político de emociones* (pp. 353-362). Trotta.
- Ramond, C. (2007). *Dictionnaire Spinoza*. Ellipses.
- Rodríguez Rial, G. & Morán, S. (2023). La libertad en el ciberespacio: querellas políticas e intelectuales en el contexto del covid-19. *Cuadernos del Sur*, (51), 13-40.
- Rojas, E. (1994). *La conquista de la voluntad*. Temas de Hoy.
- Rosenwein, B. H. & Cristiani, R. (2018). *What is the History of Emotions?* Polity.
- Rosenwein, B. H. (2016). *Generations of Feeling. A History of Emotions, 600-1700*. Cambridge University Press.
- Ruiz Sanjuán, C. (2018). Socialismo y liberalismo en la teoría del populismo de Laclau. En J. L. Villacañas Berlanga & C. Ruiz Sanjuán (eds.), *Populismo versus republicanismo. Genealogía, historia, crítica* (pp. 521-539). Biblioteca Nueva.
- Runcimnan, D. (2019). *Así termina la democracia*. Paidós.
- Saferstein, E. (2024). Entre libros y redes: la “batalla cultural” de la derecha radicalizada. En P. Senán (coord.), *Están entre nosotros. ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* (pp. 123-162). Siglo XXI.
- Sajó, A., Uitz, R. & Holmes, S. (2022). *Routledge Handbook of Illiberalism*. Routledge.
- Schachter, S. & Singer, J. (1962). Cognitive, Social, and Physiological Determinants of Emotional State. *Psychological Review*, 69(5), 379-399.
- Scheer, M. (2010). Are emotions a kind of practice (and is that what makes them have a history)? A Bourdieuan approach to understanding emotion. *History and Theory*, 51(2), 193-220.
- Sedgwick, E. & Frank, A. (1995). Shame in the cybernetic fold: Reading Silvan Tomkins. *Critical Inquiry*, 21(2), 496-522.
- Souroujon, G. (2022). La venganza de los incorrectos. La derecha radical populista y la política del resentimiento. *Revista Stultifera*, 5(2), 101-123.
- Spanakos, A. (2023). Popular sovereignty, institutionality, and the dilemmas of democratizing democracy. En A. W. Pereira (ed.), *Right-Wing Populism in Latin America and Beyond* (pp. 34-49). Routledge.
- Spinoza, B. (2000). *Ética*. Trotta.
- Stenner, P. (2011). *Reflections on the so called “affective turn”*. Conferencia presentada

en el V Congreso Internacional de Psicología Social. Puebla.

Štrbáková, R. (2019). Historia de la palabra emoción en perspectiva comparada (español, francés, italiano, inglés). *Philologia*, XXIX(1, 22), 55-80.

Tatián, D. (2021). *El odio*. Universidad Nacional de General Sarmiento.

Thrift, N. (2004). *Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect*. Geografiska Annaler: Series B, Human Geography, 86(1), 57-78.

Thrift, N. (2008). *Non-representational theory: space, politics, affect*. Routledge.

Tomkins, S. S. (2008). *Affect Imagery Consciousness: The Complete Edition. Book One: Volume I & Volume II*. Springer Publishing Company.

Torres, N. & Taricco, V. (2019). *Los discursos de odio como amenaza a los derechos humanos*. Centro de Estudios en Libertad de Expresión y Acceso a la Información, Universidad de Palermo, 1-24.

Trigg, S. (2017). Affect theory. En S. Broomhall (ed.), *Early Modern Emotions. An Introduction* (pp. 10-13). Routledge.

Urbinati, N. (2020). *Yo, el pueblo. Cómo el populismo transforma la democracia*. Grano de Sal.

Wetherell, M. (2012). *Affect and Emotion. A New Social Science Understanding*. SAGE Publications.

Wodak, R. (2015). *The Politics of Fear. What Right-Wing Populist Discourses Mean*. SAGE Publications.

Wodak, R. (2020). *The Politics of Fear: The Shameless Normalization of Far-Right Discourse*. SAGE Publications.

Wundt, W. (1907). *Outline of Psychology*. Engelmann.

Wundt, W. (1920). *Grundriss der Psychologie*. Engelmann.

## **SOBRE EL AUTOR**

**Gonzalo Ricci Cernadas**

gocernadas@gmail.com

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becario Postdoctoral del CONICET. Jefe de Trabajos Prácticos y Ayudante de Primera en la Carrera de Ciencia Política de la UBA. Sus investigaciones giran en torno a la actualidad de la relación entre el miedo, la superstición y la política desde Baruch Spinoza y Thomas Hobbes, con una mirada centrada en la teoría política. Es autor del libro *La multitud en Spinoza* (2022) y *La República de Spinoza. Ciudadanía, instituciones y libertad* (2023).





# INTENSAMENTE: AFECTOS, SUBJETIVACIÓN Y ÁGORA DIGITAL

*Intensely: Affect, subjectivation and digital  
agora*

**AUTOR**

**Gonzalo Manzullo**  
IIGG-UBA-CONICET

**Cómo citar este artículo:**

Mazullo, G. (2024). Intensamente: Afectos, subjetivación y  
ágora digital. *Diferencia(s). Revista de teoría social  
contemporánea*, 19, 133-152.

**Artículo**

Recibido: 09/11/2024  
Aprobado: 10/12/2024

## RESUMEN

En este escrito pretendemos tender una ojeada exploratoria y crítica en torno a qué pueden decirnos, pero también qué límites alcanzan, algunas reflexiones propias del giro afectivo para indagar sobre la constitución de identidades políticas, la subjetivación y la acción social en las plataformas digitales —entendidas a este respecto como un ágora virtual. Nos interesa pensar claros y oscuros que podemos enfrentar a la hora de poner en juego algunas de esas perspectivas en el marco de las sociedades informacionales, mediadas por la disrupción técnica digital, que habitamos actualmente: marcadas precisamente por la relevancia de los afectos en un marco incorpóreo, virtual y muchas veces anónimo, caracterizado también por una cierta primacía de la imagen. Precisamente porque un abanico de abordajes teóricos señala allí los efectos de una hiperbolizada interacción que se destaca por la emocionalidad, la producción de subjetividades hipersensibilizadas, la retribalización de las relaciones y de los valores sociales, la polarización afectiva y la hipermoralización del adversario como elementos relevantes especialmente en lo atinente a la disputa política, la convivencia democrática y la dinámica agonística. Normatividad, autonomía, opacidad, espontaneidad y manipulación asoman así como nudos problemáticos para la reflexión al respecto de los afectos hoy.

**PALABRAS CLAVE: AFECTOS; SUBJETIVACIÓN; ÁGORA DIGITAL.**

## ABSTRACT

In this paper we intend to take an exploratory and critical look about what some reflections of the affective turn can tell us, but also what limits they reach, in order to investigate the constitution of political identities, subjectivation and social action in digital platforms —understood in this regard as a virtual agora. We aim to think about the light and dark that we may face when putting into play some of these perspectives in the framework of informational societies, mediated by the digital technical disruption that we currently inhabit, marked precisely by the relevance of affects in a disembodied, virtual and often anonymous framework, also characterized by a certain primacy of the image. Mainly because a range of theoretical approaches point out there the effects of a hyperbolized interaction that stands out for its emotionality, the production of hypersensitized subjectivities, the retribalization of relationships and social values, the affective polarization and the hypermoralization of the adversary as relevant elements, especially with regard to political dispute, democratic coexistence and agonistic dynamics. Normativity, autonomy, opacity, spontaneity and manipulation appear as problematic knots for reflection on affection today.

**KEYWORDS: AFFECTS; SUBJECTIVATION; DIGITAL AGORA.**

## INTRODUCCIÓN

**S**i el rol de los afectos, emociones, sentimientos o pasiones en la disputa y dinámica de la arena política no tiene por qué resultar un tópico novedoso, ya que es posible encontrar reflexiones al respecto en autores canónicos del pensamiento político como Aristóteles, Maquiavelo, Descartes, Spinoza y Hobbes; la cuestión sí ha cobrado especial relevancia en las últimas dos décadas a la luz del denominado ‘giro afectivo’, a cuento precisamente de un esfuerzo teórico por rescatar el papel de los afectos en la constitución del cuerpo, la subjetividad, las relaciones y acciones sociales, principalmente descomponiendo aquellas versiones ilustradas de la reflexión que tendían a expulsar las pasiones fuera del ámbito de la razón, o aquellas que relegaban los afectos al ámbito de lo femenino.

Conscientes de la valiosa diversidad de investigaciones y ejercicios teóricos de loables esfuerzos contenidos bajo ese paraguas, aquí nos interesa pensar claros y oscuros que podemos enfrentar a la hora de poner en juego algunas de esas perspectivas en el marco de las sociedades informacionales (Castells, 1999, 2002), mediadas por la disrupción técnica digital (Galliano, 2020) que habitamos actualmente, marcadas precisamente por la relevancia de los afectos en un marco incorpóreo, virtual y muchas veces anónimo (Sibilia, 2008; Serrano-Puche, 2016; Ludueña, 2019), destacable también por la primacía de la imagen en aquél entorno (Verzero, 2020).

Es decir, pretendemos tender una ojeada exploratoria y crítica en torno a qué pueden decirnos, pero también qué límites alcanzan, algunas reflexiones propias del giro afectivo para indagar sobre la constitución de identidades políticas, la subjetivación y la acción social en las plataformas digitales —entendidas a este respecto como un ágora virtual (Mitchell, 1996); precisamente cuando un abanico de abordajes teóricos señala allí los efectos de una hiperbolizada interacción que se destaca por la emocionalidad (Illouz y Kotliar, 2022), la producción de subjetividades hipersensibilizadas (Salgado, 2018), la retribalización de las relaciones y de los valores sociales (Van Mensvoort, 2011), la polarización afectiva (Mason, 2018) y la hipermoralización del adversario (Levmore y Nussbaum, 2010) como elementos relevantes especialmente en lo atinente a la disputa política, la convivencia democrática y la dinámica agonística. Normatividad, autonomía, opacidad, espontaneidad y manipulación, asoman así como nudos problemáticos para la reflexión al respecto de los afectos hoy. A la par de ello, y de manera exploratoria, revisaremos también algunos aportes recientes que permitirían pensar, en el marco de una primacía de la imagen en el entorno digitalizado, precisamente la afectividad que las imágenes agitan y su efecto tanto para la subjetivación como para la constitución de identidades políticas.

En lo que sigue, proponemos un recorrido consistente en tres pasos: en primera instancia, recopilaremos sintéticamente las principales premisas que constituyen lo que se denominó como giro afectivo para contemplar, desde un

enfoque teórico-político, sus límites y potencialidades para una labor explicativa del papel de los afectos en la agencia, la subjetivación y la dinámica política. En un segundo momento, nos detendremos a sopesar más detalladamente algunas contribuciones del giro afectivo que tematizan con énfasis la dimensión pública y social de la dinámica afectiva, para luego entrever algunas posibles vías de indagación futura respecto de la esfera pública virtual contemporánea a través de las plataformas que conocemos como redes sociales. Por último, y de manera conclusiva, revisaremos algunos límites de los estudios actuales alrededor de las plataformas digitales enfatizando cómo ellos mismos podrían ser solventados con ayuda de las reflexiones y los aportes de algunos exponentes del giro afectivo, reseñados exploratoriamente aquí.

## ¿CUÁL GIRO?

Sin hacer a un lado, como dijimos, la existencia de una reflexión sobre la cuestión afectiva, emociones o pasiones en autores clásicos del pensamiento político, habría que puntualizar el esfuerzo del denominado giro afectivo por romper con dualidades que juzgaban poco efectivas para la reflexión, como la distinción entre un fuero externo y otro interno, un ámbito privado de uno público o el par acción y pasión como polos excluyentes. Se trataría de un esfuerzo por llevar las premisas del posestructuralismo hacia el terreno de lo corporal, retomando los esfuerzos de Silvan Tomkins (1992) por asociar los afectos a la materialidad del cuerpo (Macón, 2013)<sup>1</sup>. Este giro tendría como antecedente directo lo que se conoce como sociología de las emociones (Hochschild, 1983), una apuesta teórica que por sus propias premisas no alcanzaba a superar la exclusión de la afectividad del ámbito racional quedando como una reserva prerracional o incontaminada a preservar<sup>2</sup>. En cualquiera de los dos casos eso representaba un problema para la reflexión sobre la dinámica política y su transformación.

Entre una nutrida variedad de enfoques y ejercicios teóricos, es posible mencionar la preocupación de Martha Nussbaum (2001) por pensar los efectos nocivos de ciertas emociones en la vida pública, especialmente la existencia de emociones esencialmente jerárquicas que habría que combatir. Lo mismo, los desarrollos de Laurent Berlant (2011) que, más allá de destacar la insoslayable

---

<sup>1</sup> Cuestión que aparece como un aporte relevante en la medida en que se sostenga que los enfoques teóricos previos no operaban con aquellas premisas. Algo parcialmente discutible si retomáramos autores canónicos de la teoría política como Thomas Hobbes o Baruch Spinoza.

<sup>2</sup> Aquello resulta relevante para nuestra indagación, precisamente en la medida en que, para nuestra sorpresa, son la mayoría de los análisis disponibles sobre la afectividad en el debate público digital los que se anclan a perspectivas como las de Arlie Hochschild, antes que sumergirse en los debates actuales del giro afectivo y sus potencias o límites, como veremos sobre el final.

importancia de los afectos en política<sup>3</sup>, señalaba su rol tanto para la transformación como para el sostenimiento del statu quo.

Si resulta imposible negar la socialidad de los afectos y su performatividad (Sedgwick, 2003), el giro afectivo se topa, al menos, con un escollo y una pregunta. El primero tendría que ver fundamentalmente con evitar todos aquellos enfoques que depositen afectos, emociones o pasiones en el ámbito de la autenticidad, pues ello implicaría que, según se los juzgue positiva o negativamente, como reservorio emancipatorio o cuna del sometimiento, no admitirían mayor modificación. Ese es el caso, por ejemplo, de Nussbaum (2001) en la medida en que postula la existencia de ciertas emociones, como la vergüenza o repugnancia que, a diferencia de otras, como la ira y el miedo, no serían confiables para la práctica pública por su estructura interna (Vaccari, 2020). En este caso, habría de suscitarse una cuestión alrededor de la rigidez de esas emociones: alterarlas no sería una posibilidad.

Lo mismo sucede con otra de las grandes vertientes del giro afectivo, la encabezada por Brian Massumi (2003): más allá de su distinción entre afectos y emociones —sobre la que ya hay valiosos aportes y preguntas respecto de la potencia de esa clarificación (Solana, 2020 y Laleff Ilieff en este mismo dossier)—, el autor contempla los afectos como un ámbito relativamente autónomo, desestructurado e informe, una especie de reservorio atinente a la experiencia corporal que, a su vez, montado en su dimensión de potencia, el autor contempla como fuertemente vinculado a la experiencia transformadora. El principal problema para acercarse a los afectos radicaría así en su opacidad, que, al ser acompañada por su carácter eminentemente transformador, redundaría en la sacralización y el misterio de aquello que hace a la dinámica de lo político, y queríamos comprender en primera instancia para poder explicar algo de la realidad.

Así, llegamos a la pregunta, que radica precisamente en la capacidad de transformación de esos afectos, pasiones o emociones. El peligro aquí podría ser incluso el radicalmente opuesto: contemplar que el carácter artificial, en lugar de auténtico, de los afectos sea tal que admita su lisa y llana manipulación. Sin arribar hasta allí, Eve Sedgwick (2003) enfatiza la distancia entre un afecto y su performatividad, distancia que se llena con una cierta proporción de contingencia, lo cual despojaría toda idea de autenticidad. Es decir, si es posible establecer sin mayores debates que los afectos son capaces de jugar un papel en la acción e inacción políticas (Gould, 2009), el problema es que no parece fácil precisar cuál es ese papel, especialmente si buscamos evitar normativizar o moralizar los afectos,

---

<sup>3</sup> Ya Sigmund Freud, y posteriormente Ernesto Laclau (2015) recogiendo sus aportes sobre el carácter libidinal del lazo social, habían señalado que los afectos permiten la conformación de identidades colectivas e intervienen de alguna manera en la representación y el liderazgo. De manera tal que resulta, cuanto menos, llamativo que perspectivas como la de Paul Hogget y Simon Thompson (2002) argumenten sobre la necesidad de contemplar desde la teoría la dimensión afectiva para pensar la democracia deliberativa. Lo mismo con Young (1990, 1996, 2000), quien postula la narrativa y la retórica como capaces de exhibir en la esfera pública una subjetividad más auténtica que contemple lo pasional, en oposición a las teorías de la democracia deliberativa clásicas, demasiado racionalistas y abstractas, que por ello mismo no dan cuenta de la afectividad. Inclusive habría que pensar si estos últimos no corren el riesgo de hiperbolizar el polo de las emociones, en lugar del de la razón.

tanto como subordinarlos plenamente o volverlos puramente autónomos respecto de otras realidades.

Detengámonos un momento en la cuestión de la performatividad, ya que ella nos permitirá recoger, a cuento de la pregunta por la transformación, algunos nudos problemáticos que, como satélites, orbitan en la literatura del giro afectivo: pensar la performatividad de los afectos implica contemplar el papel que pueden desempeñar en la subjetivación y los procesos de constitución de las identidades, especialmente si queremos establecer su especificidad o margen de maniobra respecto de otros enfoques que enfatizan en el papel de la ideología, lo simbólico y lo imaginario<sup>4</sup>.

Desde ese punto de vista, consideramos que la distinción entre afectos y emociones, tal como la sostiene Massumi (2003) —mientras que todas las vertientes del giro afectivo parecen acordar con lo insuficiente de la categoría de pasión por su carácter o referencia a lo pasivo (Macón, 2013)—, siendo las últimas un ámbito mediado y estructurado por el lenguaje; contribuye poco a la reflexión que aquí nos convoca. Pues en vista de los problemas de sostener los afectos en su autonomía opaca, informe y desestructurada, solo cabría dedicarnos a indagar en el plano de las emociones lingüísticamente mediadas. Pero aquello no es muy distinto a reconocer la socialidad de los afectos tal como lo hicieron Sarah Ahmed (2015) y Berlant (2011), partidarias principales de lo que puede describirse como la vertiente crítica del giro afectivo. Sin embargo, a partir de los desarrollos y esfuerzos de ambos trabajos por escapar a la romantización de los afectos, podemos trasladarnos hacia otro problema que arriba describíamos como satélite: la distinción entre afectos positivos y negativos en función de su ensanchamiento de la agencia.

Aunque Ahmed reconoce, como Deborah Gould (2009), que los afectos pueden impulsar tanto como bloquear la acción política, de manera tal que un afecto determinado no llevaría ínsito un efecto o consecuencia también determinada (evitando la normativización de los afectos), y ningún afecto sería por sí mismo opresor ni emancipador (es decir, que rechazaría explícitamente la distinción entre afectos positivos y negativos); sus análisis situados historizan<sup>5</sup> el devenir de afectos puntuales mostrando como, por ejemplo, el asco impulsa la discriminación y el rechazo, los efectos nocivos de las narrativas del amor o la desresponsabilización rubricada por el afecto de la vergüenza.

Si vale rescatar la apuesta de Ahmed en cuanto a la utilidad para el análisis

---

<sup>4</sup> Al respecto de esa cuestión, el artículo de Rodríguez Uría incluido en este mismo dossier.

<sup>5</sup> Si bien resulta insostenible la posición de contemplar los afectos desde una perspectiva deshistorizada que los absolute en esencias eternas e inmutables (Solana, 2020); hay que decir también que con la historización de los afectos se abre toda una disquisición respecto de la temporalidad, tanto como sobre los límites sociales y culturales para el análisis que puede desplegarse: es decir, ¿existirían hoy como ayer, aquí como en cualquier otro espacio, un mismo entendimiento respecto de afectos puntuales? ¿Es posible historizar ese devenir? ¿Podemos establecer la existencia de diferentes regímenes emocionales (Reddy, 2001)? Aquí la cuestión se trenza con una indagación al respecto de la faz conceptual o discursiva que media en la intelección de los afectos, tan relevante como excesiva para los propósitos y la extensión de este escrito. Al respecto, recomendamos el artículo de Lalef Ilieff incluido en este mismo dossier.

teórico político de contemplar los afectos como hilo conductor entre ideas, valores y objetos; hay que decir también que no logra desembarazarse de la distinción entre afectos positivos y negativos, sino que antes bien eso apunta, más bien, a invertir su carga probatoria: en lugar de ser reservorios emancipatorios, la autora enfatiza la faz y efectos más peligrosos que afectos considerados “buenos” o inofensivos tienen (se habla del miedo y el asco pero también del amor, la felicidad y la vergüenza). El problema sería ahora el de una negativización en los afectos.

El mismo gesto se duplica con Berlant (2011) quien, por su parte, al desplegar una perspectiva atenta a los afectos en la vida pública, identifica una suerte de operaciones ideológicas que hacen a ciertos afectos proclives a refrendar la desigualdad. De manera tal que, en los hechos, y no ya a priori, podríamos verificar la existencia de afectos cuya operatoria sea conservadora como también progresista. Es necesario decir también que, como señala agudamente Cecilia Macón (2013), si se radicaliza esa perspectiva de Berlant, ello llevaría la posibilidad intrínseca de quitar el velo de la ideología y encontrar por debajo una autenticidad afectiva, lo cual sería, como ya vimos, sumamente problemático.

El reverso de una romantización emancipatoria a la Massumi parece ser el de la negativización. En ese sentido vale problematizar toda distinción entre afectos positivos y negativos situándonos desde una perspectiva atenta a la dinámica propia de lo político: con esto queremos decir que la cuestión no se reduce a la pregunta por si la circulación y amplificación de un afecto u otro ensanchan la agencia (menos si ella es entendida en términos individuales). Podríamos preguntarnos siquiera si todo aumento de la capacidad de acción vía afectos resulta, por ese solo hecho, positivo o políticamente productivo. Es decir, si la neutralización de ciertos elementos no es consustancial a la dinámica de lo político (Schmitt, 1991). Yendo un paso más allá, cabría preguntarse si existe incluso una dimensión de moderación de la agencia a partir de afectos que obren como apaciguantes, cuyo saldo sea políticamente productivo.

Cabe aquí también retomar el decir de Gould (2009) para introducir allí una sospecha: deberíamos contemplar que, si los afectos pueden tanto impulsar como bloquear la acción política, también ese bloqueo puede constar y ser parte de un gesto político en o por sí mismo. Lo mismo que los afectos considerados tradicionalmente de manera negativa podrían encontrar una cierta productividad política. En este último lugar podría citarse la reivindicación del papel de los afectos feos o miserables por parte de Sianne Ngai (2007).

En la misma línea también se expresa Daniela Losiggio (2017) al preguntarse si la rabia, la melancolía, la angustia, el miedo, el asco o el pesimismo pueden suponer un cierto tipo de agencia, de manera tal que los afectos mal llamados negativos serían inmanentes a la subjetividad. Por ello, debemos reconocer que el cuestionamiento de la asociación entre sufrimiento o trauma y pasividad o desempoderamiento es, definitivamente, uno de los grandes pasos adelante que da

el giro afectivo para la reflexión política<sup>6</sup>. Así, la conjunción de dolor e indignación, como una alquimia, podrían encender la acción política (Verzero, 2022). Del mismo modo, es posible hallar junto al derrumbamiento de algunas dicotomías ya referidas, y como otro aporte relevante del giro afectivo, la idea de agencia lateral de Berlant (2011) como sucedáneo de las conceptualizaciones que enarbolan la fantasía de sujetos con una soberanía radical, desembarazándose así también de toda noción de la agencia comprendida en términos de una lógica medios-fines. En suma, hablar de afectos positivos y negativos sería problemático por la atadura moral que se dispone sobre ellos, cuando de lo que se trata es más bien de enjuiciarlos por criterios exclusivamente políticos<sup>7</sup>.

Retomando la pregunta planteada por la transformación, y conectándola con la dimensión de la agencia, debemos decir que ella solo puede ser respondida en la medida en que se sostenga una contemplación pragmática sobre los afectos (Macón, 2010) que supere alguno de los límites señalados en la bibliografía del giro afectivo: se trataría de aceptar un rol para los afectos que los comprenda como fuerzas contingentes, buscando los objetivos que postulan esos afectos y, simultáneamente, desarrollar un sentido de la agencia sin necesidad de esencias definitivas. Es decir, escapar a la normativización, tanto emancipatoria como negativizadora<sup>8</sup>.

En este recorrido estamos dejando de lado la cuestión, por así decir, más originaria, respecto de la contemplación spinozista del afecto como una potencia o disminución de la capacidad de acción, tanto como un acrecentar o diluir la sociabilidad (Sedgwick, 2003)<sup>9</sup>. Ello sin dejar de percibir que el afecto actúa (Seigworthy Gregg, 2010) en una medida donde no cabe contemplarlo como mero movimiento no intencional, pero sí determinado por causas tanto internas como externas, de ahí su faz político-social tan relevante.

En todo caso, se trataría de poder precisar con mayor detalle la operatoria

---

<sup>6</sup> Esto resulta especialmente útil para pensar en el artilugio de la victimización para la hipermoralizada política contemporánea (al respecto, ver Giglioli, 2023).

<sup>7</sup> La moralización de ciertos elementos y dinámicas, que obra en contra de la politicidad, aparece como un problema especialmente acuciante al analizar los intercambios y debates dentro de las plataformas digitalizadas que forman parte del espacio público actual.

<sup>8</sup> Esto impone un ritmo específico al ejercicio teórico-político, que implicaría como primer paso previo a toda labor transformadora, lograr describir en términos situados el devenir específico de esas contingencias afectivas.

<sup>9</sup> Allí podemos mencionar la propuesta teórica de Lorena Verzero (2022), quien retoma la idea de sentimientos solidarios que formula Ahmed (2015), pero la utiliza en otro sentido, para reflexionar sobre sentimientos tales que podrían transformar la impotencia o indignación en potencia de lucha. Se trataría aquí de un volverse colectiva de la emoción. Sin embargo, esos sentimientos solidarios también parecen revelar una carga normativa positiva: pues la autora les da un cariz transformador que no necesariamente tendrían por qué tener.

situada de los afectos en diversos soportes<sup>10</sup>, en la medida en que la estructura de estos últimos determine ciertas posibilidades y limite otras. Nos referimos por ejemplo a la dinámica que los afectos, especialmente el odio, la ira, rabia o desprecio, pueden tener en las plataformas denominadas redes sociales, actualmente parte importante de lo que sencillamente llamamos como esfera pública<sup>11</sup>. Cabría preguntarse entonces si es dable sostener una cierta labor de codificación de los afectos o emociones esperables en un determinado lugar. Hacia allí se orientan las investigaciones que indagan alrededor de la posible afinidad entre discursos de odio (DDO) y redes sociales (Ipar, Villarreal, Cuesta y Wegelin, 2022; Parodi, Cuesta y Wegelin, 2022), cuestión a la que volveremos brevemente más adelante. Antes de ello, conviene revisar con algo más de detalle aquello que el giro afectivo puede decirnos sobre la dinámica social y pública de los afectos.

## **AFECTOS Y ESFERA PÚBLICA (O LO SOCIAL DE LOS AFECTOS): APUNTES PARA PENSAR LA DIGITALIZACIÓN**

Según lo descrito hasta aquí, sería posible sostener, provisoriamente, que el giro afectivo en sus diversas vertientes da lugar a la reflexión sobre los afectos en su papel público o social. ¿De qué manera? En principio, hay que decir que tanto Ahmed (2015, 2019) como Berlant (2011) reconocen el carácter lingüísticamente construido o mediado de los afectos y, por ello mismo, su faceta socialmente erigida. Ello no significa, por supuesto, que se ciñan exclusivamente a lo lingüístico, sino que están “profundamente entrelazados con la lógica de lo corporal” (Macón, 2013, p. 28).

Antes que fuerzas ciegas, los afectos o emociones formarían parte del sistema de razonamiento ético, de valores políticos y normas (Macon, 2010). Entonces, involucran algún tipo de juicio, estando siempre atravesadas por el pensamiento (Nussbaum, 2001, 2006). En una línea argumentativa similar se expresa Eva Illouz (2007) cuando contempla la emoción en su dimensión de energía para la acción, que implicaría al mismo tiempo cognición, afecto, evaluación, motivación y cuerpo. Aquí hay que decir que, tal vez, la amplitud de la formulación brinde pocas herramientas para profundizar la indagación por la cantidad de elementos que

---

<sup>10</sup> Al respecto, Paula Sibilia (2008) indica que, “en vez de premiar el puntilloso bordado cotidiano de los sentimientos más íntimos y profundos, los dispositivos de poder que rigen en la cultura contemporánea tienden a estimular la experimentación epidérmica, invitando a coleccionar sensaciones y a intensificar la experiencia inmediata para sacarle el máximo provecho” (p. 128). Ese repliegue es caracterizado por Rainie y Wellman (2012) como individualismo en red.

<sup>11</sup> Somos conscientes de los problemas de referirnos al entorno de las plataformas privadas que constituyen las redes sociales como esfera pública digital o ágora virtual (Mitchell, 1996), en la medida en que se trata de dispositivos dominados por privados y aquejados por la mercantilización en su operatoria. En ese sentido, tampoco se ajustan plenamente a la acepción habermasiana de esfera pública (Losiggio, 2020), en la medida en que allí intervienen tanto el poder como el dinero y ni siquiera se garantiza en su seno un debate reflexivo orientado al consenso. Pero no dejamos de remitir con estos significantes a ella como un gesto intencionado que, provocativamente, intenta poner foco en la dimensión de interés general, y por eso pública, que aloja la comunicación al interior de las redes sociales, más allá de su cariz mercantilizado y su participación individualizada.

integra en la ecuación. En la misma línea que las autoras anteriores, Verzero (2020) retoma algunos motivos de Ahmed (2015) para puntualizar en la manera en que las emociones nos mueven de un modo tal que involucran interpretaciones no solo propias sino también pasadas, que afectan lo que sentimos.

De cualquier manera, tampoco vale decir que la conjunción entre deseos, razones estratégicas y pasiones estuviera ausente en la reflexión de los grandes teóricos del pensamiento político, como Thomas Hobbes. De hecho, Losiggio (2020) lo señala para el caso de Spinoza y de Kant, en los que no es posible hablar de afecto o sentimiento sin mencionar de una u otra manera la imaginación y la razón (p. 398). Respecto del prusiano, Losiggio analiza incluso la posibilidad de distinguir entre el sentimiento desinteresado e intersubjetivo de lo bello, y elementos de interés privado como la satisfacción, el goce y emoción que, según la reconstrucción hecha por la autora, no servirían en política a ojos de Kant, en vistas de su carácter profundamente particularista<sup>12</sup>.

Si los afectos conectan seres humanos, cumplen un papel en la sociabilidad, y más que ser asociados necesariamente a la disolución de la esfera pública, operan en su constitución y despliegue; hay que decir también que, según las conclusiones que se deduzcan de ese carácter mediado de los afectos, pasiones o emociones, depende también la respuesta a la pregunta por su transformación. Por citar un ejemplo, Macón (2010) concluye la dimensión dinámica y contingente de los afectos a partir de su carácter mediado: existirían narraciones contingentes de los afectos. Y solo desde esa asunción, que evita los esencialismos de una autenticidad incólume, resultaría posible examinar una dinámica de los afectos abierta al juego de lo político, sobre la cual sea posible intervenir entendiendo los mecanismos para una transformación emancipatoria<sup>13</sup>.

Para concluir esta sección, proponemos ir un paso más allá, intentando conjeturar qué posibilidades de análisis habilitan algunos de estos aportes en nuestro entorno tecnificado, donde la esfera pública es, al menos en parte, digital, y el predominio de la imagen asoma como una característica relevante. Veamos. Ya en 1997, Berlant introduce la idea de una esfera pública íntima para referirse a un panorama que diagnostica negativamente, donde la circulación de lo privado contribuye en la producción de la política. Es decir, una cierta captura de lo público por lógicas privadas ajenas que, podríamos pensar, habría de ser comparable con la modalidad de debate e intercambios que, sobre la cosa pública ha de tener lugar en las plataformas de redes sociales cuya editorialización de contenidos obedece a una lógica mercantil.

---

<sup>12</sup> Precisamente ese fenómeno es el que algunos autores apuntan como propio de esta época. Por citar un ejemplo, Richard Sennett (1978) marca un vuelco hacia la interioridad y los problemas íntimos en desmedro e indiferencia respecto de lo público, así como un fortalecimiento del yo interiorizado. Una tiranía de la intimidad que destaca las emociones particulares que afligen a cada sujeto, como también una evaluación de la acción política a partir de lo que esta sugiere sobre la personalidad del agente privado, favoreciendo un juicio no político sobre cuestiones políticas.

<sup>13</sup> Es sobre ese suelo que Macón (2010) siembra la tarea de distinguir, cuanto menos analíticamente, afectos, pasiones o emociones que sean colectivos asociando ese cariz a su potencia emancipatoria.

Respecto de la forma en que las plataformas de redes sociales estructuran el debate público de un cierto modo, podemos retomar varias cuestiones: en primer lugar, como ya habíamos anticipado rápidamente, esta esfera pública digital estaría lejos de cumplir con las condiciones habermasianas, en cuanto que no excluye las valoraciones y necesidades particulares, como los deseos, sentimientos e inclinaciones de los participantes. Esto se debe a que, de acuerdo al propio Jürgen Habermas (1981), no habría lugar para pensar la sociabilidad de los afectos, como tampoco su entrelazamiento con elementos racionales. De manera que afectos y esfera pública eran originalmente asuntos separados.

Más allá de las tajantes distinciones habermasianas, que el propio autor revisaría más tarde, sí vale conceder, como lo apunta Nancy Fraser (1997), y recupera Losiggio (2020), que no es dable pensar en la idea de una esfera pública comprensiva con una idealizada compulsión al acuerdo, sino que actualmente nos enfrentamos, en nuestras sociedades estratificadas, con grupos sociales desiguales, más bien a una diversidad segmentada de públicos, en plural, que incluso compiten entre sí (pp. 158-159). Es decir, públicos y contrapúblicos<sup>14</sup>, figuras subalternas que preocupaban especialmente a Fraser. Podríamos avanzar y decir incluso que, en la esfera pública digital, no habría argumentación lógica y reflexiva orientada al consenso, sino que la comunicación se rige más por la conversación y las metáforas (Macón, 2010). De hecho, aquello cuaja muy bien con análisis más recientes sobre la circulación de los denominados “discursos de odio” en las redes sociales (Cuesta y Parodi, 2022).

El cambio de paradigma en la comunicación que se produce en las sociedades posindustriales, con la apertura del acceso a la creación y transmisión de volúmenes enormes e inéditos de datos e información (Gurri, 2023), pone en juego dos importantes fantasías: la del acceso sin mediaciones a lo que acontece y la de una pretendida libertad de opinión antes inasequible, que ocultan precisamente los mecanismos de mediación, la orientación mercantil y la rigidez de las plataformas de redes sociales a través de las cuales se interactúa.

Es decir, la lógica mercantil con que opera ese entorno algorítmico está orientada a la captura de la atención que maximice las interacciones, y con ello el rédito económico. El resultado hasta ahora destaca por revelar la creación de comunidades vitales hipersegmentadas, movidas por intereses puntuales a los que resultan sumamente fieles y por los cuales se movilizan en la esfera pública digital defendiendo la propia identidad y atacando con vehemencia aquello que se distingue. En suma, procesos de subjetivación relacionados al refuerzo identitario, las lógicas de autocomplacencia y autoafirmación de los intereses y creencias sostenidos previamente (Calvo y Arugete, 2020). Los participantes habitan burbujas compartidas con otros que piensan igual y son movidos por los mismos intereses y afectos, de manera que el contacto con aquello por fuera es recibido como la invasión de un elemento extraño e intensifica la polarización (Bail et al., 2018; García,

---

<sup>14</sup> Al respecto del cambio de paradigma de la comunicación en las sociedades posindustriales y su impacto para la dinámica política, la autoridad y la representación, el interesante análisis de Martín Gurri (2023).

2021).

Hay todavía dos aristas más en las que cabe adentrarse al respecto de la esfera pública digital: nos referimos, por un lado, a su dimensión incorpórea, que no por eso quedaría ajena a la afectividad. Por el otro, su marco dentro de una contemporaneidad dominada por la primacía de la imagen, lo que Alejandra Castillo (2020) denomina como régimen escópico<sup>15</sup>. Ambos asuntos podrían estar, cuanto menos, parcialmente entrelazados.

Sobre el primer aspecto, hay que decir que, si bien no se trata de una dimensión de presencia física-corporal, tampoco existe de manera totalmente ajena: esta esfera pública digital a la que nos estamos refiriendo adquiere una cierta espacialidad propia. Decimos esto en la medida en que, como apunta Verzero (2020), el espacio es un factor fundamental de desarrollo en la emocionalidad de las experiencias<sup>16</sup>. Siguiendo a Ahmed (2015), la autora indica que las emociones circulan en espacios e incluso, en torno al carácter específico de lo virtual, señala que, más allá de la presencia corporal<sup>17</sup>, la visibilidad sigue siendo un factor fundamental en cuanto condición de posibilidad para la participación. Justamente lo que se modificaría en este marco virtual, conectando con el segundo asunto que apuntábamos, son los mecanismos desplegados para la creación de la propia imagen pública-digital.

En la intersección entre el espacio público virtual y la primacía de la imagen, el propio Massumi (2005) destaca que la tecnología de la información y la comunicación en general propone un cierto acceso no mediado o directo a la realidad en el que se conecta directamente con las condiciones reales de emergencia de la imagen, hasta su base fisiológica, de forma que canaliza sus poderes potenciales de realización inclusive con fines políticos emergentes. Lo problemático de esa propuesta es que no contemplaría ninguna correspondencia, relación ni menos subordinación entre imagen y discurso, de modo tal que podría recaer nuevamente en la sacralización de una autenticidad, ahora de la imagen.

En cualquier caso, Massumi propone que en las condiciones que diagnostica son posibles formas de cohesión política donde la hegemonía es inestable o bien sincópica, y más que liderazgos carismáticos clásicos producidos por la vía de la

---

<sup>15</sup> También Frederic Jameson (2005) enfatiza la existencia de toda una nueva cultura de la imagen como rasgo constitutivo del posmodernismo.

<sup>16</sup> En el mismo sentido, Sibilia (2008) remarca que, si las relaciones virtuales que hoy proliferan entre los usuarios de Internet suelen prescindir del contacto inmediato con los cuerpos materiales de los interlocutores, eso no impide que se creen fuertes lazos afectivos, en un proceso caracterizable, provisoriamente, como virtualización de los cuerpos. En ese sentido cabe la pregunta de Verzero (2022) por la posibilidad de lograr una emocionalidad colectiva virtual, independientemente de la coexistencia de los cuerpos en un mismo espacio físico. La pregunta aldeaña sería qué sucede, al menos en la distinción analítica posible, entre el pasaje de lo virtual a la presencia física, y viceversa.

<sup>17</sup> Para otra vía de reflexión al respecto de la experiencia del cuerpo y la percepción en relación con la virtualidad y la ilusión, las indagaciones de Maurice Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción* (1993) recuperadas por Esteban García en *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción* (2012).

identificación, el líder aparece como el nodo al que se reconduce una afectividad vía imagen. El liderazgo y una cierta dimensión de la representación se jugaría más a través de una sintonía afectiva que de una adhesión ideológica, y existirían fenómenos que actúen como pararrayos del afecto. Con las salvedades y solicitudes de mayores detalles que esta propuesta provoca, podría ser un puntapié de indagación para la representación, la subjetivación y el liderazgo en el entorno tecnificado actual.

En último lugar, también es posible volver hasta Spinoza, pues es el neerlandés quien tematiza la imaginación como conocimiento de primer orden o género (Losiggio, 2020): un conocimiento vago, basado en la concatenación y cadenas causales que se forma por medio de imágenes (y que por definición son siempre inadecuadas, porque las captamos con los sentidos y con signos que son siempre equívocos), en la asociación precisamente entre imágenes y afecciones.

Esto nos permitiría pensar en el rol afectivo de las imágenes y la imaginación en un entorno tecnificado como el actual, especialmente a partir de la primacía de las imágenes, y particularmente los *memes* en el intercambio y debate al interior de las redes sociales: en la medida en que podemos “estar determinados a una misma y única acción tanto por imágenes de cosas que concebimos confusamente, como por imágenes de cosas que concebimos clara y distintamente” (Spinoza, *Ética*, 2013, EIV PLIX, escolio citado en Losiggio, 2020, p. 405).

Existiría la posibilidad de indagar más profundamente en una teoría de las imágenes afectivas desde el camino abierto por Walter Benjamin y Aby Warburg (Losiggio, 2020), para pensar al respecto de ese eje en las sociedades contemporáneas digitalizadas. En una línea similar, Castillo (2020) señala que el poder de alteración, más que encontrarse en las imágenes mismas —y evitando con ello tropezar nuevamente con la piedra de la sacralización de un ámbito de rígida autenticidad—, se halla en sus encuadres<sup>18</sup> escriturarios y en el dispositivo de archivo que las narra. La autora abre un camino que se pregunta por el carácter mágico que toda imagen acarrea consigo, en la medida en que establece una cierta representación y propone un régimen de distinción entre lo visible y lo no visible, lo deseable y lo abyecto.

De manera tal que una imagen sería siempre más que una imagen, y si se trata de aquello que su presencia (y sus ausencias) suscitan en nosotros al verlas, cabe también una reflexión pormenorizada sobre la contingencia y el lugar del perspectivismo en la actual época de la imagen-pantalla (Han, 2017; Castillo, 2020). La pretendida transparencia de toda imagen (Wajcman, 2008), sobre todo en el marco de su circulación en redes sociales, podría ser así problematizada.

De la misma manera, cabría una pregunta por la potencial alteración de las imágenes afectivas en el marco de la continua exposición a ellas —gracias a la producción masiva de objetos visuales que la técnica actual hace posible—, considerando que sean una pieza fundamental del nuevo cuerpo de la política

---

<sup>18</sup> Al respecto de la relación entre afectos y encuadres o marcos de interpretación, puede consultarse el artículo de Muniagurria incluido en este mismo dossier.

(Groys, 2008), en la medida en que, con sus respectivos marcos y narrativas engendren realidades, espanten o atraigan identidades y afirmen o nieguen algo respecto del orden de lo común.

Se trata de aquello que la imagen, con su materialidad, agita en términos afectivos: un camino que, creemos, aún debe ser construido, teniendo presente, entre otros, tanto los aportes aquí reseñados, a modo de puntapié y antecedente; como también la premisa o advertencia de no incurrir en alguna vertiente de totalización del polo de la imagen<sup>19</sup>: ya su sacralización como lugar de autenticidad, ya su inaccesibilidad, de manera tal que resulte imposible de comprender y transformar en términos políticos. Será imprescindible, también, establecer un análisis teórico que intente discernir la especificidad de la dimensión de la imagen y su operatoria respecto de otros registros (simbólico, discursivo y lingüístico, ideológico, afectivo, por decir solo algunos ejemplos), así como establecer su interacción con ellos.

## **PALABRAS FINALES: AFECTOS EN EL ENTORNO TECNIFICADO, LÍMITES DE LA BIBLIOGRAFÍA ACTUAL Y POTENCIALIDADES DEL GIRO AFECTIVO**

Hasta aquí pudimos verificar en una diversidad de aportes enmarcados en el giro afectivo una mirada atenta al rol de los afectos en la esfera pública, la sociabilidad y la subjetivación o constitución de identidades, incluso políticas o colectivas; con sus claros y oscuros, pero sin dejar de encontrar posibles puntos de partida para la reflexión contemporánea en nuestras sociedades informacionales.

Llamativamente, una gran cantidad de bibliografía y estudios dedicados a analizar en el pasado reciente el modelo de comunicación, intercambio y debate sostenido a través de las plataformas que denominamos como redes sociales, parece desconocer voluntaria o involuntariamente aquellos desarrollos del giro afectivo, más cercanos a la precedente sociología de las emociones (Hochschild, 1975, 1979, 1983) para analizar fundamentalmente dos cuestiones.

En primer lugar, y a cuento de llamativos resultados político-electorales recientes, estudian lo que denominan como polarización afectiva y contagio emocional en las plataformas digitales (Serrano Puche, 2016). Estos fenómenos estudiados se contemplan como el resultado o efecto de la personalización algorítmica sobre las democracias (Noble, 2018; Eubanks, 2018) —que escasas indagaciones procuran distinguir exhaustivamente de la polarización ideológica clásica (al respecto, el trabajo de Martínez y Martínez, 2023) o la dinámica populista-

---

<sup>19</sup> Vale mencionar antecedentes teóricos que, fuera del giro afectivo y desde el psicoanálisis lacaniano, también exploran la relevancia de la imagen en la época actual, sus límites y desafíos. Ellos alertan precisamente sobre aquella totalización, ya no como gesto teórico del intérprete sino como fenómeno político a problematizar, ya en la clave del predominio de una pura imagen desembarazada de inscripción discursiva (Muniagurriá y Rossi, 2021), ya del proceso de imaginización orientado a la satisfacción irrestricta del goce particular en la constitución de las identificaciones políticas actuales (Reynares, 2021).

hegemónica laclausiana<sup>20</sup> (Laclau, 2005): el entorno tecnificado de las redes sociales fomentaría un acceso diferencial a informaciones, recursos y posibilidades (Gendler, 2021).

La tecnologización de los sentimientos o la emocionalidad de la Web resulta ser el manto que cobija estos estudios al analizar los mecanismos de comunicación actuales (Stark y Crawford, 2015; Miltner y Highfield, 2017): producirían subjetividades hipersensibilizadas o tribales que participan de y construyen un debate público degradado (van Mensvoort y Hendrik, 2011; Salgado, 2018). Pero eso desliza con facilidad a estos estudios a pensar la dimensión emocional, afectiva o sentimental como un registro prediscursivo y llanamente irracional al que se buscaría no solo acceder, sino en cierto grado no ingenuo también manipular (Illouz y Kotliar, 2022)<sup>21</sup>. Creemos que ambos aspectos resultan problemáticos y teóricamente menos refinados respecto de los aportes que reseñamos de parte del giro afectivo, pues permiten hablar más de la interacción entre identidades políticas ya constituidas que de su constitución.

En segundo lugar, podemos encontrar aquellos estudios que, orbitando alrededor de la categoría de discursos de odio (DDO), intentan analizar su proliferación y circulación dentro de las redes sociales y la web en general, así como su afinidad con posturas e identidades político-ideológicas regresivas previamente constituidas (Ipar, Villarreal, Cuesta y Wegelin, 2022). Aquí creemos que la categoría tiende más intrigas de las que resuelve, en la medida en que no establece, en sus múltiples definiciones (al respecto, ver Parodi, Cuesta y Wegelin, 2022), una relación explícita entre el registro discursivo y el afectivo, cuando no omite directamente la pregunta. No pocas veces, el análisis avanza entre dos carriles paralelos: el odio que la categoría cita, y otros afectos afines, parecen ser convocados desde el discurso, como si de una relación causa-efecto se tratase. De manera tal que para los interlocutores sería posible encontrar una articulación discursiva tal que permita encender la mecha del odio y propagarlo. Nuevamente el riesgo aquí es dar por supuesto un margen de manipulación que infantiliza a los demás sujetos políticos<sup>22</sup>, postulando las redes sociales como una industria del odio y un capitalismo de la atención (Zuboff, 2020) sin más. El afecto aparece allí como un reducto asequible y manipulable, capitalizado por el registro discursivo de manera excluyente.

El carril alternativo no inclina la balanza hacia ninguno de los dos polos, ni el afectivo ni el del discurso, pero por ello tampoco alcanza a mostrar la necesidad de un énfasis en lo afectivo en general, especialmente a la luz de su distinción respecto del registro puramente ideológico, pues cuál sería la diferencia en contemplar, en su lugar, la proliferación y masificación de discursos regresivos y excluyentes desde

---

<sup>20</sup> Respecto de la relación entre populismo, teoría de la hegemonía y afectos, el artículo de Arrigorria incluido en este mismo dossier, que puntualiza en el problema en la obra de Chantal Mouffe.

<sup>21</sup> La pregunta que debemos hacer allí es hasta dónde o en qué otros aspectos nos determinan los algoritmos en nuestro comportamiento como usuarios, más allá de las interacciones.

<sup>22</sup> Una especie de *reboot* de la *aguja hipodérmica o bala mágica* de Harold Laswell (1927).

una u otra ideología, antes que hablar de ‘discursos de odio’. ¿Cuáles serían las resonancias afectivas específicas?

En cualquier caso, estos estudios recurren a la categoría (DDO) dando por supuesta una cierta novedad en el fenómeno, que obedecería en parte a su emergencia en un entorno tecnificado, digitalizado y de prominente virtualidad del debate público. Así, hacen a un lado la pregunta por si el odio y sus respectivos discursos podrían haber estado ausentes en otros álgidos episodios de la historia de, por ejemplo, Argentina, en 1955 o 1976, por citar algunos contraejemplos.

En vistas del recorrido propuesto al comienzo de este breve escrito, creemos que, con lo dicho, hemos cumplimentado la tarea de visitar algunos de los núcleos y aportes fundamentales que hacen al giro afectivo como tradición de pensamiento, así como también hemos culminado un ejercicio orientado a puntualizar, cuanto menos exploratoriamente, tanto algunos de sus límites teóricos intrínsecos, como también sus posibles potencialidades para continuar reflexionando en el actual entorno tecnificado, en la medida en que los estudios e investigaciones del pasado reciente sobre este nuevo escenario, revelan que los avances del giro afectivo han sido notoriamente soslayados.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ahmed, S. (2015). La política cultural de las emociones. UNAM.
- Ahmed, S. (2019). La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría. Caja Negra.
- Bail, C. A., Argyle, L. P., Brown, T. W., Bumpus, J. P., Chen, H., Hunzaker, M. B. F., Lee, J., Mann, M., Merhout, F. y Volfovsky, A. (2018). "Exposure to opposing views on social media can increase political polarization", PNAS, 115 (37), 9216-9221.
- Berlant, L. (2011). El corazón de una nación. FCE.
- Calvo, E. y Arugete, N. (2020). Fake news, trolls y otros encantos. Cómo funcionan (para bien y para mal) las redes sociales. Siglo XXI.
- Castells, M. (1999). La Era de la Información: Economía, Sociedad y Cultura (Vol. I, La sociedad Red). Siglo XXI.
- Castells, M. (10 de abril de 2002). La dimensión cultural de Internet. En Universitat Oberta de Catalunya. <https://www.uoc.edu/culturaxxi/esp/articles/castells0502/castells0502.html>
- Castillo, A. (2020). Adicta Imagen. La Cebra Casa Editora.
- Cuesta, M. y Parodi, R. (18 de abril de 2022). Intoxicados. ¿Qué hacer ante los discursos de odio? Revista Anfibia. <https://www.revistaanfibia.com/intoxicados-que-hacer-ante-los-discursos-de-odio/>
- Fraser, N. (1997). Justice Interruptus. Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition. Routledge.
- Galliano, A. (2020). ¿Por qué el capitalismo puede soñar y nosotros no? Siglo XXI.
- García, E. (2012). Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción. Editorial Rhesis.
- García, L. I. (2021). La babel del odio. Políticas de la lengua en el frente antifascista, en La babel del odio. Políticas de la lengua en el frente antifascista. Ediciones Biblioteca Nacional.
- Gendler, M. (2021). Internet, algoritmos y democracia ¿Del sueño a la pesadilla?, Revista Nueva Sociedad, (294), 37-48.
- Giglioli, D. (2017). Crítica de la víctima. Herder.
- Gould, D. (2009). Moving Politics. The University of Chicago Press.
- Groys, B. (2008). Art Power. MIT Press.
- Gurri, M. (2023). La rebellion del público. Adriana Hidalgo Editora.
- Habermas, J. (1981). Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública. Gustavo Gili.
- Han, B. C. (2017). La expulsión de lo distinto. Herder.
- Hochschild, A. (1975). The sociology of feeling and emotion: Selected possibilities, en M. Millman y K. Moss (eds.), Another Voice (pp. 280-307). Anchor.
- Hochschild, A. (1979). Emotion work, feeling rules, and social structure, American Journal of Sociology, 85(3), 551-575.

- Hochschild, A. (1983). *The Managed Heart*. University of California Press.
- Hogget, P. y Thompson, S. (2002). Towards a Democracy of Emotions, *Constellations*, 9(1), 106-126.
- Illouz, E. (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Katz.
- Illouz, E. y Kotliar, D. (2022). Subjetividad capitalista, Tinder y la emocionalización de la Web, *Bitácora*. Foro de la BFV, noviembre. ISSN 2684-0030.
- Ipar, E., Villarreal, P., Cuesta, M. y Wegelin, L. (2022). Dilemas de la esfera pública digital. Discursos de odio y articulaciones político-ideológicas en Argentina, *Revista América Latina hoy*, 91, 1-22.
- Jameson, F. (2005) [1991]. *El posmodernismo, o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Paidós.
- Laclau, E. (2015). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laswell, H. (1927). *Propaganda Technics in the World War*. MIT Press.
- Levmore, S. y Nussbaum, M. C. (eds.) (2010). *The Offensive Internet. Speech, Privacy and Reputation*. Harvard University Press.
- Losiggio, D. (2017). La política desde el affective turn: el rescate de las pasiones, en *Pensar los afectos. Aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades* (pp. 49-58). Editorial de la Universidad Nacional General Sarmiento.
- Losiggio, D. (2020). Universal y afectiva: la esfera pública en el pensamiento político feminista, *Revista Las Torres de Lucca*, 9(17), 139-165.
- Ludueña Romandini, F. (2019). El ascenso del ágora digital: transformaciones del espacio público en la era del capital intangible como religión, *Digithum*, (24), 1-12.
- Macón, C. (2010). Acerca de las pasiones públicas, *Deus Mortalis*, (9), 261-286.
- Macón, C. (2013). Sentimus ergo sumus, *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, II(6), 1-32.
- Mason, L. (2018). *Uncivil agreement: how politics become our identity*. The University of Chicago Press.
- Mason, L. y Wronski, J. (2018). One tribe to bind them all: How our social group attachments strengthen partisanship, *Political Psychology*, 39, 257-277.
- Massumi, B. (2003). Navigating Movements: An Interview with Brian Massumi, en Zournazi M. Hope, *New Philosophies for Change*, (pp. 210-242). Routledge.
- Massumi, B. (2005). Barely There. The power of the Image at the Limit of Life, en Massumi, B. (2021), *Couplets: Travels in Speculative Pragmatism*. Duke University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Planeta Agostini.
- Mitchell, W. J. (1996). *City of Bits. Space, Place and the Infobahn*. MIT Press.
- Muniagurria, M. y Rossi, M. (2021). Semblante, discurso y simulacro en la escena contemporánea, *Valenciana*, (27), 281-303.
- Ngai, S. (2007). *Ugly Feelings*. Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2001). *Upheavals of Thought*. Cambridge University Press.

- Parodi, R., Cuesta, M. y Wegelin, L. (2022). Problematizar los discursos de odio. Democracia, redes sociales y esfera pública, *Revista Tram[p]as de la Comunicación y la Cultura*, (87), 2-31.
- Rainie, L. y Wellman, B. (2012). *Networked. The new social operating system*. The MIT Press.
- Reddy, W. (2001). *The Navigation of Feelings. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge University Press.
- Reynares, J. M. (2021). La ideología en tiempos de imaginarización. Notas para un estudio de los actores políticos contemporáneos, *Las Torres de Lucca*, 10(19), 105-116.
- Rojo-Martínez, J. M. y Crespo-Martínez, I. (2023). «Lo político como algo personal»: una revisión teórica sobre la polarización afectiva, *Revista de Ciencia Política*, 43(1), 25-48.
- Salgado, J. (2018). La subjetividad en la era de las redes sociales, *SCIO. Revista de Filosofía*, (15), 123-155.
- Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Alianza.
- Seigworth, G. J. y Gregg, M. (2010). An inventory of Shimmers, en Gregg, M. y Seigworth, G. J. (eds.), *The Affect Theory Reader*, (pp.1-28). Duke University Press.
- Sennett, R. (1978). *El declive del hombre público*. Península.
- Serrano-Puche, J. (2016). Internet y emociones: nuevas tendencias en un campo de investigación emergente, *Comunicar*, XXIV(46), 19-26.
- Sibilia, P. (2008). *La intimidad como espectáculo*. FCE.
- Solana, M. (2020). Afectos y emociones. ¿una distinción útil?, *Revista Diferencia(s)*, (10), 29-40.
- Spinoza, B. (2013). *Ética*. Alianza.
- Tomkins, S. (1992). *Affect Imagery Consciousness (Vol. 1-4)*. Springer.
- Vaccari, A. (2020). No hay asiento eyector para escapar de la historia: Apocalipsis tecnológico como sustantivismo acelerado, en Tello, A. (ed.), *Teconología, política y algoritmos en América Latina*. Cenaltes Ediciones.
- Van Mensvoort, K. y J. G. Hendrik. (2011). *Next Nature. Nature changes along with us*. Actar.
- Verzero, L. (2020). La afectividad como experiencia política. Avatars del activismo en el ágora contemporánea, en Chauvin, I. y Tacetta, N. (eds.), *Performances afectivas. Artes y modos de lo común en América Latina* (pp. 185-214).
- Wajcman, G. (2011). *El ojo absoluto*. Manantial.
- Zuboff, S. (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia*. Paidós.

## **SOBRE EL AUTOR**

**Gonzalo Manzullo**

gonzalomanzullo@gmail.com

Licenciado en Ciencia Política y Magíster en Teoría Política y Social por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Becario doctoral del CONICET con asiento en área de Teoría Política del Instituto Gino Germani y miembro del Grupo de Estudios en Subjetivación y Orden Político (GEOP). Docente de Abogacía en la Universidad Nacional de José Clemente Paz. Sus investigaciones giran en torno a la relación entre técnica y política en las democracias contemporáneas, con especial interés en el problema de la tecnificación desde la perspectiva del orden político, la representación y la decisión política.



# PARA SENTIR LA POLÍTICA GLOBAL. EL IMPACTO DEL “GIRO AFECTIVO” EN LA TEORÍA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES

*Feeling Global Politics: The Impact of the "Affective Turn" on  
International Relations Theory*

**AUTOR**

**Leonardo Frieiro**  
IIGG-UBA-CONICET

**Cómo citar este artículo:**

Frieiro, L. (2024). Para sentir la política global. El impacto del  
“giro afectivo” en la teoría de las relaciones internacionales.  
*Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 19,  
153-178.

**Artículo**

Recibido: 14/11/2024  
Aprobado: 17/12/2024

## **RESUMEN**

El artículo busca explorar cuál ha sido el impacto del “giro afectivo” en la disciplina de las Relaciones Internacionales. Esto es, de qué manera las preguntas por la relevancia del afecto, las emociones y el cuerpo se han insertado en las reflexiones acerca de los procesos político a escala global. Para tal fin, buscamos reconstruir la influencia de conceptos, categorías y preocupaciones teóricas formuladas desde el giro afectivo a diversas corrientes teóricas de las Relaciones Internacionales, en particular el realismo, el liberalismo y el constructivismo, como las consecuencias teóricas que esto supone para la comprensión de los fenómenos de la política global.

**PALABRAS CLAVE: RELACIONES INTERNACIONALES; GIRO AFECTIVO; POLÍTICA INTERNACIONAL; TEORÍA POLÍTICA.**

## **ABSTRACT**

The article aims to explore the impact of the "affective turn" on the discipline of International Relations. That is, how the questions about the relevance of affect, emotions, and the body have been integrated into reflections on political processes on a global scale. To this end, we seek to reconstruct the influence of concepts, categories, and theoretical concerns formulated from the affective turn on various theoretical currents of International Relations, particularly realism, liberalism, and constructivism, as well as the theoretical consequences this entails for understanding global political phenomena.

**KEYWORDS: INTERNATIONAL RELATIONS; AFFECTIVE TURN; INTERNATIONAL POLITICS; POLITICAL THEORY**

## INTRODUCCIÓN

**A**firmar que las emociones importan se ha convertido en una máxima fácil de encontrar en la teoría social y política contemporánea, así como en las ciencias sociales y las humanidades en general. Esto es así no sólo porque, como afirma no sin una cuota de ironía Leonor Arfuch (2016), en los últimos años la “emocionología” pareciera haberle ganado la batalla a la ideología; si no también por lo atractivo de las promesas epistemológicas con las que el “giro afectivo” se insertó en el pensamiento social y político. Como señala Magalí Haber (2020), el “giro afectivo” elevó la voz frente a una serie de insatisfacciones con buena parte de la teoría social y política frente a las que remarcó en particular “el olvido” del cuerpo por parte de las ciencias sociales y las humanidades, y su arrojo hacia otras disciplinas científicas, en particular hacia las ciencias naturales. Así, haciendo un resumen escueto, el “giro afectivo” se presentó a sí mismo como un reencuentro de las potencialidades del cuerpo para las ciencias sociales y las humanidades que se haría visible por medio de la caída de los dualismos planteados entre el cuerpo y la mente, la razón y la pasión y la naturaleza y la cultura, propios de los enfoques epistémicos ligados al racionalismo, el positivismo y en la noción moderna del individuo, así como su correlato metodológico a la hora de pensar lo social. Este “reencuentro” de las ciencias sociales y las humanidades con el cuerpo y sus posibilidades se haría corpóreo mediante la introducción de la noción de afecto, pensado ahora como una fuerza o intensidad que circula de un cuerpo hacia otro, y cuyas resonancias generan un efecto. La potencia de ese efecto es de tal dimensión que el afecto es presentado principalmente como una fuerza de encuentro (Seigworth y Gregg, 2010). Estas fuerzas afectivas se definen, como describe Solana (2020), por ser no-conscientes y no-verbales, si no por ser el resultado de una experiencia sensorial que resuena en la biología misma del cuerpo de los individuos. Aquí comienza un primer obstáculo analítico a resolver desde las perspectivas que se sitúan dentro del giro afectivo: el afecto y sus potencialidades sólo adquieren un sentido sistemático cuando se convierten en emociones, es decir cuando los afectos son “traducidos” por el lenguaje, por la cultura y por el plano consciente. Pero este movimiento operativo que pasa del reconocimiento de una dimensión afectiva hacia el estudio de las emociones implicaría también una suerte de pérdida, ya que, al menos en parte de quienes se inscriben dentro del “giro afectivo”, existe un resto autónomo del afecto que no es trasladable ni traducible al plano consciente de las emociones. Si bien existen discusiones extensas dentro de estos enfoques acerca de la autonomía del afecto con respecto a las emociones<sup>1</sup>, esta distinción nos es importante ya que buena parte de los estudios ligados al “giro afectivo”, y en particular los que

---

<sup>1</sup> Más allá de los debates dentro de las perspectivas que se inscriben dentro del giro afectivo sobre la autonomía de los afectos, como se desprende de los casos de Massumi (1995) y Ahmed (2004), para una reconstrucción sobre la relación entre los afectos y las emociones puede consultarse el texto de Mariela Solana (2020).

vamos a explorar en este artículo, se basan en diferentes estrategias de análisis que hacen foco en la relevancia política del afecto, a través del estudio de las emociones.

En lo que respecta al presente artículo, nos proponemos analizar el impacto del “giro afectivo” dentro de las Relaciones Internacionales; un campo de estudios que no ha sido ajeno, a pesar de sus particularidades disciplinares, a las inquietudes teóricas puestas de manifiesto por la pregunta acerca de la importancia del cuerpo, el afecto y las emociones para la política; y en este caso para la política entendida en términos internacionales. En lo específico, nos preguntamos cómo se han traducido las inquietudes planteadas desde el giro afectivo a las ciencias sociales dentro del campo de la teoría de las Relaciones Internacionales, qué consecuencias teóricas para las Relaciones Internacionales acarrea la incorporación de análisis centrados en la relevancia política del afecto y de las emociones y qué se ha efectuado dentro del campo de las Relaciones Internacionales en lo que refiere a las promesas teóricas con las que el giro afectivo se insertó en las ciencias sociales en general.

En relación a lo anterior, si nos referimos a la influencia del giro afectivo en las Relaciones Internacionales en tanto un *impacto* es debido a que encontramos un número diverso de intervenciones académicas que se han propuesto incorporar las preguntas por el cuerpo, el afecto y las emociones dentro de los estudios internacionales, pero sin que estos se muestren como un movimiento teórico sistemático —como el realismo, el liberalismo, el constructivismo o el marxismo— a la hora de analizar los aspectos internacionales de la política y donde, además, se destaca una polifonía teórica a la hora de incorporar algunas de las herramientas teóricas del giro afectivo en los estudios internacionales. Al tener en cuenta lo anterior, señalamos que buena parte de estos análisis se han acoplado a otras tradiciones del pensamiento teórico de las Relaciones Internacionales sin irrumpir en la disciplina en tanto una suerte de “teoría afectiva de la política mundial”. Más en detalle, varios académicos incluso se han concentrado en explorar el lugar de las emociones dentro de las distintas teorías de las Relaciones Internacionales para ubicar dónde éstas fueron tomadas en cuenta, pero sin la teorización necesaria para convertirlas en un factor central a tener en cuenta para el análisis de los diferentes aspectos de la política entendida en términos internacionales (Clément y Sangar, Maéva Clément, Eric Sangar Introduction: Methodological Challenges and Opportunities for the Study of Emotions, 2018). Si, como dijimos al principio, es relativamente sencillo encontrar intervenciones que afirman que las emociones importan para la política, desde hace al menos una década es también fácil encontrarse con textos que afirman que “*las emociones importan para la política internacional*” (Ross, 2013; Hutchison, *Affective Communities in World Politics. Collective Emotions after Trauma*, 2016; Davidson, Bondi, y Smith, 2006; Crawford, *The Passion of World Politics: Propositions on Emotion and Emotional Relationships*, 2000). Pensamos que esto no es algo que debería sernos sorprendente. Si Lauren Berlant señaló en *El corazón de la nación* (2011) que el trauma se relaciona con los procesos identitarios, y en particular con el nacionalismo, era sólo una cuestión de tiempo para ese argumento sea desplazado

para llegar a la conclusión de que esos mismos procesos descritos por la teórica estadounidense podían ser también importantes a la hora de analizar aspectos internacionales de la política, como las interacciones entre identidades nacionales, o para inclusive pensar el lugar de lo internacional dentro de las “intimidades nacionales” que codifican al nacionalismo como un “sentimiento familiar” cohesivo (Berlant, 1997: 114), como propone, por ejemplo, Hutchison (2016). De la misma forma, la preocupación de Sara Ahmed (2004) sobre el poder performativo de las emociones y su naturaleza pública a la hora de dar cuenta de sus consecuencias dentro de los discursos públicos para el armado de ciertos dispositivos políticos, como es el caso del racismo, podía ser llevado fácilmente al espacio internacional para pensar, por ejemplo, las sucesivas ofensivas militares occidentales en África y Oriente Medio durante las primeras dos décadas del siglo XXI, como sugiere, por ejemplo, Lucas (2009).

Para comenzar, encontramos necesario remarcar que nos encontramos frente a un corpus de texto no muy amplio, pero sí metodológicamente diverso. Esto significa que, si bien las intervenciones que pretendemos analizar coinciden en remarcar la necesidad de incorporar al afecto y a las emociones como un elemento central para analizar los procesos políticos que tienen una dimensión global o al menos internacional, éstos rara vez coinciden acerca de cómo hacer operativa esa proclama inicial. Por lo que no es difícil encontrar al interior de estas intervenciones debates sobre la agencia política internacional, el rol y la forma de comprender al Estado-nación, la relación agente-estructura en la política mundial, o en el peso de las emociones en los procesos transnacionales de identificación. Debates que aún no están para nada agotados y que de alguna manera exceden a las pretensiones de este texto. Frente a esta dificultad, en este artículo decidimos ordenar este corpus en base a los tópicos centrales con los que el giro afectivo, desde nuestra lectura, ha intervenido en el campo de las Relaciones Internacionales. El primero se detiene en una lectura retrospectiva sobre el rol de los afectos en las distintas teorías de las Relaciones Internacionales, en particular el realismo y el liberalismo. Así, agrupamos a una serie de estudios se proponen recuperar o bien redescubrir el rol velado de los afectos y las emociones en las Relaciones Internacionales que, si bien habrían estado presentes en los orígenes teóricos de la disciplina, fueron paulatinamente dejados de lado. En segundo lugar, nos proponemos analizar la inserción de las emociones dentro de los debates sobre la agencia estatal y la importancia del Estado-nación como sujeto de la política mundial y de las Relaciones Internacionales. Una polémica en la que las intervenciones realizadas desde el giro afectivo dialogan más cercanamente con las corrientes constructivistas de las Relaciones Internacionales. Por último, vamos a analizar los aportes de las perspectivas que desde las categorías y preocupaciones del giro afectivo teorizan acerca de la implicancia de las emociones en los procesos de cambio estructural en la política internacional, donde también se problematizan fenómenos internacionales con una importante carga emocional y afectiva, como la guerra entre naciones y el terrorismo internacional. Una última aclaración necesaria antes de avanzar refiere al

origen de las intervenciones: casi sin excepciones, ha sido la academia de Europa Occidental y de los Estados Unidos desde donde se ha propuesto explorar las relaciones entre el giro afectivo y las Relaciones Internacionales. A pesar de que contamos con una amplia recepción del giro afectivo en América Latina en general y en Argentina en particular, eso no ha ocurrido aún en el campo específico de las Relaciones Internacionales. Pensar esa cuestión como problema sería más que interesante como tópico de investigación futura dentro de la producción teórica de las Relaciones Internacionales dentro de la academia latinoamericana.

La presunción que guía el desarrollo de este artículo a modo de hipótesis sostiene que, al menos hasta el momento, los usos del giro afectivo en los estudios internacionales han trazado más líneas de continuidad que de ruptura con respecto a los sesgos disciplinares contra los que el propio giro afectivo se elevó como movimiento intelectual en las ciencias sociales y las humanidades en general. Así, creemos que más que una revuelta teórica contra el positivismo y el racionalismo dominante en las teorías hegemónicas de las Relaciones Internacionales —el realismo, el liberalismo y buena parte del constructivismo—, las intervenciones que han intentado trasladar elementos del “giro afectivo” hacia las Relaciones Internacionales no han hecho más que asistir a esas teorías, en lugar de contestarlas críticamente. Así, nuestra hipótesis señala que, la inserción de las preguntas por la relevancia del cuerpo, los afectos y las emociones en la política internacional parecen, más que cuestionar al positivismo y al racionalismo hegemónico en la disciplina, haber terminado por prestarles asistencia allí donde otras corrientes teóricas, en particular las teorías críticas y pospositivas dentro de las Relaciones Internacionales, las habían impugnado.

## **LA MIRADA RETROSPECTIVA DE LA TEORÍA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES DESDE EL “GIRO AFECTIVO”**

La primera operación intelectual con la que el “giro afectivo” se insertó dentro de las Relaciones Internacionales tuvo lugar por medio de la propuesta que invitó a releer la producción teórica de la disciplina, en el momento de su despegue como subcampo de la ciencia política, en lo que podríamos llamar una “clave afectiva”. En uno de los trabajos pioneros<sup>2</sup> en la búsqueda por ligar los postulados del giro afectivo al análisis de la política internacional, Neta Crawford (2000: 119) afirmó que todas las teorías de la política internacional dependían de suposiciones sobre las emociones, a pesar de que éstas no estaban adecuadamente problematizadas desde la teoría. Contra la idea presentada por Keohane y Nye (1987: 728) acerca de la concordancia entre los enfoques realistas y liberales para entender la actividad y el comportamiento de los

---

<sup>2</sup> Si nos atenemos a la cronología estricta, la primera intervención académica que ligó de forma directa los aportes del giro afectivo con las Relaciones Internacionales fue propuesta por Jonathan Mercer en 1996 con una ponencia titulada *Approaching Emotion in International Politics* que, de manera más que llamativa, nunca fue publicada y no se encuentra accesible para su lectura (Bleiker y Hutchison, 2008).

Estados como racionales o, al menos como “inteligentes”, Crawford recupera la recomendación de Hans Morgenthau acerca de la necesidad de construir una teoría sobre la “irracionalidad” en la política exterior, como puntapié inicial para analizar cómo el estudio de las emociones individuales puede explicar procesos complejos dentro de la política internacional (Morgenthau, 1985 [1948]: 7). De esta forma, el estudio de las emociones en la política internacional, siguiendo a Crawford, habría sido reconocido ya por el realismo clásico como una variable de análisis útil, agregando así un componente *más-que-racional* al estudio de la política internacional. Esta propuesta de exploración teórica desde la retrospectiva permitiría, por ejemplo, analizar el fenómeno de la guerra entre naciones desde una perspectiva que incluye los factores “emocionales” o más-que-racionales de la acción estatal en la arena internacional. Es desde esta primera pregunta por las emociones en el realismo clásico que podemos trazar una línea de continuidad teórica desde los análisis de la guerra de Wright (1965 [1942]), quien analizó al miedo como la fuerza que motoriza la guerra entre naciones, hasta Fearon (1995), quien se pregunta cómo explicar el fenómeno altamente costoso de la guerra entre países sólo desde el paradigma de la racionalidad instrumental del Estado-nación<sup>3</sup>.

Así, desde esta lectura en retrospectiva de la teoría de las Relaciones Internacionales, las emociones no sólo serían una característica de los agentes o de los sujetos, sino que también un factor estructurante de los sistemas, las instituciones y de los procesos en la política global. Partiendo desde esa base, las investigaciones sucesivas se enfocaron rastrear los usos de las emociones dentro de las diferentes corrientes teóricas de las Relaciones Internacionales. En esta línea de estudios se ha remarcado, por ejemplo, el lugar del miedo como categoría central para el realismo (Freyberg-Inan, *Rational Paranoia and Enlightened Machismo: The Strange Psychological Foundations of Realism*, 2006), de la empatía y la confianza como emociones centrales para el liberalismo (D'Aoust, *Ties that Bind? Engaging Emotions, Governmentality and Neoliberalism: Introduction to the Special Issue*, 2014) —y en particular en las corrientes neoliberales, en base a la teoría de Robert Keohane (1990) —, y el orgullo y la amistad en lo que respecta a las lógicas interestatales de reconocimiento mutuo para el constructivismo (Lindemann, *Interest, passion, (non)recognition, and wars: a conceptual essay*, 2014). Lo ubicuo de los usos diversos de las emociones en buena parte de las teorías de las Relaciones Internacionales —que incluye a las dos corrientes ligadas al racionalismo y al positivismo en la disciplina— desde esta mirada retrospectiva demostraría que las emociones no sólo son útiles para pensar lo internacional, sino que además son cruciales como objeto de teorización permanente para las Relaciones Internacionales. Así, las emociones guardarían la

---

<sup>3</sup> Cabe señalar que en algunos de estos enfoques, analizados desde la mirada retrospectiva, utilizan codificaciones teóricas de las emociones que no estarían en línea con las propuestas del giro afectivo. Por ejemplo, en los trabajos citados, el miedo es interpretado como un sentimiento “racional” de los actores en la política mundial, como puede ser el miedo generado por la cercanía con una potencia militar expansionista. Una breve mención sobre los usos de las emociones para el neorealismo está introducida en Crawford (2000: 121).

capacidad de ser una variable explicativa medular a la hora de interpretar procesos de la política internacional que van desde la Guerra Fría hasta las guerras “éticas” de la década de los ‘90 (Clément y Sangar, Maéva Clément, Eric Sangar Introduction: Methodological Challenges and Opportunities for the Study of Emotions, 2018: 3).

Buena parte de esta mirada retrospectiva sobre la teoría de las Relaciones Internacionales terminan por lamentar el “olvido” de las emociones por parte de las Relaciones Internacionales desde la segunda mitad del siglo XX (Crawford, *The Passion of World Politics: Propositions on Emotion and Emotional Relationships*, 2000: 122), cuando los paradigmas racionalistas se convirtieron en hegemónicos. Esta mirada, también propone una solución: una vuelta hacia los autores del realismo clásico, en particular hacia Hans Morgenthau, en rechazo a los autores del neorealismo, en particular a Kenneth Waltz (1979) y John Mearsheimer (2001). Mientras que se denuncia a Waltz por haber eliminado cualquier explicación no sistémica a la hora de analizar el comportamiento de los Estados y de la política exterior, para el caso Mearsheimer, en cambio, se critica la rigidez con la se postula pensar al Estado como un ente racional que se autoevalúa de forma constante y que sólo busca mediante su acción la mejora de su posición de poder relativo, una postura que directamente impide la intromisión en los análisis de la política internacional de cualquier elemento más-que-racional, no-racional o no consciente, como los afectos o las emociones. Como señala Ross (2013b), lo que resulta por demás interesante del realismo clásico para quienes intentar llevar al giro afectivo hacia las Relaciones Internacionales es la manera en la que los primeros realistas consideraron al Estado-nación como un producto sintético de necesidades y expresiones de los individuos que no tenían por qué ser interpretadas como puramente racionales, y que contaban sí con un correlato directo en la construcción y la caída de vínculos políticos en la esfera internacional. Si bien se necesita remarcar que estos estudios ligaron a estas “percepciones” como expresiones psicológicas de los individuos, esto no ha impedido que en algunos estudios que exploran el rol de las emociones en la política internacional lo interpretaran como un punto de partida válido, como lo señala Schuett (2007). Lo anterior, sin perder de vista que los realistas clásicos desarrollaron sus teorías sobre la importancia de las emociones individuales en la política exterior en una época donde todavía no habían sido desarrollados los estudios neuro-cognitivos que se propusieron explicar la acción y la emoción humana desde el plano de la biología humana (Ross, 2013b: 279).

Pero la mirada retrospectiva acerca de la relevancia de las emociones en las teorías de las Relaciones Internacionales no se quedó sólo en un rescate del realismo clásico. Para incorporar la cuestión de los afectos a las perspectivas liberales, Ariffin (2016: 2) propuso revisar la bibliografía del liberalismo clásico, incluyendo la teoría económica liberal smithiana, para señalar que desde esa perspectiva la acción humana promovida por el liberalismo se sostenía que el “deseo” por mejorar la propia condición era el motor de la actividad de los individuos. Esta base es sobre la que los teóricos internacionales ligados al liberalismo habrían teorizado el lugar de ciertas emociones a la

hora de trasladar el pensamiento liberal a la política internacional. Por eso Crawford (2000) señala que fue Keohane (1990) quien intentó sistematizar el impacto de emociones como la confianza, la amistad y la empatía en los estudios liberales de política exterior. Emociones que, incluso, operarían como las condiciones mismas de posibilidad para la teoría liberal de la interdependencia compleja; lo anterior, a pesar de que Keohane (1990b) termine por intentar incorporar ciertas emociones, como la empatía, dentro del paradigma del actor racional (Crawford, 2000: 123). Otros liberales ligados a la teoría institucionalista también señalaron, remarca Barreto (2011), que las emociones fueron una clave central para entender procesos transnacionales de sedimentación de normas y e instituciones internacionales, como el cuidado de los derechos humanos, propiciando normas de comportamiento esperables dentro del orden internacional liberal que guardarían una carga emocional significativa. Desde el Holocausto hasta los horrores del genocidio en Ruanda y las limpiezas étnicas en los Balcanes, las imágenes y el conocimiento de la violencia extrema habrían generado sentimientos de empatía con las víctimas que terminaron por funcionar como el puntapié para la conformación de un régimen internacional que sociabiliza a sus agentes mediante su incorporación a un paradigma general de respeto por los derechos humanos y del derecho internacional público (Keck y Sikkink, 1998; Merry, 2006). Por último, los estudios que buscaron explorar del rol del afecto en las teorías liberales también se concentraron en analizar el concepto de *soft power*, desarrollado por Joseph Nye (2004), buscando la presencia teórica de las emociones en esa propuesta. Por eso motivo, Solomon (2014) se detiene en la forma en la que Nye vinculó al afecto y a las emociones a través de la noción de *atracción*. A pesar de la que la noción de *soft power* como atracción ha sido criticada con dureza —como hacen Hayden (2012) y Bially Mattern (2005)— aquí nos interesa la manera en la que Nye describió a la atracción como una “química misteriosa” (Nye, 2004: 5), ya que es a partir de eso que Solomon encuentra la presencia del afecto y de las emociones en la teoría del *soft power*, alejándose de otras interpretaciones que presumen que Nye se refiere sólo a algún tipo de representación simbólica de la atracción (Hayden, 2012: 43), sin reparar en una dimensión afectiva del concepto. Desde la mirada que encuentra allí la presencia de las emociones, lo que posibilita el *soft power* es la dinámica afectiva que un Estado proyecta hacia el afuera (Solomon, 2014: 737). Así, no habría estrategia de *soft power* que no precise de algún tipo de investidura afectiva, algo que cabría no sólo para explicar la proyección internacional de un Estado-nación en particular, como los Estados Unidos, sino que puede extenderse también a la proyección de cualquier régimen político, social o económico, como el neoliberalismo.

Llegados a este punto, proponemos hacer un breve balance de este conjunto de estudios. Las lecturas que proponen la visión en retrospectiva de la teoría de las Relaciones Internacionales para demostrar la importancia del afecto y las emociones para el análisis de la política internacional, aun cuando estos tópicos no estaban codificados epistemológicamente de la manera propuesta por el “giro afectivo”, guarda

un problema central: la mirada en retrospectiva deriva en la propuesta no sólo de tomar un retroceso cronológico en los estudios teóricos de la disciplina —una suerte de “vuelta a las bases” teóricas—, sino que también supone un retroceso epistemológico para el estudio de la política global. Esto es, un pasaje de la “tercera imagen” waltziana —es decir, los estudios sistémicos— a los estudios de “primera” y “segunda imagen” —basados en los individuos y en los Estados respectivamente—, usando la tipología neorrealista. A pesar de que es entendible que el retorno al realismo clásico sea la única estrategia argumentativa posible para no descartar en pleno al paradigma (neo)realista, debido a su impermeabilidad a la hora incorporar enfoques no-racionales o más-que-racionales, es necesario señalar los problemas que puede acarrear el rechazo de los análisis sistémicos y la propuesta en favor de retornar hacia una postura metodológica que ponga el foco de su análisis en las personas —y a través de las personas del afecto y de las emociones. Si las emociones no son incorporadas a los análisis sistémicos de los estudios internacionales, es posible que este repliegue epistémico sea sumamente costoso en términos teóricos. Con esto, nos referimos a perder de vista la dimensión y los debates que exceden al realismo pero que sí fueron de cierta manera abiertos por ese paradigma, como por ejemplo los debates sobre el poder y la hegemonía dentro del sistema internacional. El regreso hacia los análisis micropolíticos puede ser tentador para incorporar al “giro afectivo” dentro de un territorio *a priori* hostil como pueden ser las Relaciones Internacionales, pero esto acarrea el peligro de un severo costo en términos explicativos. Qué hacer desde esta postura, por ejemplo, cuando las primeras dos imágenes neorrealistas no nos alcancen para explicar fenómenos de largo aliento, que ocurren en espacios múltiples y que desafíen la capacidad de entendimiento incluso de los propios líderes políticos de los grandes Estados del régimen internacional.

## **¿CÓMO “SIENTEN” LOS ESTADOS? EL DEBATE SOBRE LA AGENCIA EN LAS RELACIONES INTERNACIONALES**

Los intentos por llevar los aportes del “giro afectivo” hacia las Relaciones Internacionales encontraron un aliado excepcional en una de las corrientes de mayor expansión dentro de la disciplina durante el siglo XXI, el constructivismo, cuya carta de presentación fue una interpelación —aunque controlada— a los dos paradigmas hegemónicos de las relaciones internacionales, el realismo y el liberalismo. Esto fue así ya que, en primer lugar, como señalan Pereyra Doval (2015) y Cuadro (2010), fue el constructivismo la corriente que incorporó al estudio sobre la identidad como el problema central de las Relaciones Internacionales. Si bien la codificación teórica de la identidad para el constructivismo refiere a básicamente un acto consciente cargado de significado simbólico, la búsqueda de Alexander Wendt para superar el dualismo *humano* entre “deseo y creencias” que imperaba en las reflexiones previas sobre los procesos identitarios en las Relaciones Internacionales (Wendt, 1999: 129) hizo del constructivismo la corriente contemporánea de los estudios internacionales más

adecuada desde la que problematizar el rol del afecto y de las emociones en las identidades nacionales o estatales, para luego analizar sus consecuencias específicas en la interacción internacional e interestatal (Ross, 2006: 207; Bleiker y Hutchison, 2008: 124). Además de esto, fue el propio Wendt en *Social Theory of International Politics* quien señaló que “los Estados también son personas” (Wendt, 1999: 215-224), postulado que permitió que una serie de estudios posteriores afirmaran que, utilizando las herramientas del “giro afectivo”, *los Estados también sienten emociones* (Naudé, 2017). De esta manera, las investigaciones sobre el giro afectivo en las Relaciones Internacionales encontraron dentro del debate del estado como persona (*state-as-person debate*<sup>4</sup>) un terreno fértil para insertar la dimensión del afecto y las emociones. A diferencia de los estudios sobre las emociones que encuentran su punto de partida en el realismo clásico, y a través de esa corriente remarcan la importancia de la resonancia afectiva de las personas y en particular de quienes toman decisiones en nombre del Estado, la introducción del constructivismo y del problema de la identidad obliga a hacer una propuesta teórica más sofisticada para insertar las preocupaciones del giro afectivo dentro de las Relaciones Internacionales.

Lo anterior, como vimos, sugiere una serie de desafíos. En primer lugar, suponer que una entidad no corpórea —como el Estado-nación— sea capaz de sentir y transmitir afecto y emociones contradice la primera máxima del giro afectivo acerca de la relevancia y de la necesidad *sine qua non* del cuerpo biológico para el análisis de lo político. En esta instancia, relacionar al giro afectivo con el constructivismo requiere de una torción teórica tanto en lo que respecta a la teoría del Estado presente en esa corriente de los estudios internacionales, como de qué se entiende por afecto y por emociones con relación a la política internacional. Desde la teoría constructivista se propuso pensar al Estado desde una metáfora antropomórfica —el Estado como persona— tanto para salir de la ontología realista que proponía pensar al Estado como un agente puramente racional basado en la autoayuda o bien como una maquinaria neutral sólo analizable a partir del análisis de las personas que ejercer su control temporal desde el gobierno (Wendt, 1999: 215). Pero esto no sólo significa pensar al Estado como si fuera una persona, sino que el constructivismo lo arroja hacia una nueva ontología estatal donde los Estados son personas *tout court*, incluso —y particularmente hablando— a señalar que los Estados cuentan con una “psicología” propia. Para el constructivismo según Wendt, los Estados son personas gracias a que estos cuentan con intencionalidad en tanto actor colectivo dotado de agencia —los Estados actúan—, organicidad entendida como una forma de vida —los Estados “viven” y “mueren”— y conciencia entendida como experiencia subjetiva —los Estados piensan— (Wendt, 2004: 291). Si para Wendt los Estados cuentan con identidad e intereses, no hacía falta demasiado para que se postule que los Estados también

---

<sup>4</sup> Para un resumen de los debates de la disciplina sobre el Estado, incluyendo el *state-as-person debate* y la intervención del constructivismo, puede consultarse Lake (2008). Para una discusión sobre la problematización del Estado específicamente desde el constructivismo puede consultarse Hobson (2001).

cuentan también con afecto y emociones. Incluso, fue el propio Wendt quien señaló la “completa ausencia” de las emociones como objeto de análisis en las discusiones sobre la agencia estatal en las Relaciones Internacionales (Wendt, 2004: 312)<sup>5</sup>. Pocos años después, las intervenciones sobre las emociones en la política internacional basadas en los debates abiertos por el constructivismo comenzaron a aparecer con mayor fluidez. Introduciéndose en el *state-as-person debate*, varias intervenciones planeadas desde el giro afectivo recuperaron estudios que argumentaban que, a pesar de la máxima planteada por la neurociencia que señala que para sentir afecto se precisa de un cuerpo físico, algunas formas de sentir afecto ocurrían ya no sólo al nivel individual de un cuerpo, sino en la *interacción* de éstos. Lo anterior, convertía a las emociones en una experiencia relacional más que un estado físico (Baldacchino, 2011). Al mismo tiempo, se postuló que las emociones que sí se sienten a nivel individual suelen ser a su vez un fenómeno colectivo. O que, al menos, las emociones no se encuentran aisladas al nivel corpóreo de los individuos (Bially Mattern, 2014). Siguiendo esta línea de investigación, Naudé (2017) y Hutchinson (2016) se propusieron explorar el rol de trauma en los individuos y su proyección hacia la política internacional de los Estados. Así, se explora la manera en la que las experiencias traumáticas —como la guerra, el terrorismo o una crisis económica profunda— se caracterizarían por generar una *resonancia emocional* que vincula a los individuos de un grupo social dado en una “comunidad afectiva”. Esto sería así ya que la relevancia social y política de estos eventos, en tanto hechos traumáticos, son de naturaleza primariamente emocional (Hutchinson, *Affective Communities in World Politics. Collective Emotions after Trauma*, 2016: 3). Estos análisis también contradicen la necesidad de un cuerpo para sentir afecto, ya que la transmisión del trauma mediante su institucionalización estatal —como por ejemplo mediante las prácticas y políticas de memoria histórica— logran pasar de generación en generación sin que las personas hayan sentido la causa original del trauma en sus propios cuerpos, y sin por eso perder su potencia política rectora del comportamiento estatal a escala internacional (Naudé, 2017: 5; Edlkins, 2004: 41). Este tipo de análisis permitió, posteriormente, la formulación de “geografías afectivas”: es decir, experiencias colectivas marcadas por el afecto que reordenan la política internacional mediante una distribución espaciotemporal de las emociones. Así, al pensar la espacialidad y la temporalidad de las emociones, se postula que su transmisión histórica y generacional va más allá de las experiencias físicas que generaron una respuesta afectiva en primer lugar (Bondi, Davidson y Smith, 2006). Desde este tipo de paradigma, por ejemplo, es que se analizó la “relación especial” entre Alemania e Israel no como una “amistad entre Estados” —si lo pensamos desde el paradigma constructivista— si no como el pago constante una deuda transgeneracional de la que depende la visión de Alemania como

---

<sup>5</sup> Aun así, cabe señalar que al momento de la publicación del artículo *The State as Person in International Theory* (2004) ya contábamos con algunas intervenciones relevantes en el campo de las Relaciones Internacionales que se proponían analizar el rol de los afectos y de las emociones, incluso desde las perspectivas del giro afectivo, como por ejemplo Crawford (2000).

un “estado bueno”, aspecto que incluye la defensa y el apoyo de las acciones militares de Israel que son llevadas a cabo enmarcadas en el derecho a la defensa de un agresor externo —e incluso cuando éstas impliquen la violación directa de normas centrales del régimen internacional como el Derecho Internacional Público y los Convenios de Ginebra<sup>6</sup> (Berenskötter y Mitrani, 2022). En un marco de análisis similar, Eznack (2011) se encargó de teorizar sobre un tema complejo para el liberalismo: cómo explicar las disputas entre “aliados estrechos”. Así, cuestionando (aunque parcialmente) al racionalismo de las teorías liberales, sugiere que el afecto —además del beneficio mutuo— forma parte integral de la estructura de las relaciones interestatales, y que es en base a esa dimensión afectiva que se establecen normas internacionales —tanto formales como informales— de comportamiento dentro del sistema internacional. En ese sentido las crisis entre aliados no son más que una manifestación de robustez de esas relaciones ya que “el afecto desencadena reacciones apasionadas cuando su objeto —la relación en cuestión— se ve amenazado por las acciones o decisiones de un aliado cercano” (Eznack, 2011: 239), como en los casos de la crisis británico-estadounidense durante de crisis del Canal de Suez, o la crisis diplomática franco-estadounidense durante la invasión a Irak.

Si desde el constructivismo se señala que los Estados portan una identidad, y que esa identidad es tanto performativa como contingente (Wendt, 2004). Los aportes realizados desde el giro afectivo remarcan que esa identidad no es plenamente racional o consciente, sino que también se sustenta en procesos de “circulación afectiva”, es decir, en formas de transmisión tanto conscientes como inconscientes de emociones dentro de un entorno social (Ross, 2013: 16). Si el Estado tiene la capacidad de sentir afecto es debido a que funciona como un “marco de motivación transhumana”, esto es como una suerte de cuerpo colectivo que se relaciona con otros dentro de la comunidad internacional (Naudé, 2017: 5). Estos estudios señalan que los Estados se “socializan” dentro del sistema no sólo mediante la adopción racional de una cultura internacional —como propone Wendt (1999)—, sino también por medio de las emociones, como el trauma, la amistad y el miedo. Tomando el trabajo de Deleuze y Guattari (2010 [1988]) y Massumi (2002), Ross (2006) se propone explorar qué tipo de procesos no conscientes intervienen en la forma en la que se internalizan los procesos identitarios. Así supone que existe un sustrato inarticulable que es crucial para ciertos tipos de identificación, como la nacionalista o étnica, que se vuelve central para comprender el comportamiento internacional de los Estados dentro del sistema internacional. Esto sería así ya que los afectos impregnan nuestras creencias y juicios al conectarnos con agencias colectivas de formas no lineales y contradictorias. Para ejemplificar lo anterior, Ross propone analizar cómo los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 en los Estados Unidos no exhiben una respuesta cognitiva

---

<sup>6</sup> Esta postura puede ser útil para comprender el reciente apoyo a la ofensiva militar en Gaza por parte de la ministra de Relaciones Exteriores alemana Annalena Baerbock —del “pacifista” Partido Verde— cuando señaló que Israel tenía derecho de atacar objetivos civiles en el marco de su derecho a la defensa.

coherente y única —como podría ser la “enemistad” para Wendt—, si no que desplegaron una economía afectiva que puede, a la vez, tener significados políticos contradictorios y hasta enfrentados (Ross, 2006: 213). Este horizonte afectivo de un “hecho global” es lo que explica el dinamismo de la política internacional, la consolidación y caída de sus normas, la capacidad o ineficiencia de sus instituciones, y la continuidad o los cambios bruscos dentro del sistema internacional. La perspectiva de Ross toma el trabajo anterior de Edkins (2004) quien propuso pensar en el trauma como una dimensión no articulable que desestabiliza a las identidades políticas. Así, cuando no actor no puede pensar siquiera de forma preliminar “qué pasó” ante un hecho traumático, nos enfrentamos, de acuerdo con estos enfoques, a un déficit en la capacidad de simbolizar un estado afectivo que influye en nuestra manera de ver y analizar el mundo que nos rodea, a la vez que nos hace más “sensibles” para adoptar una actitud, un relato o incluso una identidad por sobre otra (Edkins, 2003: 39). Estos procesos más-que-rationales y vinculados al cuerpo han sido los favoritos a la hora de trasladar las preocupaciones del giro afectivo hacia los estudios internacionales, a la vez que han servido para contestar a algunas de las corrientes más “positivistas” dentro del paradigma constructivista<sup>7</sup>.

Como podemos ver, quienes se han propuesto explorar la capacidad del giro afectivo para explicar procesos de la política global, incluyendo los debates sobre la agencia y la estatalidad, han escogido un camino común al resto de los usos del afecto en las ciencias sociales y las humanidades: un retorno hacia la micropolítica y a la importancia de los individuos —y en particular del cuerpo y de la experiencia individual—. A pesar de haber encontrado en la propuesta constructivista, que invita a pensar al Estado como persona, un puntapié para la inserción de las emociones en los análisis de la política global, los estudios “afectivistas” en Relaciones Internacionales necesitaron de igual manera problematizar algunos de los elementos centrales desarrollados por Wendt y por el constructivismo en general. Los Estados, para estos estudios, no son personas. Pero sí, en cambio, los Estados son teorizados como entidades colectivas y corpóreas capaz de anudar un crisol diverso de emociones individuales que se traducen en procesos de identificación y cuya resonancia alcanza a la política internacional. Así las emociones se encuentran presentes en las acciones del Estado, pero su origen se encuentra en el cuerpo de los individuos que, en tanto grupo, se referencian e identifican con esa forma comunitaria y cuya pertenencia se refuerza a través de la circulación de esas emociones en el espacio público (Mercer, 2014: 517). Para esta línea de investigación, el Estado no es una persona ni las emociones de las personas que ejercen políticas en nombre del Estado son el factor central que explica como los afectos se relacionan con la política global. Lo importante para estos análisis desde las perspectivas del giro afectivo radica en entender al Estado como grupo, y en particular

---

<sup>7</sup> Acerca de las líneas de continuidad entre la teoría positivista y el constructivismo pueden consultarse los trabajos de Vitelli (2014) y Cuadro (2010).

como grupo afectivo en los términos de Stein (2013: 387). En esta línea, Jonathan Mercer (2014) sostiene que son las emociones colectivas —como la vergüenza, el orgullo y el miedo— las que explican el lazo afectivo entre los individuos y el Estado, al afianzar de formas no conscientes distintos procesos de identificación colectiva, como por ejemplo el nacionalismo. Las prácticas emocionales grupales que el Estado institucionaliza con su acción —museos, memoriales, marchas militares, relatos históricos, etc.— hacen a los individuos *sentirse como Estados*, al vincularse emocionalmente a una comunidad política específica (Mercer, 2014: 530). De manera similar, Ross (2013) señala que es gracias a la construcción de vínculos afectivos entre los individuos y el Estado que éste último tiene la capacidad de movilizar las emociones que, al mismo tiempo, han sido antes depositadas en él. Ya que:

“Sin lealtades que normalmente describimos como patriotismo, el Estado sólo sería un frío aparato legal (...) (de la misma manera que) las organizaciones intergubernamentales también dependen de cierto grado de entusiasmo y confianza entre la ciudadanía y de los Estados miembros” (Ross, 2013: 35).

Por último, tanto Ross como Mercer señalan que pensar las emociones de forma colectiva no significa proponer que un grupo deba sentir exactamente lo mismo. Incluso Ross y Hall (2015: 857) señalan que la política mundial involucra movimientos de protesta transnacional diversos en los que sus participantes no se identifican como portadores de una misma identidad, y que se definen, en cambio, por medio de las emociones —por ejemplo, las movilizaciones de *los indignados* en el Estado Español—, aspecto que muestra que las emociones pueden motivar a la acción política incluso en ausencia de una identidad política consolidada.

Llegados a este punto, a pesar de que se propone pensar en formas colectivas en las que las emociones importan para la política internacional, seguimos encontrando problemática la estrategia analítica que pone el foco en los individuos y en sus emociones a la hora de explicar procesos de la política internacional. A pesar del esfuerzo por separar las formas individuales del sentir de las que ocurren a nivel grupal, no queda claro aún cómo esas circulaciones de afecto adquieren un significado u otro —por fuera de cuando se supone que el Estado “instrumentaliza” esas emociones a través de prácticas que institucionalizan las emociones—. Si son los procesos de circulación afectiva los que, más que la ideología u otros procesos de articulación política, nos permiten pensar en las movilizaciones de *los indignados* contra la austeridad en Europa continental o en las manifestaciones contra la globalización en los primeros años 2000, queda pendiente pensar por qué, o bajo que circunstancias precisas, procesos similares pueden derivar en la movilización de sentidos políticos ideológicamente opuestos, como la movilización derechista en clave xenófoba. De momento, no sabemos cómo ciertos paradigmas afectivos devienen en formas precisas de movilización política. Aun así, entendemos que incluso con la noción de circulación grupal del afecto que introduce Ross (2006: 211), estos estudios optan por un retorno

al nivel micropolítico incluso para dar cuenta de los procesos generales de la política global. Más allá de cómo se evalúe esa operación teórica, nos resulta todavía cuestionable el olvido de la dimensión del poder y de la ideología en la política global dentro de esos mismos análisis. Mientras que podemos coincidir en la necesidad de incorporar al nivel micropolítico en los análisis de las Relaciones Internacionales para comprender la multidimensionalidad y espacialidad de los procesos que comúnmente enmarcamos dentro de la política global —ya que a estas alturas es difícil de negar que procesos como la denominada “crisis de los refugiados” en Europa occidental, o las protestas sociales a escala regional en África subsahariana de una década atrás, o las movilizaciones populares austeridad en geografías tan diversas como Chile, el Líbano, los Estados Unidos y Grecia, encierran un componente emocional que opera, al mismo tiempo, tanto a nivel grupal como individual—, encontramos que estos enfoques centrados en la “circulación de emociones” no son suficientes para desentrañar un punto crucial: por qué estos hechos son codificados políticamente de una forma y no de otra.

En virtud de lo anterior, coincidimos con Saskia Sassen (2007) al señalar que los acontecimientos políticos contemporáneos son “multiescalares”, es decir, procesos en los que lo local, lo nacional y lo global están mutuamente contaminados. De la misma forma, podemos pensar en una suerte de contaminación entre procesos que ocurren a nivel individual a la vez que dialogan con lo colectivo —lo mismo podríamos decir que ocurre entre procesos racionales y no-racionales—. Aun así, si a partir de una teorización de los afectos y las emociones en la política internacional el foco hacia los individuos termina por convertirse en un sesgo epistémico que vela la presencia del poder y la ideología en distintos procesos políticos globales, encontramos que estas propuestas de análisis pueden terminar por esconder más de lo que revelan. En el último apartado vamos a analizar un caso que ha dinamizado los estudios de las Relaciones Internacionales desde el giro afectivo, y que, según nuestra perspectiva, pone en evidencia estos mismos problemas teóricos.

## **LAS EMOCIONES Y EL CAMBIO EN LA POLÍTICA MUNDIAL**

Existe un momento de la política global que parece haber funcionado como el “despertar afectivo” para los estudios dentro de las Relaciones Internacionales: los atentados del 11 de septiembre de 2001 en los Estados Unidos. En primer lugar, porque la circulación de las imágenes de los ataques gozó de una espectacularidad pública pocas veces vista. De esta manera, las “imágenes del desastre” de los aviones incrustándose en los edificios más icónicos de New York tuvieron, señalan Bleiker y Hutchison (2008), un impacto emocional decisivo que terminó por constituir un nuevo imaginario bélico permanente no sólo en Estados Unidos sino en buena parte del mundo occidental. Fueron las emociones involucradas en los atentados que, fuera de manifestarse como una cuestión privada, configuraron un patrón de responsabilidad

colectiva que terminó por modificar normas, prácticas políticas e instituciones de gobierno en favor de una movilización social y militar única desde la invasión estadounidense sobre Vietnam (Bleiker y Hutchison, 2008: 119). Buena parte de los análisis realizados desde el giro afectivo coinciden con Hall y Ross (2015) al entender a los atentados del 11 de septiembre como un evento de desborde afectivo, con implicancias tanto hacia dentro de los Estados Unidos como también en lo que respecta la relación de Estados Unidos con respecto al sistema internacional. Hacia fuera, debido a que la oleada afectiva de los atentados generó respuestas a priori inesperadas por parte de otros Estados. Todd Hall (2012) señala que, lejos de lo que se podía esperar desde otras perspectivas de las Relaciones Internacionales, otros actores estatales habitualmente hostiles a los Estados Unidos —centralmente Rusia y China— respondieron a los atentados con una “diplomacia de la simpatía” (Hall T. , 2012: 379). Esto habría sido así ya que, lejos de ser un desastre natural u otro tipo de catástrofe similar, los atentados contra los Estados Unidos despertaron algunas emociones en particular, como la empatía, dentro del sistema internacional como resultado de que un actor central del orden global fuese fácilmente atacado por una entidad no estatal que burló su capacidad de defensa, así como su soberanía estatal westfaliana. La implicancia afectiva de este hecho despertó un tipo de simpatía interestatal que no respondía a ningún paradigma de cálculo racional por parte de los actores estatales. Así, el impacto emocional de los atentados impidió que estados “hostiles” a los Estados Unidos actuaran con oportunismo ante una serie de atentados que dañaron la imagen de superpotencia de los Estados Unidos, mostrándolo vulnerable. Hacia dentro de los Estados Unidos, los análisis desde el giro afectivo coinciden en señalarlo como un punto de quiebre afectivo que permitió la transformación de una serie de políticas, dispositivos e instituciones que no habían sido posibles sin la experiencia colectiva que generó el trauma de los atentados en la sociedad estadounidense. En esta “ruptura emocional” (Hutchison, *Affective Communities in World Politics. Collective Emotions after Trauma*, 2016: 18) causada por un hecho traumático, la respuesta política inmediata fue la movilización por parte del gobierno de Bush-Cheney de un complejo emocional que evocó una serie de recuerdos e imágenes afectivas que derivaron en la construcción de una respuesta militar directa contra Irak y Afganistán (Ross, 2006: 213). Fueron esas estrategias articuladas en base a la movilización de las emociones las que, señalan tanto Lucas (2009) y Northcott (2012), transformaron a la invasión a Irak de una guerra ofensiva a una defensiva. Así, las políticas del miedo movilizadas desde la administración Bush luego de los atentados no habrían sido más que un desplazamiento emocional de las políticas del miedo promovidas desde el Estado estadounidense contra el comunismo y la guerra contra el “Imperio del Mal” de los años Reagan hacia el miedo al terrorismo internacional cuyos agentes se encontraban geográficamente dispersos en un nuevo “gran Oriente Medio”. Como propone Wolin (2004: 521), fue el entorno afectivo de la sociedad estadounidense luego de los atentados lo que permitió la transformación institucional de los Estados Unidos que,

mediante la sanción de leyes de excepción permanente, sacrificó un buen número de libertades civiles básicas en nombre de la seguridad colectiva, con un notable apoyo de los partidos políticos mayoritarios y de la sociedad estadounidense en general.

Lo que prosiguió a los atentados, para estos análisis, fue la movilización del miedo, la angustia y la ira dentro de la sociedad estadounidense por parte del gobierno de George W. H. Bush. Emociones que no fueron generadas por el gobierno estadounidense, pero sí calculadamente movilizadas mediante la acción estatal (Lucas, *Mobilizing Fear: US Politics Before and After 9/11*, 2009: 80), como lo ejemplificaría la pregunta hecha por la secretaria de Estado, Condoleezza Rice, inmediatamente después de los ataques: “¿cómo *capitalizamos* esto que ocurrió?” (Lucas, 2009: 86). En esta línea, Northcott (2012: 62) ubica a la adopción del paradigma de la “Guerra contra el Terror” como una respuesta política demandada por el “complejo militar industrial” que encontró en el entorno emocional posterior a los atentados una coyuntura ideal para comenzar una guerra sin final previsto ni restricciones geográficas que, al estar validada socialmente, suponía la construcción de un escenario de aumento sin límites para el gasto militar. Este paradigma, que supone de la manipulación de la sociedad estadounidense mediante la movilización de las emociones puestas en circulación luego de una experiencia colectivamente traumática, es reproducido más o menos explícitamente por Lucas (2009), Wolin (2004), Edkins (2004), Bleiker y Hutchinson (2008) y Hal y Ross (2015). Cabe señalar que existen visiones alternativas incluso desde quienes se proponen explorar el rol de las emociones en la política global. Lake (2002), por ejemplo, señala que el tránsito que va desde los atentados a la adopción de la “Guerra contra el Terror” puede explicarse como una decisión “no racional” del gobierno de los Estados Unidos que se enmarca como una extensión en la política exterior del miedo y la ira que dominaba a la sociedad estadounidense desde el 11 de septiembre. Así, la explosión de emociones causadas por los atentados tuvo su correlato en la acción del Estado estadounidense dentro del sistema internacional. El gobierno de los Estados Unidos adoptó —o al menos estuvo condicionado a hacerlo— una actitud internacional basada en las mismas emociones que dominaban a la sociedad estadounidense, ya sea por medio del contagio emocional “de abajo hacia arriba”, o por la necesidad de responder desde el Estado a ciertas emociones que se manifestaban en la sociedad y que le exigían cierto tipo de respuesta “no racional”.

Los análisis que abordaron el impacto emocional de los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 nos interesan ya que éstos muestran algunas de consecuencias teóricas centrales de los usos del giro afectivo en la teoría de las Relaciones Internacionales, al ser aplicados a un caso en particular. En principio, buena parte de estos análisis que incorporan el afecto y las emociones en un primer plano teórico parecen no poder escapar a la hora de introducir una deriva que pone a la manipulación como un elemento central a la hora de explicar desplazamientos o transformaciones en la política internacional. En última instancia pareciera que prácticas como el imperialismo o el expansionismo militar dependería solamente de la

construcción de un entorno afectivo plausible a la lógica jingoísta. El análisis de Gold (2015) sobre el conflicto israelí-palestino es también un ejemplo de eso. Mientras que se remarcan las características emocionales del conflicto —la importancia geográfica de la región para el judaísmo y el islam, las condiciones de emergencia del Estado de Israel luego de la Segunda Guerra Mundial, la transmisión generacional del dolor y el resentimiento generado por las innumerables muertes durante décadas de conflicto, etc.—, no hay mención a los efectos identitarios que produjeron décadas de ocupación del territorio palestino, del peso del militarismo en la identidad nacional de Israel, al proceso paulatino de radicalización de la resistencia palestina, o del rol geopolítico que Israel ostenta para el occidente noratlántico. De nuevo, el análisis elimina a los factores de poder internos y externos, locales y regionales, que intervienen en todo proceso internacional.

De cualquier manera, encontramos dos enfoques desde los que los aportes del giro afectivo analizan los procesos de ruptura y transformación en la política internacional a través de las emociones. En un enfoque de arriba-hacia-abajo, las emociones ocurren al nivel de los individuos, pero su relevancia política cobra centralidad cuando éstas son traducidas por el Estado —o por la representación política colectiva de forma general— y éstas se instrumentalizan hacia un fin político específico. Fierke (2004), por ejemplo, supone que son los líderes políticos quienes son capaces de vincular a las emociones de los individuos en un contexto más identitario más amplio, otorgando carga política colectiva a las emociones que resuenan en el nivel de los individuos. Este enfoque es el que apela, a veces directamente y a veces indirectamente, a la manipulación afectiva como variable explicativa de procesos políticos —por ejemplo, la movilización social en apoyo a las invasiones de Afganistán e Irak. Así, las emociones —como el miedo y la ira— adquieren un significado y no otro, debido a las estrategias de movilización colectiva de esas emociones. Más allá de los problemas explicativos que suponen los enfoques que señalan la manipulación afectiva como variante explicativa<sup>8</sup>, el enfoque de arriba-hacia-abajo también muestra un problema metodológico con respecto a la historización de los procesos políticos, y a su entrelazamiento con el análisis del poder. Como señalamos antes, los análisis de este tipo parecen no dar importancia a la historización de los procesos anteriores a los eventos que —traumáticos o no— generan una irrupción de emociones que a su vez canalizan transformaciones políticas. Siguiendo con el caso que hemos reconstruido, ¿no es necesario situar la respuesta estadounidense posterior a los atentados de 2001 dentro del contexto de un ataque masivo a una potencia militar global? Las invasiones a Afganistán e Irak ¿no son parte de un mismo patrón de respuesta militar masiva por parte de un Estado hegemónico? ¿no existe una forma común en la que los Estados Unidos han respondido frente a una amenaza contra su seguridad? ¿no se encuentra el

---

<sup>8</sup> Sobre el giro afectivo y la cuestión de la manipulación como intermediario entre los individuos y el poder, ver Laleff Ilieff (2024) en este número.

militarismo inscrito en las ideologías de los dos partidos políticos dominantes, así como en la sociedad estadounidense en general? ¿No se inscribe la política militar estadounidense en el Medio Oriente dentro de la estrategia general del “nuevo siglo americano” o la *Pax Americana*, desarrollado por Rober Kagan y William Kristol y adoptado como política oficial del gobierno de Bush-Cheney? Tal vez son estas preguntas, entre otras, las que nos permitan tener en cuenta la importancia de las emociones con relación a otras dimensiones de los fenómenos políticos y en particular para explicar por qué algunas emociones terminan por traducirse políticamente de una manera y no de otra. El miedo, por ejemplo, puede ser una emoción que frente a un trauma adquiera una dimensión política que abogue por el pacifismo en el escenario internacional; esencializar al miedo como el combustible emocional para el militarismo global no parece ser una postura congruente ni en los propios términos del giro afectivo. Por otro lado, Lake (2002) plantea una alternativa con un análisis que invierte la relación anterior al proponer un enfoque de abajo-hacia-arriba. En él supone que los Estados — y los gobiernos— son condicionados por el entorno afectivo en el que se toman las decisiones que afectan a la política internacional. Si bien esta perspectiva permite pensar, por ejemplo, porque los partidos socialdemócratas de Europa Occidental se han mimetizado en sus políticas con las distintas derechas en lo que respecta a la política migratoria, aún queda pendiente entender por qué esas emociones, como el miedo, se codificaron políticamente hacia el racismo y la xenofobia en demandas como el rechazo a los migrantes<sup>9</sup>. Esa pregunta queda todavía abierta, y no parece que haya una respuesta cabal en puertas, al menos desde las intervenciones realizadas hasta el momento desde las corrientes del giro afectivo en el campo de las Relaciones Internacionales.

## CONCLUSIONES

Como señalamos en la introducción, al repasar los análisis que intentaron trasladar las inquietudes del giro afectivo en diferentes tópicos de las Relaciones Internacionales nos enfrentamos, sin más, a una serie de aportes no sistemáticos, limitados en su alcance y con cuestiones metodológicos aún sin resolver. Algo incluso reconocido por los propios autores que abogan por una teoría afectiva de la política internacional (Crawford, *The Passion of World Politics: Propositions on Emotion and Emotional Relationships*, 2000: 155; Bleiker y Hutchison, 2008: 118). Esto nos habla, en primer lugar, de que nos encontramos frente a una vertiente teórica que todavía está en desarrollo. Frente a éstas limitaciones optamos por resumir esas intervenciones a raíz de tres operaciones: primero, en una relectura teórica de la disciplina de las Relaciones Internacionales desde una mirada afectiva; segundo, en cómo se insertan las emociones en las discusiones sobre la agencia en la política internacional y sobre la

---

<sup>9</sup> Sobre el tratamiento de la derecha radical y sus problematizaciones desde el giro afectivo se recomienda ver Ricci Cernadas (2024), en este número.

unidad central en buena parte de las perspectivas teóricas de las Relaciones Internacionales, el Estado-nación y, tercero, preguntándonos cómo se han analizado los procesos de transformación dentro de la política internacional desde las perspectivas de los afectos y de las emociones. Si podemos hacer un balance general de estas intervenciones, los tres apartados nos permiten hacer un diagnóstico similar que nos obliga a recuperar la pregunta general que funcionó como guía en el desarrollo de este artículo: ¿encontramos realizadas en el campo de las Relaciones Internacionales las promesas con las que el giro afectivo se presentó frente a las ciencias sociales y a las humanidades? En líneas generales, concluimos que más que atacar al positivismo y al racionalismo hegemónicos en las teorías de las Relaciones Internacionales, los estudios que buscaron incorporar elementos del giro afectivo en los estudios internacionales han terminado por asistir a los paradigmas teóricos positivistas en la disciplina. La forma en la que se han articulado las preguntas por la relevancia de los individuos, de los afectos y de las emociones en la política internacional parecen, más que agrietar los consensos disciplinares basados en el positivismo, funcionar como un pegamento que intenta sellar las grietas abiertas dentro de los paradigmas racionalistas por parte de un batería de enfoques que podemos agrupar, en términos operativos, bajo la etiqueta de las perspectivas críticas. El olvido de las preguntas por el poder, de sus consecuencias para los procesos de identificación a escala internacional y el borramiento de la reflexión acerca de los sujetos colectivos en las Relaciones Internacionales termina, desde un reduccionismo metodológico centrados en los individuos, por servirse demasiado de aquellas teorías contra las que, en un primer momento, el giro afectivo había alzado su crítica. El “rescate” del lugar de las emociones en las corrientes teóricas clásicas de las Relaciones Internacionales habilitó, al mismo tiempo, una convalidación de una serie de supuestos que no son debatidos ni problematizados desde las intervenciones del giro afectivo en la disciplina, como por ejemplo ocurre con la visión materialista del poder en el espacio internacional, con la herencia colonial y las prácticas continuas del imperialismo en el espacio internacional, con la configuración de identidades colectivas transnacionales que erosionan los análisis centrados únicamente en la actividad exterior de los Estados como primer y último fundamento para los estudios internacionales, o frente a la construcción simbólica de geografías de poder y usos del espacio.

Lo anterior no quiere decir que no estemos de acuerdo con Immanuel Wallerstein (1995) a la hora de señalar que sólo los abordajes multidisciplinares pueden comprender de forma integral a los fenómenos políticos contemporáneos, y en particular los que rotulamos como inherentemente internacionales. Pero esto no significa que, en búsqueda de una novedad epistémica, podamos entender a la política internacional sólo como una sucesión histórica de desplazamientos emocionales. Incluso, creemos que es una disciplina como las Relaciones Internacionales un espacio óptimo para teorizar ya no sobre qué son las emociones, si no sobre qué hacen las emociones y qué efectos generan en las relaciones políticas. Pero, en ese mismo sentido, explorar la implicancia de las emociones no puede convertirse en prescindible al

análisis de las relaciones de poder en la configuración del ámbito internacional de lo político, ni desatender el trabajo teórico que desde hace décadas busca descentrar a la disciplina de las Relaciones Internacionales de su matriz positivista, cuando no abiertamente conservadora. Está claro que coincidimos con el diagnóstico general con los que las intervenciones desde el giro afectivo se han presentado en estas intervenciones: el afecto y las emociones sí son importantes para la política internacional, y cómo los individuos “sienten” el mundo que los rodea es una dimensión relevante para cualquier análisis que busque explorar la conformación de identidades políticas a escala transnacional, así como las relaciones de poder que en ellas se fundan. Dicho esto, encontramos un problema en los análisis que sobredeterminan al afecto y a las emociones a la hora de analizar la política mundial y explicar sus procesos.

Sin una perspectiva que vincule a los estudios más generales sobre el poder, los procesos identitarios transnacionales, y las fuerzas sociales que configuran el estatus “político” del espacio internacional, se corre el riesgo de caer bajo un vacío teórico que sólo sería rellenable por el carácter indefinido de las emociones, o por los actos de manipulación política. Si las perspectivas abiertas por el giro afectivo guardan la capacidad de complejizar los análisis de lo político, es debido a que entendemos que su potencia radica en acoplarse, parafraseando libremente la fórmula de Michel Foucault, a un complejo de poder-saber-sentir. O, en todo caso a un paradigma que, como sugiere Leonor Arfuch (2016), nos permita pensar de qué manera los eventos políticos que tensionan las fronteras de los Estados y que los convierten en fenómenos globales —la primavera árabe, las movilizaciones contra la austeridad, el auge global de la ultraderecha contemporánea— suponen del encuentro de individuos que, movilizados por procesos que comprenden a las emociones, se encuentran en el espacio público y construyen identidades políticas, tanto nacionales como transnacionales, a través de la articulación política. Vincular al sentir con el complejo poder-saber puede ser una línea de investigación más que interesante para incorporar la pregunta por los afectos y las emociones en las Relaciones Internacionales. Lo que no podemos perder de vista, recordando la advertencia de Ruth Leys (2011), es que tan importante como incorporar los procesos afectivos para el análisis de cualquier dimensión de lo social son los análisis de los objetos que causaron esos procesos en una primera instancia. De cualquier manera, encontramos que es necesario tomar con extremo cuidado cualquier perspectiva de análisis que pueda suponer, aún sin quererlo abiertamente, un retroceso teórico-disciplinar hacia algunos de los postulados centrales del positivismo al desestimar las discusiones que las distintas corrientes críticas —desde el neomarxismo hasta el posestructuralismo— han formulado desde hace décadas. Detrás de esas concesiones teóricas se esconden, además de afectos y emociones, bases epistémicas desde las que se ponen en juego distintas formas de aproximarse, de comprender y de explicar la política global, así como de sus perspectivas de cambio y transformación.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Solana, M. (2020). Afectos y emociones. ¿una distinción útil? *Revista Diferencia(s)*, N. 10, 29-40.
- Ross, A. (2013). *Mixed Emotions. Beyond Fear and Hatred in International Conflict*. Chicago: Chicago University Press.
- Davidson, J., Bondi, L. y Smith, M. (2006). Introduction: Geography's 'Emotional Turn'. En J. Davidson, L. Bondi y M. Smith, *Emotional Geographies* (pp. 1-15). Londres: Routledge.
- Morgenthau, H. J. (1985 [1948]). *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*. New York: Knopf.
- Wright, Q. (1965 [1942]). *A Study of War*. Chicago: Chicago University Press.
- Fearon, J. D. (1995). Rationalist Explanations for War . *International Organization*, Vol. 49, No. 3, 379-414.
- Waltz, K. N. (1979). *Theory of International Politics*. Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company.
- Mearsheimer, J. (2001). *The Tragedy of Great Power Politics*. New York: W. W. Norton & Company.
- Schuett, R. (2007). Freudian roots of political realism: the importance of Sigmund Freud to Hans J. Morgenthau's theory of international power politics. *History of the Human Sciences*. Vol. 20(4), 53-78.
- Keohane, R. (1990b). Empathy and International Regimes. En J. J. Mansbridge, *Beyond Self-Interest* (pp. 227-236). Chicago: Chicago University Press.
- Barreto, J.-M. (2011). Rorty and human rights. Contingency, emotions and how to defend human rights telling stories. *Utrecht Law Review*, Vol. 7, Issue 2, 93-112.
- Keck, M. E. y Sikkink, K. (1998). *Activist Beyond Borders. Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Merry, S. E. (2006). Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle. *American Anthropologist*, 108(1), 38-51.
- Nye, J. S. (2004). *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York: Public Affairs.
- Pereyra Doval, G. (2015). El estudio de la Identidad en las Relaciones Internacionales. El constructivismo como "solución" teórica temporal. *Enfoques XXVII* (1), 127-142.
- Cuadro, M. (2010). De identidades y relaciones internacionales: crítica al constructivismo, relaciones de poder y el lugar de los intereses nacionales. *V Congreso de Relaciones Internacionales* (pp. 1-11). La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Wendt, A. (1999). *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wendt, A. (2004). The state as person in international theory. *Review of International*

Studies, 30, 289-316.

Baldacchino, J.-P. (2011). The eidetic of belonging: Towards a phenomenological psychology of affect and ethno-national identity. *Ethnicities* 11(1), 80-106.

Bially Mattern, J. (2014). On being convinced: an emotional epistemology of international relations. *International Theory*, 6(3), 589-594.

Edkins, J. (2004). Ground Zero: reflections on trauma, in/distinction and response. *Journal for Cultural Research* 8 (3), 247-70.

Berenskötter, F. y Mitrani, M. (2022). Is It Friendship? An Analysis of Contemporary German-Israeli Relations. *International Studies Quarterly*, Volume 66, Issue 1,, 1-13.

Eznack, L. (2011). Crises as Signals of Strength: The Significance of Affect in Close Allies' Relationships. *Security Studies*, 20, 238-265.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2010 [1988]). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.

Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press.

Sassen, S. (2007). *Una sociología de la globalización*. Madrid: Katz.

Lake, D. A. (2002). Rational Extremism: Understanding Terrorism in the Twenty-first Century. *Dialogue IO*, 1(1), 15-28.

Gold, D. (2015). The Politics of Emotion: A Case Study of the Israeli-Palestinian Conflict. *Israel Studies Review*, 30(2), 113-129.

Fierke, K. (2004). Whereof we can speak, thereof we must not be silent: trauma, political solipsism and war. *Review of International Studies*, 30, 471-491.

Wallerstein, I. (1995). *Abrir las ciencias sociales*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Leys, R. (2011). The Turn to Affect: A Critique. *Critical Inquiry*, 37(3), 434-472.

Arfuch, L. (2016). El "giro afectivo". *Emociones, subjetividad y política*. deSignis, vol. 24, 245-254.

Haber, M. (2020). Vol 1, No 10 (2020) > ¿Qué es el giro afectivo? *Revista Diferencia(s)*, N. 10, 13-16.

Seigworth, G. J. y Gregg, M. (2010). An Inventory of Shimmers. En M. Gregg y G. J. Seigworth, *The Affect Theory Reader* (pp. 1-28). Duke: Duke University Press.

Berlant, L. (1997). *The Queen of America Goes to Washington City. Essays on Sex and Citizenship*. Duke: Duke University Press.

Berlant, L. (2011). *El corazón de la Nación. Ensayos sobre política y sentimentalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Clément, M. y Sangar, E. (2018). Maéva Clément, Eric Sangar Introduction: Methodological Challenges and Opportunities for the Study of Emotions. En M. Clément y E. Sangar, *Researching Emotions in International Relations. Methodological Perspectives on the Emotional Turn* (pp. 1-29). Londres: Palgrave Macmillan.

- Hutchison, E. (2016). *Affective Communities in World Politics. Collective Emotions after Trauma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lucas, S. (2009). Mobilizing Fear: US Politics Before and After 9/11. *Review of International American Studies*, N. 3, 25-34.
- Crawford, N. C. (2000). The Passion of World Politics: Propositions on Emotion and Emotional Relationships. *International Security*, Vol. 24, No. 4, 116-156.
- Keohane, R. y Nye, J. S. (1987). Power and Interdependence Revisited. *International Organization*, Vol. 41, No. 4, 725-753.
- Freyberg-Inan, A. (2006). Rational Paranoia and Enlightened Machismo: The Strange Psychological Foundations of Realism. *Journal of International Relations and Development*, 9, 247-268.
- D'Aoust, A.-M. (2014). Ties that Bind? Engaging Emotions, Governmentality and Neoliberalism: Introduction to the Special Issue. *Global Society*, 28(3), 267–276.
- Keohane, R. (1990). Multilateralism: An Agenda for Research. *International Journal*, 45(4), 731-764.
- Lindemann, T. (2014). Interest, passion, (non)recognition, and wars: a conceptual essay. *Global Discourse*, Volume 4(4), 483-496.
- Ross, A. (2013b). Realism, emotion, and dynamic allegiances in global politics. *International Theory*, Volume 5, Issue 2, 273-299.
- Ariffin, Y. (2016). Introduction: How Emotions Can Explain Outcomes in International Relations. En Y. Ariffin, J.-M. Coicaud y V. Popovski, *Emotions in International Politics: Beyond Mainstream International Relations*. (pp. 1-20). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hayden, C. (2012). *The Rhetoric of Soft Power: Public Diplomacy in Global Contexts*. Lanham: Lexington Books.
- Bially Mattern, J. (2005). Why 'Soft Power' Isn't So Soft: Representational Force and the Sociolinguistic Construction of Attraction in World Politics. *Millennium*, Vol. 33(3), 583-612.
- Solomon, T. (2014). The affective underpinnings of soft power. *European Journal of International Relations*, 20(3), 720-741.
- Naudé, B. (2017). 'States have emotions too': an affect-centred approach to South African foreign relations. *South African Journal of International Affairs*, Vol. 23(4), 475-493.
- Bondi, L., Davidson, J. y Smith, M. (2006). Introduction: Geography's 'Emotional Turn'. En L. Bondi, J. Davidson y M. Smith, *Emotional Geographies* (pp. 1-16). New York: Routledge.
- Ross, A. (2006). Coming in from the Cold: Constructivism and Emotions. *European*

Journal of International Relations, 12(2), 197-222.

Edkins, J. (2003). *Trauma and the Memory of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mercer, J. (2014). Feeling like a state: social emotion and identity. *International Theory*, 6(3), 515-535.

Stein, J. (2013). Threat perception in international relations. En L. Huddy, D. O. Sears y J. S. Levy, *The Oxford handbook of political psychology* (pp. 364-394). Oxford: Oxford University Press.

Hall, T. H. y Ross, A. A. (2015). Affective Politics After 9/11. *International Organization*, 69(4), 847-879.

Bleiker, R. y Hutchison, E. (2008). Fear no more: emotions and world politics. *Review of International Studies*, 34(S1), 115-135.

Hall, T. (2012). Sympathetic States: Explaining the Russian and Chinese Responses September 11. *Political Science Quarterly*, 127(3), 369-400.

Wolin, S. S. (2004). *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.

Northcott, M. (2012). The Liberalism of Fear and the Desire for Peace. En P. Hoggett y S. Thompson, *Politics and the Emotions. The Affective Turn in Contemporary Political Studies* (pp. 61-78). New York: Bloomsbury Publishing Inc.

## **SOBRE EL AUTOR**

**Leonardo Frieiro**

lfrieiro@sociales.uba.ar

Licenciado en Ciencia Política (UBA). Magíster en Estudios Internacionales (UTDT). Doctorando en Ciencias Sociales (UBA). Becario doctoral del CONICET con asiento en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Miembro del Grupo de Estudios en Subjetivación y Orden Político (GEOP).



# EL “GIRO AFECTIVO”. ESBOZO DE UNA REFORMULACIÓN ONTOLÓGICO-CONCEPTUAL

*The “affective turn”. Sketch of an Ontological-conceptual Reformulation*

**AUTOR**

**Ricardo Laleff Ilieff**

IIGG-UBA-CONICET

**Cómo citar este artículo:**

Laleff Ilieff, R. (2024). El “giro afectivo”. Esbozo de una reformulación ontológico-conceptual. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 19, 179-199.

**Artículo**

Recibido: 14/11/2024

Aprobado: 16/12/2024

## **RESUMEN**

El trabajo plantea una revisión y una reformulación ontológico-conceptual del giro afectivo, destacando una suerte de frontera interna que distingue a sus estudios más eminentes. Se argumenta la necesidad de revisar sus supuestos terminológicos y sus derivas teórico-políticas. Para ello se plantea un entrecruzamiento con otros campos de enunciación —tales como la historia conceptual y el psicoanálisis lacaniano—.

**PALABRAS CLAVE: HISTORIA CONCEPTUAL; POLÍTICA; PSICOANÁLISIS; SUBJETIVACIÓN.**

## **ABSTRACT**

The paper proposes a revision and an ontological-conceptual reformulation of the “affective turn”, highlighting a sort of internal boundary that distinguishes its most eminent studies. It argues the need to review its terminological assumptions and its theoretical-political derivations. In order to do so, an intertwining with other fields of enunciation -such as Conceptual history and Lacanian psychoanalysis- is proposed.

**KEYWORDS: CONCEPTUAL HISTORY; POLITICS; PSYCHOANALYSIS; SUBJECTIVATION.**

## INTRODUCCIÓN

**L**a etimología no resuelve las inestabilidades terminológicas de un campo de discusión; mucho menos puede explicarlas o clausurar las diferencias que se ponen de manifiesto en una u otra adopción sobre el uso y el sentido de los conceptos utilizados. Sin embargo, es innegable que puede colaborar, tal como mostraremos en el primer apartado y volveremos a hacerlo en el último, con una revisión de los fundamentos y las derivas teórico-políticas de una corriente como el “giro afectivo”, heterogénea y plural, anudada por la convicción de que los afectos son medulares para la vida social<sup>1</sup>. En lo que sigue, pretendemos reparar en algunas aristas bien puntuales que muestran las elecciones conceptuales de sus máximos representantes, precisamente porque valoramos su búsqueda temática. Quisiéramos adentrarnos en tal empresa, puesto que representa un riesgo teórico apelar a la importancia de la afectividad sin justificaciones o mediaciones precisas. En muchos sentidos, este trabajo dialoga con aquellos que se han preocupado por pensar en qué consiste el estudio de las emociones y de qué manera alumbran aspectos sustantivos del mundo contemporáneo (Hemmings, 2005; Solana, 2022; Wetherell, 2012). Partiremos de una presunción que indica que el giro afectivo expresa distintas posiciones sobre cómo deben entenderse las emociones, menos por una divergencia de “vocabulario” (Solana, 2020: 36), que por una dimensión ontológico-conceptual no siempre llevada a la superficie para su revisión. Este artículo se ocupa de tales diferencias, no por un interés específico en estabilizar al giro afectivo, sino por una interrogación más amplia acerca de los procesos de subjetivación política; procesos en los que siempre opera la afectividad<sup>2</sup>. Prescindiremos de intentar una revisión extensa de la literatura afectivista para concentrarnos solo en aquellos textos que juzgamos más representativos del síntoma teórico conceptual al que hemos hecho referencia; síntoma que termina anudando las diferencias por el hilo de un mismo problema que interroga las capacidades de la teoría y su articulación con la dimensión normativa. Intentaremos hacerlo planteando la necesidad de pensar los afectos también a partir de otros campos o disciplinas de las humanidades y las ciencias sociales, tales como la historia conceptual y el psicoanálisis lacaniano. Esto nos permitirá, hacia el final, pensar en una posible articulación teórico-conceptual que muestra diferentes aristas de la afectividad y la discursividad.

---

<sup>1</sup> Como bien señala Mariel Solana (2022): “se trata de un campo interdisciplinario que incluye trabajos provenientes de la filosofía, la teoría social, la cibernética, la geografía, la teoría de género, la estética, las neurociencias, la psicología, entre otras disciplinas” y que expresa “una condensación de intereses, como una tendencia generalizada o como un campo emergente”, y que “de ninguna manera los autores incluidos bajo estos rótulos forman una escuela de pensamiento homogénea” (p. 151).

<sup>2</sup> De hecho, este trabajo prosigue a otros que hemos desarrollado, en donde hemos pensado la relación de la afectividad con el concepto de lo político (Laleff Ilieff, 2023b) y con la teoría del populismo (Laleff Ilieff, 2022, 2023a; 2024a).

## LA FRONTERA INTERNA DEL GIRO AFECTIVO

En castellano, el término afecto proviene del latín “*affectus*”, vocablo que alude a un estado emocional “agradable” hacia algo o alguien. “Emoción” remite a la noción latina de “*emotio*”, originaria del verbo “*emovere*”, conformado a su vez por el verbo “*movere*” (mover, trasladar) y el prefijo “*e/ex*” (de o desde). “Pasión”, por su parte, proviene del latín “*passio*”, que nace del verbo “*pati, patio*” y significa “padecer, sufrir, tolerar”. La expresión “sentimiento”, en cambio, se origina en el vocablo latino “*sentire*” y subraya la captación de sensaciones a través del instrumental de los sentidos. Como es evidente, estos cuatro términos operan en la base de una discusión sobre la importancia de la afectividad, obligando incluso a efectuar una elección en el caso de tratarla. De hecho, resulta claro que un estudio sobre esta dimensión debe vérsela con una reelaboración conceptual que articule o pondere a uno de estos términos. El problema que se presenta es que, de seguir estas marcas etimológicas, algo no podría ser cabalmente estudiado por la teoría; algo quedaría por fuera o expulsado del análisis, relegado a volverse objeto de una tarea suplementaria. El término “afecto” no permitiría comprender los estados desagradables, así como el término “pasión” a los agradables, mientras que las voces “emoción” y “sentimiento” subrayarían solo la pasividad de los agentes. Pero mientras la “emoción” reflejaría una pasividad frente al peso de la exterioridad, el “sentimiento” subrayaría solo una vivencia interior debido a la percepción sensorial. Así, tenemos que “interioridad/exterioridad”, “actividad/pasividad” y “cuerpo/mente” se constituyen en superficies sobre las que hay que operar en una traducción conceptual atenta a la dimensión política. Es interesante notar que el giro afectivo recae sobre estas díadas, negando que algunas de ellas se encuentren establecidas de manera natural. Este parece ser uno de los principios fundamentales enarbolados por toda la corriente. Sin embargo, cabe estar bien atentos al modo en que se comprenden y se articulan en una reflexión mayor sobre la política<sup>3</sup>.

Referentes como Sarah Ahmed (2015) consideran que “afecto”, “emoción”, “pasión” y “sentimiento” son sinónimos. En sus escritos, a Ahmed no le interesa reparar en la carga histórica de cada uno de estos términos, ni tallar en su polemicidad semántica. Sabemos bien por la historia conceptual que las palabras devenidas en conceptos poseen una dimensión polemológica intrínseca y aluden a discusiones sobre el sentido que debe utilizarse al evocarlas. Como bien ha indicado Giuseppe Duso (2016), todo concepto actúa en red, por lo tanto es preciso pensar el encadenamiento que se efectúa en un enfoque teórico y su consistencia interna para abordar su objeto de estudio. Señalamos esto porque, en el caso de Ahmed, la aseveración de una cuádruple sinonimia no la imposibilita de asumir el privilegio de uno de esos términos

---

<sup>3</sup> No desconocemos las diferencias que pudieran aparecer en la etimología de otros idiomas, como el inglés, tan importante para el giro afectivo. Sin embargo, no nos adentramos allí porque llevaría nuestra indagación hacia otro terreno. En todo caso, nos permitimos dirigir a los lectores al trabajo de Gonzalo Ricci Cernadas presente en este mismo dossier.

por sobre otros. Así, se vale del concepto de “emoción” aludiendo a la dimensión puramente cultural de los afectos.

Sin embargo, esta no es la única apuesta conceptual que se rastrea al interior del giro afectivo. En aquella considerada “fundacional” (Gregg y Seigworth, 2010) se propone la utilización de dos términos conformando así una suerte de díada que procura articular la relación entre cultura y naturaleza<sup>4</sup>. Nos referimos al pionero “The Autonomy of Affect” (1995) de Brian Massumi, en los que se opta por las nociones de “afecto” y “emoción”. Massumi las moviliza de manera diferencial, pero articulada, apelando a la célebre obra de Baruch de Spinoza —más precisamente a la *Ética* [1677]— con el objeto de considerar al afecto desde la idea de afección —esto es, desde la posibilidad de afectar y de ser afectado por otro cuerpo—. En ese marco, afirma que la “emoción” es el producto de un proceso discursivo o “lingüístico” —para ser fieles a los términos utilizados por su pluma— que delimita el flujo afectivo<sup>5</sup>. Así, el afecto queda descrito como una suerte de magma, con una opacidad intrínseca, que se ve coagulada por el discurso, pero que también lo desborda constantemente. Es como si el afecto estuviese a la base de la emoción, pero se definiera por una inmediatez que esta desconoce debido al rol del lenguaje. Esta visión sugiere que los afectos pueden ser pensados como una energía transicional, un flujo siempre próximo a constituir algo más y, por tal razón, a mostrar un dinamismo hartamente veloz en comparación con la capacidad de ponerle un nombre que aluda a una emoción. Tal como bien indica Solana (2020; 2022), esto no implica que Massumi estableciera una dicotomía entre “afecto y naturaleza” por un lado y “emoción y cultura” por otro, ya que incluso la afección entre los cuerpos proviene de una dimensión social ineludible. No obstante, bien se podría suponer que hay allí un espacio de interrogación profuso. Massumi, de hecho, tiene como interés primario comprender ese vínculo entre afectividad y discursividad, que juzga negado por los Estudios Culturales, siempre tan proclives a

---

<sup>4</sup> Aunque también utiliza la noción de “sensación” (*sensation*) —que nosotros entenderemos más adelante como “sentimiento”—, sin por ello dejar de vincularla al afecto. Así, para Massumi, las sensaciones son “reacciones corporales automáticas, pre- o no-conscientes” (Solana, 2022: 154). Llama la atención, de todos modos, que el giro afectivo casi no utilice el término pasión (Macón y Solana, 2015), acaso el más caro para la tradición occidental.

<sup>5</sup> “Una emoción es un contenido subjetivo, la fijación sociolingüística de la cualidad de una experiencia que a partir de ese momento se define como personal. La emoción es intensidad cualificada, el punto convencional y consensuado de inserción de la intensidad en progresiones formadas semántica y semióticamente, en circuitos narrativizables de acción-reacción, en función y significado” (Massumi, 1995: 88, traducción nuestra). En el original: “An emotion is a subjective content, the socio-linguistic fixing of the quality of an experience which is from that point onward defined as personal. Emotion is qualified intensity, the conventional, consensual point of insertion of intensity into semantically and semiotically formed progressions, into narrativizable action-reaction circuits, into function and meaning”.

solventar la primacía de la ideología<sup>6</sup>. Tensionando el esquema interpretativo que propone, la política aparecería como esa instancia de sustracción de la dimensión primaria que es la afectividad, operando sobre ella, buscando un tipo de efecto, invadiendo la “autonomía” de los individuos. Esto es consecuente con la visión que entrega sobre el arte, considerada un ámbito que plantea cierta contracara a la vida política, permitiendo la fuga hacia vivencias más libres. Por ello la juzga inefable o, acaso, sublime, contraposición del ordenancismo que rige a la sociedad a partir de las emociones. Por ello, en este gesto cabría señalar un rasgo que, en cierto modo, resulta representativo del giro afectivo, a saber: una premisa vitalista y espontaneísta, autonomista, de lo político, que deja en un segundo plano la pregunta por la organización de la afectividad —por la organización en un sentido no-peyorativo—<sup>7</sup>, coherente con la particular apropiación que se suele realizarse de la obra del citado Spinoza y de una constelación de otros autores —tales como Henri Bergson y Gilles Deleuze—<sup>8</sup>.

Ahora bien, esto que decimos al pasar nos permite volver sobre la díada cultura-naturaleza que ordena la discusión al interior del giro afectivo. Lo dicho por Massumi habilita considerar si realmente el afecto debe ser ubicado en línea con alguna dimensión natural, vivenciada por el individuo, y si la emoción debe ser puesta del lado de la historia y de lo social —para decirlo rápidamente—. Como es evidente, hay allí una pregunta crucial sobre el “cuerpo”, sobre su rasgo puramente biológico, sustraído a los marcos simbólicos de referencia. Una autora como Julia Kristeva, que antecede al giro afectivo, refrenda una noción de corporalidad que indica un anclaje al interior de la discursividad. En “El sujeto en cuestión” [1972], Kristeva diferenció dos niveles del lenguaje: por un lado, el “semiótico”, propio de la naturaleza y de la corporalidad,

---

<sup>6</sup> Esto se comprueba en el análisis que Massumi (1995, 2002) realiza de las alocuciones políticas de Ronald Reagan; alocuciones que, en muchos aspectos, juzga no del todo vertebradas o coherentes, pero que logran capturar la atención de la ciudadanía a partir de una dimensión afectiva imposible de comprenderse desde los andamiajes ideológicos o discursivos —el mismo camino emprende Gould (2010)—. Sobre la figura de George W. Bush, Massumi (2015) señala, sobre todo tras el 11 de Septiembre, una operatividad basada en una “ontología política de la amenaza”. Lo que nos interesa de esto es que el autor aporta una idea de afectividad que remite a algo de lo que el sujeto es inconsciente o no del todo consciente. Al respecto, véase: Gregg y Seigworth (2010) y Clough (2007).

<sup>7</sup> No sería justo indicar que, para Massumi, no hay diferencia entre los procesos sociales o las distintas configuraciones políticas, aunque tampoco sería realmente exacto señalar que en sus trabajos haya procurado esforzarse en precisar cómo analizar dichas diferencias. Esto puede llevar, al igual que en el caso de pensadoras como Ahmed y Berlant, a subestimar la importancia de los cambios políticos (Macón y Solana, 2015).

<sup>8</sup> Remarcamos que se trata de una operación de lectura que descansa en ciertos tonos y no en otros. De hecho, bien podría ponderarse un Spinoza preocupado por la confluencia de la potencia en un ordenamiento republicano (Ricci Cernadas, 2022). De cualquier manera, se trata de mostrar esto que bien indica Solana (2022): “tras la fachada de una defensa inocente de las sensaciones se esconde una visión errónea de lo social como un espacio *determinista, predecible y políticamente limitado*. Además, también se esconde una celebración unilateral de la *espontaneidad* del cuerpo que, creo, debe ser revisada” (p. 156, itálicas en el original). Sobre Spinoza y el giro afectivo, ver: Losiggio (2017).

conectado con la dimensión primaria de la vida que entrega el vientre materno y, por otro, el “semiológico”, típico del orden que impone el discurso, la sociedad con su autoridad, lo paterno, la tradición y su violencia<sup>9</sup>. Kristeva afirma que, a pesar de sus tensiones, ambos niveles se articulan. Desde su perspectiva, el ingreso a la vida social implica una represión originaria y la renuncia a la satisfacción pulsional, pero esto no imposibilita para nada dar con instancias de “libertad”, aunque más no sean parciales, porque, en definitiva, no hay posibilidad de operar por fuera de la sociedad. Esto es clave para entender por qué la pensadora búlgara afirma que si la semiología indica la manera en que se coerciona e inhabilita la naturaleza pulsional de los sujetos — “afectiva”, podría decirse para estar a tono con la literatura que incumbe a nuestras páginas—, en sus resquicios persisten destellos, ecos, que manifiestan una instancia pre-simbólica, algo no del todo barrido por la castración del lenguaje y operante siempre en él. Ese “algo” resulta tolerado por la cultura, pero no necesariamente asumido como legítimo, ya que tiende a remover cualquier pretensión estática o inmovilizante que se presenta como verdadero. Es más, Kristeva (1974) afirma que allí se encuentra cierta libertad que describe como “psicótica”, esto es, la libertad de una expresión singularísima, operante en el lenguaje, pero desafiante de las normas sociales impuestas. Desde su parecer, esto se verifica en el terreno del arte y, en especial, en el de la poesía, con sus ritmos, tonos y sensibilidades tan peculiares, tan atadas a las invenciones de los poetas. En otros trabajos de su factura, Kristeva (1999) sugiere que el espacio semiótico permite gestar un nicho de intimidad donde puede darse una verdadera “revuelta” del sentido; revuelta que se contrapone a la idea grandilocuente y peligrosa de “revolución”, y que abre una verdadera experiencia de libertad, una suerte de pliegue dentro de los límites de la sociabilidad y sus presiones, inexpugnable y hasta desafiante de la autoridad<sup>10</sup>.

La aseveración kristeveana de una instancia pre-simbólica en la sociedad se coaliga con lo sugerido por Massumi en torno al vínculo afecto-cuerpo. Es, de hecho, a partir de esta asociación tan polémica que es posible trazar una suerte de línea entre dos perspectivas inscriptas en el giro afectivo, esto es, entre aquellas que se valen de tal asociación y la prosiguen, muchas veces radicalizándola, y aquellas otras que tienden a negarla remarcando un abordaje constructorista del propio cuerpo. La de Elspeth Probyn (2005) se inscribe claramente entre las primeras.

---

<sup>9</sup> También el filósofo León Rozitchner (2011) asocia al cuerpo con una dimensión materna, ajena a la castración del padre y, por tanto, natural, próximo a un espacio de felicidad perdido, totalizante, que opera, sin embargo, como baliza de la acción emancipadora.

<sup>10</sup> Sobre el particular, véase: Laleff Ilieff (2023c).

Esta académica australiana le asigna un valor a la naturaleza al señalar que los afectos son eminentemente biológicos y que se verifican en el cuerpo<sup>11</sup>. Así, abre su apuesta conceptual a la dimensión fisiológica e innata, mientras que las emociones quedan reservadas a las cuestiones eminentemente culturales, adquiridas, inscribibles en la mente o en la psiquis de los sujetos<sup>12</sup>. Como ya hemos sugerido, del otro lado de esta demarcación se ubica Ahmed, en tanto recupera a las emociones desde una perspectiva que se opone a cualquier reserva biologicista que se presente ajena a la historicidad<sup>13</sup>. Para Ahmed, una apreciación como la de Probyn habilitaría peligrosas derivas que podrían encontrar en la biología una verdad sexual o racial<sup>14</sup>. Sin embargo, lo más interesante es que no podría explicar el nexo que une técnicas y dispositivos de poder con la superficie de los cuerpos “individuales” y “colectivos” (Ahmed, 2015: 19); superficies que, desde su óptica, se moldean para construir un determinado tipo de sociedad, con distintas formas de reconocimiento. Como es evidente, Ahmed posee una deuda con las proposiciones harto conocidas de Michel Foucault (1990) y de Butler (2017), ya que trabaja con la idea de los efectos de las “tecnologías” o de los “mecanismos psíquicos” del poder<sup>15</sup>.

Precisamente, en *La política cultural de las emociones*, Ahmed indica que las emociones no son subjetivas o psicológicas, sino puramente sociales, es decir, vienen del “afuera” y no del “adentro” de las personas. En ese marco, recupera la obra de Gustave Le Bon intitulada *Psicología de las multitudes* [1895] —criticada férreamente por Freud (1997) en 1921— a los fines de justificar por qué las emociones se encuentran allí afuera, casi disponibles para los individuos, un poco como si se trataran de objetos fabricados y expuestos a ser adquiridos por estos. Sin embargo, a diferencia de lo postulado por Le Bon, Ahmed considera que la distinción entre lo “psíquico” y lo

---

<sup>11</sup> Cuestión ya indicada por Judith Butler (2012) en su crítica a Kristeva. Sobre feminismo y giro afectivo existe una profusa bibliografía. Recomendamos: Åhäll (2018); Macón (2022); Mendus (2000); Pedwell y Whitehead (2012); Solana y Vacarezza (2020); Young (2005).

<sup>12</sup> Como se puede apreciar, estos debates se relacionan con aquellos propios de un tipo de psicología que plantea una clínica de las emociones, allende a la psiquiatría y las neurociencias, que habría allanado la emergencia del giro afectivo (Domínguez y Lara, 2014).

<sup>13</sup> Aunque en el epílogo de *La política cultural de las emociones* [2004] manifieste su acercamiento al giro afectivo sin inscribirse a él, toda su obra posterior exhibe una clara —y luego asumida— filiación con esta corriente, tal como se comprueba en las páginas de *La promesa de la felicidad* [2010].

<sup>14</sup> Véase el análisis que realiza del Frente Nacional británico (Ahmed, 2015), partido político de extrema derecha del Reino Unido, que si bien nunca ha tenido representantes en el Parlamento sí ha conseguido un pequeño número de concejales. Fundado en 1967, alcanzó notoriedad a mediados de la década de 1970.

<sup>15</sup> Hay una proximidad también evidente con los estudios biopolíticos anglosajones (Beasley-Murray, 2010; Day, 2005; Lash, 2007), que han criticado la noción posmarxista de hegemonía al asimilarla al accionar de dispositivos de control que operarían con los sentimientos en busca de construir cuerpos disciplinados (Thoburn, 2007). Así, la “hegemonía” sería lo otro de lo que viabilizaría, por ejemplo, colectivos como la “multitud” (Hardt y Negri, 2004) —con sus luchas de resistencia autónomas— en tanto producen instancias identitarias homogeneizadoras, como las de “clase” o “pueblo” (Stavrakakis, 2016). Sobre esta polémica, se recomienda consultar el trabajo de Agustín Rodríguez Uria presente en el dossier.

“social” es un proceso de delimitación contingente, algo que el autor francés no estaría dispuesto asumir, pues, desde su óptica, lo que verdaderamente existe es el individuo con su autonomía y racionalidad, características que deben ser preservadas del imperio todopoderoso de la masa. A Ahmed, sin embargo, no le interesa entrar en polémicas alrededor de este profuso debate; solo señalar el accionar de las tecnologías que conforman grupos y sujetos. Aun así, no deja de ser interesante que eche mano de pensamientos como el freudiano y el marxiano para avanzar en su análisis. De hecho, retoma la crítica de Freud a *Le Bon* aduciendo que las emociones son siempre públicas, aun cuando se vivan como íntimas o privadas; mientras que se vale de Marx al señalar que las emociones se imprimen en objetos, generándose todo un fetichismo<sup>16</sup>.

Por lo antedicho queda establecido por qué, para Ahmed, es innecesario revisar los sentidos del “afecto” y por qué, también, una elección como la de Massumi no le puede resultar para nada pertinente. Para decirlo en pocas palabras, nada le puede parecer más impropio a Ahmed que catalogar al afecto como “biológico”. Si la sociabilidad es lo que distingue a los seres humanos del resto de los animales es, precisamente, porque se asume una negación de cualquier instancia afectiva-natural o pre-simbólica que persista o se resista a la socialización. Sin embargo, como el resto de las perspectivas hermanadas a la suya, al afirmar que la sociedad no es otra cosa que una construcción emocional, Ahmed plantea un desafío para el análisis social, que refuerza la interrogación sobre cómo pensar la dimensión histórica y cultural de las emociones. Una arista desprendida de esto es si realmente se puede afirmar que la sociedad fue siempre una edificación emocional o si, en verdad, solo la sociedad contemporánea lo es —y, de ser así, de qué hablamos cuando hablamos de “sociedad contemporánea”—. Como se puede sospechar, una u otra declinación implican marcar las diferencias o estandarizar épocas diversas de la historia social. Para ser justos cabe asumir que esta relación entre conceptualidad e historicidad es relevante para toda reflexión que se precie de explicar instancias de la vida política con cierto grado de generalidad. De todos modos, es una interrogación clásica que cobra particular importancia para el giro afectivo<sup>17</sup>. En trabajos como los de Berlant, se impone tenerla bien presente. De hecho, asimilables en no pocas cuestiones a los de Ahmed, pueden ser ubicados del mismo lado de la “frontera” interna entre los enfoques afectivistas. En su importante libro titulado *El optimismo cruel* [2011], Berlant (2020) afirma que “el presente se percibe, en primer lugar, en términos afectivos” (p. 23). Y si bien no explica acabadamente por qué ello es así, se concentra específicamente en un tiempo —la segunda mitad del siglo XX— que juzga signado por el declive de la socialdemocracia y el auge del neoliberalismo, encontrando en allí un límite a ciertas aspiraciones materiales consideradas anteriormente como válidas y seguras de concreción.

---

<sup>16</sup> Siguiendo a Butler, Ahmed (2019) indica que algunos objetos “pueden ser llorados” y otros no.

<sup>17</sup> Sobre el particular, consultar las primeras páginas del trabajo de Tomás Speziale.

Berlant (2020) ubica en este momento específico de la sociedad occidental la compleja y estructurante relación en donde lo que deseamos “obstaculiza nuestra prosperidad”, y aunque se trate de una relación entre el objeto y el deseo que no tiene por qué ser cruel, se vuelve cruel en tanto “el objeto que suscita el apego nos impide de manera activa alcanzar ese mismo propósito que en un principio nos condujo a él” (p. 19)<sup>18</sup>. Según sus propias palabras, este tipo de “optimismo” se desenvuelve allí cuando hay apego a determinados objetos —no importa cuáles, dado que pueden ir cambiando— por temor a sus pérdidas y por la esperanza que estos encarnan. Esta determinada estructura emocional da lugar a creencias y fantasías que nunca se realizan y que, por miedo a la pérdida, paralizan el accionar de los sujetos. Lo interesante de ello es que, a diferencia de otros afectivistas, Berlant se acerca al análisis ideológico de la sociedad y a cierta matriz que pondera el peso de la discursividad en un sentido distinto al declamado por Massumi. De hecho, en contraposición a él y a otros afectivistas, se inscribe en la teoría crítica (Macón, 2020), buscando coaligar las interrogaciones más eminentes de los Estudios Culturales con las del giro afectivo.

Esta mención al decir de Berlant nos permite resumir los presupuestos y elecciones conceptuales de estas dos grandes líneas afectivistas. Se podría conjeturar que, a pesar de los intentos por vincular “cuerpo” con “cultura”, y, por tanto, de no ver al afecto como una dimensión “natural” y “ahistórica”, una línea tiende a afirmar una dicotomía que resulta proclive a tales derivas teórico-conceptuales. Esto es clave para la inestabilidad terminológica, propia del giro afectivo. Lo que queremos indicar con ello es que una oposición como la que Massumi intenta negar o matizar, pero que Probyn retoma con bríos, aparece transfigurada, rechazada explícitamente, en obras como las de Ahmed y Berlant. Así, bajo la forma de la negación, estas autoras parten de sinonimias y de una determinada recuperación conceptual, procurando afirmar o radicalizar la raíz eminentemente construccionista de las emociones. Pero allí aparece el problema de la historización ya aludido, abriéndose al interrogante acerca de si las emociones suceden más allá del lenguaje o si el lenguaje puede aprehenderlas sin resto alguno. Esto no es otra cosa que una inquisición sobre la relación entre historia y emoción que parecería evidente, pero que, por mostrarla de esa manera, las autoras no terminan de abordar. Para decirlo más claramente, Ahmed y Berlant postulan una emoción como concepto fundamental en sus escritos, como la estructura que enhebra y explica una determinada coyuntura —la “felicidad” en un caso y el “optimismo cruel” en el otro—, más sin asociar esa nominación con el propio marco de referencia epocal. Parecería, incluso, que no son emociones historizadas, sino emociones que se vuelven “tipos ideales”, con un apego a determinadas coyunturas, más nunca asumidas a una especificidad propia de ellas. Por ejemplo, en el caso del optimismo cruel, ¿explicaría la

---

<sup>18</sup> La definición del mismo optimismo cruel se asemeja, en no pocos aspectos, a la noción psicoanalítica lacaniana de “goce”, que refiere a la satisfacción de una pulsión que en ese proceso no deja de generar un malestar (Braunstein, 2006), y que Berlant parece conocer, pero nunca remitirse para situar la diferencia y la especificidad de su concepto.

segunda mitad del siglo XX en países como Argentina o en una región como América Latina, con grandes problemas de consumo? Y, sobre todo, como veremos un poco más abajo, ¿por qué llamar esa tendencia “optimismo cruel”? ¿De dónde viene la materialidad histórica de dicho concepto?

No hay que descuidar, empero, que esta tendencia del afectivismo es bien diferente a la que expresa Massumi, pero igualmente conducente a una visión que pone a la política en una primacía sobre el individuo, como si el individuo o el sujeto fuese pasivo frente a la captura del afecto (Massumi) o deba asumirse como efecto del poder (Ahmed y Berlant), como algo susceptible de ser manipulado. Hay allí, pues, un mismo concepto de lo político poco permeable a entender la politicidad de otro modo, más allá incluso de la resistencia o de la fuga y más acá de la negativa normativa a la organización que exige todo campo de representación<sup>19</sup>. Por todo ello cabe preguntarse si estos modos no implican ciertos límites a la posibilidad de explicar diferentes procesos de subjetivación (Tassin, 2012) e, incluso, a pensar los sentidos disímiles que puede conllevar la organización de la afectividad (Laleff Ilieff, 2022). Sobre el primer punto nos preguntamos especialmente si tales perspectivas muestran los devenires inacabados de las identidades, exhiben cómo todo intento de fijar predicados, de presentarlos más allá del imperio de la contingencia, exhibe cierta imposibilidad de la manipulación, cierto resto de todo “dispositivo”, cierto “afuera” que debe ser precisado con mayor puntilliosidad. Y si, por lo tanto, no es menester entender que existen límites a la nominación, distancias en que la capacidad del lenguaje de crear etiquetas y enumerar significantes no basta para cierta imposibilidad que opera en los significantes. Aclaramos, de todos modos, que esta presunción no sostiene algo semejante a la opacidad de los afectos subrayada por Massumi, como tampoco a una visión perfectible en el uso de las palabras, sino a una ontología social que parte del presupuesto de una oquedad inerradicable de la vida social que es, como bien ya se ha señalado, eminentemente discursiva (Laclau y Mouffe, 2015).

Decimos esto porque una referencia como la que Ahmed hace de *Le Bon* termina quizás siendo bien representativa de una visión específica sobre lo político que conduce a una idea de manipulación y a una díada bien marcada entre “individuo” y “poder”, debilitando la capacidad explicativa del abordaje sobre la afectividad. A continuación nos valdremos muy puntualmente de dos instancias o campos del saber poco trabajados por el giro afectivo —como lo son la historia conceptual y el psicoanálisis lacaniano—, para plantear algunos interrogantes que van en esta línea<sup>20</sup>. Esto permitirá, hacia el final del escrito, plantear la necesidad de pensar una

---

<sup>19</sup> Entendemos que se trata de una afirmación generalizada de nuestra parte, que puede ser contrarrestada por ciertos pasajes, pero que juzgamos cruza las premisas ontológico-conceptuales de dicha tradición.

<sup>20</sup> No hemos encontrado referencias en la literatura afectivista a la historia conceptual, sí a la obra de Lacan, aunque, como ya veremos, se tratan de referencias muy poco profundas y aisladas.

resignificación conceptual que vuelva a la etimología para ver si, desde allí, se abre el campo de comprensión de la importante y multívoca dimensión de la afectividad.

## **HISTORICIDAD Y NOMINACIÓN**

Tal como hemos enunciado, el giro afectivo no ha tratado acabadamente el problema de la historicidad de las emociones, mucho menos cuando estas asumen dignidad conceptual. Sería de suma utilidad hacerlo a tono con otras indagaciones conexas que remitan a la dimensión histórica de las emociones<sup>21</sup>. La historia conceptual podría aportar muchísimo, sobre todo indicar cómo algunas emociones son destacadas como fundamentales para determinados espacios de representación (Taccetta, 2015) y por qué su estudio no puede caer en una posición invariante, a la manera de la historia de las ideas (Palti, 2011). En este sentido, es menester establecer de manera bien clara si el giro afectivo trata a las emociones a partir de la materialidad de ciertas fuentes o si las eleva a una dimensión conceptual formulada por el investigador. Es decir, la “felicidad” de la que habla Ahmed o el “optimismo cruel” al que se refiere Berlant, ¿de qué superficie de la historia resultan restituidos?

Reinhart Koselleck formuló la crucial diferencia entre “palabra” y “concepto”; no toda palabra es concepto, sino solo aquella que se vuelve índice y factor de la realidad (Ingerflom, 2021), esto es, aquella que permite delimitar un espacio de discusión geográfico-temporal y mostrar cómo discurre la política a través de ella. En este sentido, es que la etimología no puede indicar la polemicidad de este orden. Los conceptos portan historia y no son solo historizables. De manera que la historia conceptual trabaja con palabras que son conceptos y que fueron o son evocados y tematizados de manera explícita por agentes o discursos, sean estos teóricos o políticos, en un determinado contexto epocal, atravesado por sedimentaciones de sentidos y por intentos de valerse de ellas y estabilizar la relación significante-significado. En el caso de una investigación histórico-conceptual de los afectos —o un abordaje afectivista en diálogo con la tradición koselleckiana—, se debería precisar cuáles son las fuentes primarias, sustentar sus afirmaciones sobre la existencia de tal o cual emoción evocada por los actores y, a partir de ello, pensar su polemicidad y cómo actúa en red con otras emociones o conceptos que bien pueden no tener una etimología vinculada a la afectividad. Por ello, ante todo, debe quedar bien claro si se trata de estudiar emociones o si se trata de hacer de las emociones conceptos que explican determinados momentos históricos. O si el estudioso partirá de una palabra, que es una emoción, para convertirla en un concepto explicativo de un fenómeno amplio del presente. Esta opción, que es la que aparecen adoptar Ahmed y Berlant, debe vérsela con la evidente pregunta de por qué llamar “optimismo cruel” a una relación de repetición, apego y miedo y no, por ejemplo, “esperanza angustiante” o “entusiasmo

---

<sup>21</sup> Sobre un panorama de esto, véase el volumen editado por Macón y Solana (2015).

despiadado”. Lo que queremos señalar es el peligro de la arbitrariedad conceptual, que cuestiona menos el rol del teórico en la enunciación novedosa de conceptos que la idea de una materialidad de esa emoción presentada, acriticamente, como eje del enfoque. Sabemos, además, que perspectivas como estas parten de la dimensión social de las emociones y que, por tanto, no pueden ampararse en un estudio de caso de tipo cualitativo, o en los ejemplos que provee la clínica psicoanalítica, pues implicaría ampararse en un individualismo metodológico sumamente problemático, contradictorio con sus propias apuestas.

Como hemos intentado sostener, le debemos a los trabajos del giro afectivo el rescate de la importancia del estudio de las emociones en el mundo contemporáneo, con fuerza y notoriedad, pero también, por ese mismo gesto, le debemos demandar un robustecimiento, pues es peligroso para la propia capacidad explicativa que procuran ostentar no revisar sus premisas y derivas allí cuando se da por descontada cierta normatividad o se omite el peligroso modo de leer reduciendo la complejidad y, por ende, los sentidos de lo político. Por todo ello queremos enfatizar que la idea de nominación es crucial para pensar el estatuto de los afectos. La perspectiva de Massumi advierte su opacidad y desborde, mientras que otras, como las de Ahmed y Berlant, asumen una marcada capacidad de nominación de las tecnologías de poder, sin que (casi) exista un afuera. De manera que, para nosotros, ya no se trata solo de la diferencia entre “palabra” y “concepto” alumbrada por Koselleck, sino de notar que el concepto revela una idea más amplia de nominación que permite acceder al trasfondo ontológico desde el cual se formula todo enfoque teórico.

Si la historia conceptual permite ver cuándo una emoción se vuelve concepto y entender sus distintas significaciones en disputa, la apelación a una mirada ontológica repiensa la relación misma del lenguaje con el mundo. Para decirlo con un ejemplo evidente, si partimos de la idea de que el régimen nazi postuló una perspectiva racial y antisemita marcada, con dispositivos o tecnologías tanáticas, ¿ello realmente basta para afirmar que allí había odio? ¿O acaso había abominación, asco, rencor, sentido de la superioridad u otra emoción sumamente relevante para comprender su operatividad? No se trata, entonces, de comprender solo los sentidos asociados a cada emoción, sino de si resulta factible discriminar entre las emociones posibles, que circulan social e históricamente y, como hemos sugerido más adelante, las maneras en las que estas son encarnadas o vividas por los sujetos, de forma siempre singular.

La historia conceptual enseña que si el concepto es una palabra que porta historia y polemicidad, ello es porque conlleva una imposibilidad intrínseca a sí mismo, esto es, el concepto estabiliza una serie de sentidos, siempre de manera precaria, pues, hay un trasfondo ontológico que no se puede aprehender del todo. Por ello, Koselleck (1993) definió a esta problemática con la idea de excedencia de la “historia social” frente a la historia conceptual. Hans Blumenberg, en diálogo con esta misma tradición, lo hizo con la idea de “metaforología” (2018) —las metáforas como parte de un trasfondo que

el concepto no captura, pero que conforman al mundo de la vida— y, un poco después en su trayectoria, con la noción más radicalizada de “inconceitualidad” (1995) —es decir, un trasfondo imposible de conceptualizar que opera, empero, a la base misma de la propia dimensión hablante—. Así, las interrogaciones koselleckianas y blumenberguianas dejan abierta la puerta para una ontología radicalizada en términos de (im)posibilidad y no de opacidad. Ya no se trata de la posibilidad de dar con “La Cosa” freudiana o del límite del lenguaje ante “La Cosa”, sino de una “cosa” que no existe. Llegamos así a una arista que no se encuentra desarrollada del todo por la historia conceptual, sino por el psicoanálisis lacaniano.

Como bien se sabe, la tradición iniciada por Freud, interesada en los malestares y padecimientos de los sujetos, puede aportarle por ello mismo muchísimo al estudio de los afectos. Aunque el nombre del padre del psicoanálisis y el del máximo representante posterior —Lacan— suelen ser mencionados en muchos trabajos afectivistas, lo cierto es que no han sido hasta el momento objeto de una sopesada reflexión; tampoco las declinaciones teórico-políticas más importantes que se valieron de sus aportes —como las de Laclau (2015), Mouffe (2023) y Stavrakakis (2010)—. Creemos que es interesante decir algo aquí al respecto, porque un pensador como Lacan permite religar la discusión terminológica sobre los afectos, indagar en su dimensión estructural, pero al mismo tiempo histórica, y comprender todo ello desde una ontología constructivista y posestructuralista que ha tenido importantes consecuencias para pensar la política<sup>22</sup>.

Lacan, desde el inicio de su derrotero teórico, recuperó la inestabilidad del sentido observada por la revisión lingüística de principios de siglo de Ferdinand de Saussure (1945). Extrajo de ello algo sustancial para la clínica psicoanalítica, opuesta en no pocos aspectos a la freudiana. Para Lacan, hay una dimensión en el lenguaje que imposibilita transmitir la vivencia sin más o dar con la verdad de la experiencia psíquica, como si esta fuese una cosa objetivada, sin las contaminaciones de la propia inestabilidad de sentido de la que parte. No se trata, como en Massumi, de la opacidad. Como hemos visto, para el canadiense, existe afecto por la afección social entre los cuerpos. Para Lacan, en cambio, la naturaleza no tiene ningún valor, está llena de semblantes, no revela ninguna dimensión previa a la castración del lenguaje, ningún eco pre-simbólico, en tanto el cuerpo se desacopla de la biología, y se encuentra siempre ya simbolizado. Así, manifiesta una distancia con lo dicho por psicoanalistas como Kristeva y con la lectura de algunos de sus discípulos, los cuales tienden a asociar su enseñanza con la de Freud y valerse de nociones como las de “goce” asociadas a la de “cuerpo”; afirmando que el “goce” es lo “real del cuerpo”, un “hueso duro de roer”, en el que reside cierto magma afectivo, una energía libidinal, propia de la biología, que es imposible dar cuenta, pero que opera en la significación. En cambio para Lacan, el afecto se ubica en otro lugar; aparece allí cuando se comprueba de que no hay “Cosa” alguna, que no hay nada perdido que se busca recuperar en la adultez; sino pura

---

<sup>22</sup> Tal como me he concentrado al analizar la teoría del afecto de Laclau (Laleff Ilieff, 2024b).

experiencia de la falta, puro hacer ante la falta estructural que señala que la plenitud de la Cosa nunca existió. En ese marco es que formuló la noción de “objeto *a*” (Lacan, 2007), señalando que se trata de un objeto de deseo que lidia con esa carencia estructural, que busca colmar la falta con algo que se presenta como pleno, pero que no lo es. El deseo es lo que permite persistir en esa tarea siempre precaria. Esto es una apuesta fundamental que revela una variación ontológica al distinguir sus presupuestos de los freudianos, eliminando también la idea de opacidad, de noúmeno kantiano y de eco pre-simbólico, de sustrato biologicista, todas declinaciones posibles ya señaladas en este escrito. Desde tal interpretación de la obra de Lacan, no existe un momento de plenitud en la historia del sujeto —el útero o el pecho materno, como diría Freud—; más bien, solo hay pura castración, una oquedad en el lenguaje, que opera en la simbolización de ese organismo que es un feto y luego un bebé y luego un adulto. El niño o la niña nacen en un mundo que los antecede, y en el cual ya lo han ubicado, ya lo han simbolizado con las sedimentaciones de sentido que opera en ese marco histórico determinado en el que adviene.

En su seminario de los años 1962-1963, Lacan afirmó que el único afecto que no engaña es la angustia. Y ello no porque creyera que la vivencia de la angustia fuera pura, sin contaminaciones simbólicas, sino porque la experiencia de la angustia remite al sin-sentido de toda experiencia, esto es, a la imposibilidad de encontrarle un sentido último a la vida o a la existencia en tanto tal, porque solo hay nada, es decir, no hay nada en el fondo de la realidad. Es esa “nada” sobre la que se montan las operaciones simbólicas e imaginarias que lidian con lo real y son trabajadas con lo real desde dentro. Por ello, si con Freud se afirma el malestar inherente a la cultura por la represión, con Lacan se sostiene que hay angustia por la vivencia de la falta estructural. En uno de los pocos trabajos lacanianos específicos sobre los afectos, se afirma que la angustia es un “acontecimiento” (Soler, 2011) que se asocia siempre a algo más: a la vivencia en el cuerpo. Pero habría que decir algo más radical: ese cuerpo de la angustia está siempre ya simbolizado y, por lo tanto, esa vivencia es, aunque singular, particular en relación con lo social.

Hay quienes dicen que, en el último momento de su enseñanza, Lacan mostró particular interés en desarrollar una clínica de lo imaginario que asumiera al cuerpo como lugar específico de la pulsión y del goce, y como escenario donde se condensan la dimensión simbólico-imaginaria de la afección (Miller, 2006). Estos mismos autores suelen señalar que el goce es la satisfacción de una pulsión que, en ese periplo, no deja de generar malestar y repetición (Braunstein, 2006). Esta interpretación, sin embargo, se contradice con la que aquí ofrecemos al decir que, para Lacan, no hay ningún eco pre-simbólico que persiste en la vida social. Eidelsztein (2015) es uno de los pocos autores que afirma otra noción de goce que no se entronca con la biología o la fisiología. Para este psicoanalista argentino, amparado en una exégesis rigurosa del maestro francés, se trata del “eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir” (Lacan, 2015: 18), un decir que es siempre del campo del Otro. La diferencia entre estas visiones se

manifiesta en el terreno de la clínica, que no es el nuestro, pero que bien vale la pena aludir para pensar el estatuto conceptual del afecto en la vida política<sup>23</sup>. Para quienes ven continuidad entre Freud y Lacan, se trata de que el sujeto analizante lidie con el malestar de la cultura y su propio goce singularísimo, asumiendo un saber hacer sobre él, mientras que para esta otra posición que encuentra discontinuidad entre ambos pensadores debe atacarse toda premisa individualista del análisis y comprender cómo lo particular del sujeto se coaliga, indefectiblemente, a lo social de los discursos que estructuran un campo de representación y que han influido en su propia historia “individual”. En lenguaje teórico-político, se trataría en un caso de una dimensión despolitizadora y en la otra de una dimensión eminentemente política, que cuestiona al orden histórico de lo social y deja abierta la agencia extra-individual o transindividual.

Destacadas, pues, la necesidad de pensar correctamente la historicidad de la nominación, hemos dado con un trasfondo ontológico que impacta en el modo de pensar el rol de la afectividad en la vida social y política. Quisiéramos, para terminar, recuperar estos aspectos en una posible resignificación conceptual que amplíe los marcos de inteligibilidad de nuestro asunto.

## **REGRESO A LA TAREA CONCEPTUAL**

Recuperando los cuatro términos basales ya mencionados en el primer apartado, y lejos de considerarlos como sinónimos, bien cabe utilizarlos para dar cuenta de las distintas dimensiones de la afectividad. Así, se podría mostrar la posibilidad de romper una dicotomía entre afecto y emoción al ubicarla en una lógica de reversos que deben estar bien integradas en el estudio de la subjetivación política.

Para nosotros, la noción de “afecto” podría servir para aludir a esa dimensión de vacío propia de la castración del lenguaje; esa experiencia que supone el desplazamiento del significante sobre esa no-Cosa que pretende aludir y que solo puede circunscribir, no sin diferencia, no sin el propio resto que opera en la oquedad del lenguaje. Siguiendo entonces a Lacan, diremos que el afecto engaña porque desplaza la ley del sentido, muestra el sin-sentido de toda ley, alude a la imposibilidad. Imposibilidad, sin embargo, que se positiviza en tanto lo simbólico no es una opción por la que se pueda optar, solo se puede optar por organizarlo de otra manera. Con el concepto de emoción podría hablarse de la interdicción de la ley, esto es, la fijación de palabras para aludir vivencias que no son sin palabras, pero que plantean múltiples sentidos o, si se quiere, la imposibilidad de asignar un solo sentido a cada significante. Este espacio de la afección mostraría entonces la dimensión eminentemente social, que podría estudiarse desde la historia conceptual convirtiendo a las emociones en conceptos, no como arbitrariedad de la teoría, sino como material mismo que ha sido enunciado y tematizado por los agentes en un determinado campo de representación.

---

<sup>23</sup> Muchos de estos tópicos aparecen mencionados en la entrevista a Eidelsztein realizada para este dossier.

En cierta medida esta apuesta abriría a verificar ciertas diferencias que operan en términos interdiscursivos, pero también intradiscursivos. Mostraría, además, el impacto que tiene en los procesos de construcción de identidades tanto individuales como colectivas. Pues, en definitiva, hasta el sujeto que aparece en el análisis está conformado por significantes que hilan su historia personal, nunca ajena de la social y a sus múltiples estratos históricos. Esto se acercaría a la tarea de pensar grandes instancias agregativas, organizadoras del mundo común, con la movilización de emociones, siempre excedentes y operantes de un modo “dialéctico”, y nunca manipulables en un sentido ontológico. Por su parte, la noción de “sentimiento” también podría ser recuperada para denotar la dimensión sensorial —vista, olfato, oído, gusto y tacto— del cuerpo, que se expresa a nivel singular, pero que no puede ser transmitida ni vivida por fuera de los marcos simbólicos referenciados. Finalmente, la noción de “pasión” podría utilizarse ya no para aludir a una experiencia corporal siempre ya simbolizada, sino para mostrar cierto reverso de la emoción, esto es, esa dimensión de incomodidad y de oposición que se opone a un determinado mandato o interpretación del significante y que no alude solo al desplazamiento del sentido del afecto, sino a una incomodidad frente al sentido. Desde el psicoanálisis se ha dicho que la “pasión” remite a una suerte de experiencia desatada, desbordada, que se rebela en oposición a la disposición simbólica (Gallo, 2016). No se trataría de la pasión que busca en esencia reservar la autonomía del individuo, sino de un componente que explica su particularidad radical, su reserva, debido a la imposibilidad de una captura sin resto y a la posibilidad de su intervención modificadora en términos sociales.

Desde ya que esta rápida resignificación conceptual debería ser revisada y ampliada en otros trabajos, pero nos permitimos compartirla a manera de conclusión de un ejercicio ontológico-conceptual que, como es evidente, asume la inexistencia de un sustrato último de sentido y, por ello mismo, la posibilidad de construir vida común. En ese marco solo puede estar permitido aquello que enfrente la tarea de enhebrar la urdimbre multívoca de las significaciones históricas.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Åhäll, L. (2018). Affect as Methodology: Feminism and the Politics of Emotion. *International Political Sociology*, Vol. 12(1), 36–52.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género.
- Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja negra.

- Beasley-Murray, J. (2010). *Posthegemony*. University of Minnesota Press.
- Berlant, L. (2020). *El optimismo cruel*. Caja Negra.
- Blumenberg, H. (1995). Aproximación a una teoría de la inconceptualidad. *Naufragio con espectador*. La balsa de medusa.
- Blumenberg, H. (2018). *Paradigmas para una metaforología*. Trotta.
- Braunstein, N. (2006). *El goce: un concepto lacaniano*. Siglo XXI.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- Butler, J. (2012). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós.
- Butler, J. (2017). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Cátedra.
- Clough, P. (2007). Introduction, en P. Clough y J. Halley (eds.), *The Affective Turn. Theorizing the Social* (pp. 1-33), Duke University Press.
- Day, R. (2005). *Gramsci is dead*. Pluto Press.
- De Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Losada.
- Domínguez, G. y Lara, A. (2014). Emociones y ciencias sociales en el s. XX: la precuela del Giro Afectivo. *Athenea Digital*, 14(1), 263-288.
- Duso, G. (2016). *La representación política. Génesis y crisis de un concepto*. UNSaM Edita.
- Eidelsztein, A. (2015). *Otro Lacan. Estudio crítico sobre los fundamentos del psicoanálisis lacaniano*. Letra Viva.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo*. Paidós.
- Freud, S. (1992). El Malestar en la cultura. *Obras completas [Tomo XXI]*. Amorrortu.
- Freud, S. (1997). Psicología de las masas y análisis del yo. *Obras Completas [Tomo XVIII]*. Amorrortu.
- Gallo, H. (2016). *Las pasiones en el psicoanálisis*. Grama.
- Glynos, J. y Stavrakakis, Y. (2008). Encuentros del tipo real. Indagando los límites de la adopción de Lacan por parte de Laclau en S. Critchley y O. Marchart (comps.), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (pp. 249-268), Fondo de Cultura Económica.
- Gould, D. (2010). On affect and protest, en J., Staiger, A. Cvetkovich y A. Reynolds, A. (eds.), *Political Emotions* (18-44). Routledge.
- Gregg, M. y Seigworth, G. (ed.) (2010). *The affect theory reader*. Duke University Press.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Editorial Debate.
- Hemmings, C. (2005). Invoking affect. Cultural theory and the ontological turn. *Cultural Studies*, 19(5), 548-567.
- Ingerflom, C. (2021). El Estado de Reinhart Koselleck o cómo pensar los cambios históricos en R. Koselleck, *El concepto de Estado y otros ensayos* (pp. 97-128), Fondo de Cultura Económica.

- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.
- Kristeva, J. (1974). *La Révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIXe siècle: Lautréamont et Mallarmé*. Éditions du Seuil.
- Kristeva, J. (1981). El Sujeto en Cuestión: el Lenguaje Poético en C. Levi-Strauss et al. *La identidad* (pp. 249-287), Petrel.
- Kristeva, J. (1999). *El porvenir de la revuelta*. Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, J. (2007). *Seminario 10. La angustia*. Paidós.
- Lacan, J. (2015). *Seminario 23. El sinthome*. Paidós.
- Laclau, E. (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva Visión.
- Laclau, E. (2008). Atisbando el futuro en S. Critchley y O. Marchart (comps.), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (pp. 347-404), Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2015). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laleff Ilieff, R. (2022). La afectividad organizada. De la teoría de la guerra de Maquiavelo a la teoría del populismo de Laclau. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, vol. 16, 47–58.
- Laleff Ilieff, R. (2023a). Afectos y manipulación. De la experiencia peronista a la teoría del populismo. *Res publica*, vol. 26, 209–221
- Laleff Ilieff, R. (2023b). La inversión clausewitziana de la teología política. La afectividad del pueblo como guardiana de la constitución. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 1-16.
- Laleff Ilieff, R. (2023c). *Poderes de la abyección. Política y ontología lacaniana I*. Miño y Dávila Editores.
- Laleff Ilieff, R. (2024). La teoría del afecto en el pensamiento político de Ernesto Laclau en G. Ferrás y R. Laleff Ilieff (comps.) *Yrigoyen, entre la democracia y el Populismo. Interpretaciones de Una Experiencia Política* (pp. 27-55) Eudeba.
- Lash, S. (2007). Power after Hegemony: Cultural Studies in Mutation? *Theory, Culture and Society*, 24: 3, 55-78.
- Le Bon, G. (2012). *Psicología de las multitudes*. Comares.
- Losiggio, D. (2017). La política desde el affective turn: el rescate de las pasiones, en A. Abramowski y S. Canevaro (comps.) *Pensar los afectos. Aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades* (pp. 49-58), UNGS.
- Macón, C. (2020). Prólogo. Laurent Berlant: El sonido, la furia (y los afectos) en L. Berlant, *El optimismo cruel* (pp. 9-18), Caja Negra.

- Macón, C. (2022). Filosofía feminista y giro afectivo: una respuesta ex ante. *Revista latinoamericana de Filosofía*, V. 48, N.º 2, 283-303.
- Macón, C. y Losiggio, D. (eds.) (2017). *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*. Miño y Dávila.
- Macón, C. y Solana, M. (eds.) (2015). *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Título.
- Massumi, B. (1995). The Autonomy of Affect. *Cultural Critique*, N. 31, 83-109.
- Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Duke University Press.
- Massumi, B. (2015). *Politics of Affect*. Polity.
- Mendus, S. (2000). *Feminism and Emotion: Readings in Moral and Political Philosophy*. St. Martin's Press.
- Miller, J. (2006). *Los signos del goce*. Paidós.
- Miller, J. (2013). *El ultimísimo Lacan*. Paidós.
- Mouffe, C. (2023). *El poder de los afectos en la política. Hacia una revolución democrática y verde*. Siglo XXI.
- Palti, E. (2011). Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje. *Res publica*, N. 25, 227-248.
- Pedwell, C. y Whitehead, A. (2012). Affecting feminism: Questions of feeling in feminist theory. *Feminist Theory*, Vol. 13 (2), 115-129.
- Probyn, E. (2005). *Blush: Faces of Shame*. Minnesota University Press.
- Ricci Cernadas, G. (2022). *Spinoza y el republicanismo. El problema de la libertad*. Teseo.
- Rozitchner, L. (2011). *Materialismo ensoñado*. Tinta Limón.
- Solana, M. (2020). Afectos y emociones. ¿una distinción útil? *Revista Diferencia(s)*, N. 10, 29-40.
- Solana, M. (2022). Sobre la distinción entre afectos y emociones. Ventajas y limitaciones en L. Anapios y C. Hammerschmidt (Coords.) *Política, afectos e identidades en América Latina* (151-161), CLACSO.
- Solana, M. y Vacarezza, N. (2020). Relecturas feministas del giro afectivo. *Revista Estudios Feministas*, 28(2), 1-6.
- Soler, C. (2011). *Los afectos lacanianos*. Letra Viva.
- Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana: psicoanálisis, teoría, política*. Fondo de Cultura Económica.
- Stavrakakis, Y. (2016). Teoría del discurso, crítica post-hegemónica, y la política de las pasiones de Chantal Mouffe. *Revista de la Academia*, Vol. 22, 152-174.

Taccetta, N. (2015). Arte, afectos y política. O de cómo armar un archivo Natalia Taccetta en C. Macón y M. Solana, (eds.), *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (pp. 387-314). Título.

Tassin, É. (2012). De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze. *Revista de Estudios Sociales*, N. 43, 36-49.

Thoburn, N. (2007). Patterns of Production: Cultural Studies After Hegemony. *Theory, Culture and Society*, 24(3), 79-94.

Wetherell, M. (2012). *Affect and emotion. A new social science understanding*. Sage Publications.

Young, I. (2005). *On Female Body Experience*. Oxford University Press.

Žižek, S. (2000). Más allá del análisis del discurso en E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (257-267), Nueva Visión.

Žižek, S. (2016). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI.

## **SOBRE EL AUTOR**

**Ricardo Laleff Ilieff**

ric.lal.ilie@gmail.com

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador del CONICET y del Instituto Gino Germani (IIGG). Secretario Académico de la Maestría en Teoría Política y Social de dicha casa de estudio. Coordinador del Grupo de Estudios en Subjetivación y Orden Político (GEOP). Profesor de grado y posgrado. Compilador de volúmenes académicos y autor de *Lo político y la derrota. Un contrapunto entre Antonio Gramsci y Carl Schmitt* (2020) y de *Podere de la abyección. Política y ontología lacaniana I* (2022) y *El secreto de Edipo. Política y ontología lacaniana II* (2024).



# ENTREVISTA



# DESPUÉS DEL BIG BANG, EL SUJETO Y LOS AFECTOS. ENTREVISTA A ALFREDO EIDELSZTEIN

*After the Big Bang, the Subject and Affects. An interview with Alfredo Eidelsztein*

**Entrevista realizada por Ricardo Laleff Ilieff y Mandela Muniagurria**

## **Cómo citar este artículo:**

Laleff Ilieff, R. y Muniagurria, M. (2024). Después del *Big Bang*, el sujeto y los afectos. Entrevista a Alfredo Eidelsztein. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N, 201-221.

## **SOBRE EL ENTREVISTADO**

Nacido el 9 de diciembre de 1954 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Alfredo Eidelsztein es un psicoanalista argentino que ha desarrollado una larga labor como docente, conferencista y autor. En 1980 se graduó de la carrera de Psicología en la Universidad de Buenos Aires, titulándose como doctor en dicha casa de estudio en 2003. Fundador y primer director de APOLa (Apertura Para Otro Lacan), postula una interpretación de la obra de Jacques Lacan en tensión con la de Sigmund Freud, con claras implicancias teóricas y clínicas. Ha publicado diversos escritos, traducidos muchos de ellos al francés, inglés, italiano y portugués, entre los que cabe mencionar sus libros *Modelos, esquemas y grafos en la enseñanza de Lacan* (1992), *El grafo del deseo* (1995), *Las estructuras clínicas a partir de Lacan* (vol. I y II) (2001, 2008), *La topología en la clínica psicoanalítica* (2006), *Otro Lacan* (2015), *El origen del sujeto en psicoanálisis* (2018) y *No hay sustancia corporal* (2022). Además, ha compilado el *Índice de definiciones y usos de términos sobre estructuras clínicas en la enseñanza de Lacan* (2000) y *La pulsión respiratoria* (2004).

**Ricardo Laleff Ilieff:** Alfredo, gracias por permitirnos hacer esta entrevista.<sup>24</sup> Quisiéramos comenzar formulándole una pregunta que nos surgió leyendo su trabajo titulado *El origen del sujeto en psicoanálisis*. Allí, en un pasaje muy particular, usted destaca algo que nos llamó la atención: señala que el “afecto”, la “necesidad” y otros elementos similares no existen desde “antes de la llegada del sujeto”. Entonces, queríamos que nos explique cómo pensar a los afectos, sentimientos, pasiones o emociones desde esa premisa y cómo pensarlos en la formación del sujeto.

**Alfredo Eidelsztein:** Primero, no estoy de acuerdo con la idea de la formación del sujeto, ya que indica la idea de un proceso. Yo trabajo con el concepto de “*Big Bang*”. O sea, hasta la teoría del *Big Bang*, reinaba una idea de que el tiempo y el espacio eran infinitos. El tiempo, hacia atrás y hacia adelante; hay una infinidad de tiempo antes y habrá una infinidad de tiempo después de cualquier instante. Y que el espacio es infinito en las tres direcciones. Con esto viene a romper un poco el esquema de Einstein cuando dice “no existe tiempo, no existe espacio”, hay una única dimensión que es “espacio-tiempo”. Y ahí nos quedamos todos un tanto catatónicos, porque todavía no se asimiló en el sentido común esa idea. En el sentido común, hay tiempo, hay espacio. De hecho, Newton, que es algo así como el inicio de la física moderna en sentido estricto, no define categóricamente tiempo y espacio. Los toma casi como obvios. En 1930 —más o menos— se empieza a advertir que hay una expansión del Universo. Lo que quiere decir que todos los objetos que se puedan localizar, todos, se distancian unos de otros.

“*Big Bang*” no es una gran explosión. Una muy mala idea fue la “idea de granada”, que explota la granada y se dispersan los elementos. No tiene nada que ver con esto. Es una idea mucho más compleja. El tiempo y el espacio, la masa y la energía se inician y crecen. Es una idea rarísima, pero se inician absolutamente. El procedimiento es muy sencillo: si entre hoy y ayer todo se alejó un milímetro, y todo tiene cien mil kilómetros, puedo decir cuándo empezó. Entonces, saco un milímetro por día y llegaré para allá, a cero. Se llegó a cero, trece mil quinientos millones de años. El tiempo, espacio, masa y energía comenzaron hace trece mil quinientos millones de años. ¿Y antes? La pregunta de la princesa. ¿Y antes? No se puede saber. Está perdido. El instante posterior al *Big Bang* se está trabajando con desesperación; conocer el primer segundo, o el primer medio segundo, o el primer cuarto de segundo. Pero desde hace trece mil quinientos millones de años, más o menos. Bueno, es una idea nueva. Muy polémica en la época de Einstein, quien ni siquiera aceptó la física cuántica, nunca. De hecho, trabajó el resto de su vida para demostrar que no era una buena teoría. Hizo una teoría alternativa, pero no prosperó. Einstein, Podolski, Rosen... “EPR” se llama esa teoría. Los científicos consideran que la cuántica —Bohr,

---

<sup>24</sup> La presente entrevista fue realizada en la ciudad de Buenos Aires el día 7 de agosto de 2024. Desgrabación efectuada por Agustina Ascar, María Victoria Bahamonde, Uriel Bitar y Paloma Oteyza Emaldi. Corrección: Ricardo Laleff Ilieff y Mandela Muniagurria.

Heisenberg, Dirac... todos ellos— es la teoría correcta. El término “*Big Bang*” se utilizó para criticarlo: “¡Qué estupidez es esa, la de la explosión!”, y quedó como nombre de la teoría la expresión para criticarla.

Esta es una historia muy simpática respecto del destino de las ideas. Pero hoy es el modelo prácticamente indiscutido. Lo que indica que hay un corte de inicio, que es un corte absoluto. Yo leo epistemología, física, matemática para divulgación. No tengo capacidad de lectura técnica, así que no estoy dando una versión técnica. Leí muchos libros de divulgación de grandes científicos que quieren explicarle a un público general. Estimo que el problema de la modernidad es suponer que “siempre antes tuvo que haber cuerpo”, “siempre antes cerebro, genes u hormonas”. Entonces, discutís con un neurocientífico veinte minutos y te dice que “para que todo eso pueda existir” hace falta un sustrato material, que es el cuerpo tridimensional. Exactamente lo mismo que pensaba Freud: se nace con pulsión de vida y muerte, con superyó por el asesinato del padre... Así, el problema es universal: los indios, africanos, asiáticos, los yanquis, rusos, israelíes, todos con la misma estructura.

**RLI:** Es decir, transcultural y universal.

**AE:** Claro. Porque si se nace con cerebro, hormonas, genes, etc., si se trabaja con esa hipótesis, la “humanidad” tiene carácter de certeza. De hecho, los neurocientíficos no dicen “nuestra hipótesis es”; dicen “es así”, todos iguales en la base.

**Mandela Muniagurria:** Es un dato.

**AE:** Es un dato, claro. Yo estaba buscando la forma de discutir contra el innatismo. ¿Por qué? Porque es imposible que el orden simbólico sea innato. Dos más dos no te va a dar cinco, entonces rechazás la teoría de Lacan. J.-A. Miller hizo trampa: nos hizo creer que Lacan proponía eso, que todos nacemos con un goce.

Estudiando epistemología, me dediqué a las ciencias físicas, porque Lacan afirma que el sujeto con el que opera el psicoanálisis es el sujeto de la ciencia, y para la modernidad, la ciencia paradigmáticamente es la física. Cosa que es polémica. Bueno, uno puede sostener que Koyré... sí, está bien, pero Koyré es uno de muchos otros pensadores que asumieron un color en la gama de colores. Yo lo seguí, me pareció convincente —yo estoy de acuerdo con Lacan—, así que estudié mucho física de divulgación: Newton, Einstein, los cuánticos, la cosmología, etc. Pero entonces, si el psicoanálisis es de época y opera con el sujeto de la ciencia, y el sujeto de la ciencia según Lacan surge en el siglo XVII, quiere decir que antes no existía ese sujeto con el cual poder practicar el psicoanálisis. ¿Me siguen?

**RLI:** Sí.

**AE:** Si han leído algo de Foucault, se sienten como en casa. Yo no estoy de acuerdo mucho con Foucault, su idea de poder no me gusta, pero lo que Foucault produjo fue eso. Las ideas surgen de determinadas “condiciones históricas”. No “causas”; la idea de causa es otra. Pero sí condiciones históricas. “El psicoanálisis es concebible solamente en ciertas condiciones históricas —afirma Lacan—, las del sujeto de la

ciencia. Y el sujeto de la ciencia es fechable”. Entonces, no importa la fecha. Puede ser el siglo XVII, XVI, puede ser a fines del XV, en el Renacimiento. Pero fue en Occidente, en Europa central luego del Medioevo, guste o no. Bueno, entonces es un sujeto nuevo. Hay que trabajar —asumo yo— con la idea de un sujeto nuevo. Con lo cual, ¿adviene o no adviene? O mejor: ¿existe o no existe? Es como la discusión sobre el origen de las lenguas modernas, aunque este es un tema de lingüistas.

**RLI:** Sí, sí. Benveniste y tantos otros...

**AE:** Benveniste fundamentalmente. Pero surge. De pronto hay idioma alemán y antes no. De pronto hay idioma español o castellano. Entonces, hay un momento en que adviene. Freud es evolucionista. La “formación del sujeto” es una concesión del lacanismo al evolucionismo de Freud. Y, de hecho, esta idea evolucionista se la aplica a Lacan; al “primer Lacan”, “segundo Lacan”, “tercer Lacan”.

**RLI:** Se suele hablar mucho, a partir de Miller, del “ultimísimo Lacan”.

**AE:** El “ultimísimo Lacan” es una idea que se llama “evolucionismo”, y que yo rechazo. Ustedes, en Ciencias Sociales, la tienen que atacar como el peor de los virus. Yo no estoy de acuerdo con la formación del sujeto. El sujeto “hay o no hay”. El sujeto no es “un individuo”, no es “la persona”. Mis colegas lacanianos dicen “un sujeto va a la consulta”. No: un individuo va a la consulta. Lacan lo llama *parlêtre*, no sujeto. No un ser hablante, como dicen los colegas lacanianos, sino un “*hablanser*”, un hablante ser, porque primero fueron la palabra y el discurso. El sujeto es eso que adviene en la consulta. Significa: ‘tema’, ‘asunto’, ‘materia’. En español estamos un poco complicados para entenderlo. En inglés y en francés, no. ¿Ustedes saben inglés y francés?

**RLI:** Sí.

**AE:** “*Subject*” te da directo: materia. Lacan tiene una clase que empieza así: “*le sujet d'aujourd'hui sera l'angoisse*”. Entonces, el sujeto es el “tema, asunto, materia” que se establece discursivamente. Pero ni siquiera es quien sufre. Un caso: “¿Y por qué viene?” “Yo ando bien.” “¿Qué lo trae acá?” “Yo no tengo problema para venir acá.” “Entonces, ¿por qué viene, finalmente?” “No, mi mujer me manda.” “Y ella, ¿qué dice?” “No, que soy insoportable.” “Y usted, ¿qué piensa de eso?” “No, yo no soy insoportable. Ella es insoportable.” “Y entonces, ¿por qué viene?” “Porque ella dijo que si no vengo nos vamos a separar”. Entonces, ¿quién tiene el problema? Ella. Lo que no significa rechazo, porque sobre eso mismo se puede hacer un asunto, una elaboración. “¿Usted hace todo lo que su mujer dice?” Sobre eso se lo puede poner a trabajar.

**RLI:** Esto rompe con ese famoso debate dentro del lacanismo/millerismo que apela a una dimensión pre-simbólica: la dimensión anterior a la castración, la millonésima de segundo previa que implica todo un magma que aparece en los sujetos y sobre lo cual lo simbólico viene a trabajar, ¿verdad?

**AE:** Sí. Así es.

**RLI:** Usted, entonces, rompe con esa idea.

**AE:** Sí, porque es biologicista. Si presionás a los psicoanalistas te dicen: “lo real del cuerpo” ¿gen, hormona o cerebro? O sea, lo mismo que las posiciones más biologicistas en sociología, antropología, neurobiología. Para mí no existe eso. Se perdió. Y se puede fechar: *homo sapiens* o lenguaje. Después hay lío con los *neandertales*, los *australopitecos*... No es lineal. Tampoco es evolutivo, como nos enseñaron. Pero sí rompe con la idea del magma original, de la sustancia. De hecho, yo trabajo mucho con la “sustancia” apoyado en Lacan. Yo saco del yacimiento de Lacan con la cucharita. Porque propongo que no existen el amor, el odio, salvo que lo confundas con un orangután, con una idea de odio puro, como si eso fuese el origen de la afectividad y la empatía. Por eso, la idea del *Big Bang* me resulta rica. Todo eso se perdió para nosotros que hacemos ciencias sociales. Lo humano social, cultural, afectivo es un *Big Bang*.

**RLI:** Usted dice que se perdió en el *Big Bang*. ¿Esto está vinculado a su afirmación acerca de que “lo real está en la vida”?

**AE:** ¡Ojo! Lo real de Lacan está en la vida en la medida en que es imposible decir lo que es la vida. Hay seres vivos, pero no hay definición de vida.

**RLI:** Me refiero a que es imposible definir, según usted, el comienzo de la vida.

**AE:** Sí, o qué es la vida. Conocemos seres vivos; pero la vida... no hay nada que sea *la vida misma*. Conocemos seres vivos. Es lo mismo que el lenguaje. El lenguaje no existe. No hay nada que sea *el* lenguaje. Es un abstracto teórico que se hace para trabajar con lo que sí existe que son las lenguas. Con lo cual, para mí, o hay el nudo borromeo de tres sincrónico o no hay nada que sea humano. O hay masa, energía, tiempo y espacio

—las cuatro dimensiones juntas del tiempo cero— y antes no hay nada. En sentido filosófico sería creacionismo. Para afiliar las ideas, sería creacionismo, que en algunos ambientes se lo considera religioso y no científico. Yo he intentado mostrar que todas las teorías científicas más radicales de la modernidad son creacionistas.

**RLI:** Claro, frente al biologicismo y al evolucionismo que apelan a un núcleo de verdad inmutable.

**AE:** Sí.

**RLI:** Una cuestión que nos parece particularmente sugerente, para nosotros que trabajamos mucho con conceptos y con la historia de los conceptos, es el de “inmixión”. Usted lo utiliza y lo relaciona con otra noción: particularidad. Usted habla de lo particular, y no de lo singular o individual.

**AE:** Parecen opuestos. Inmixión y particular parecen opuestos.

**RLI:** En su trabajo está señalada, precisamente, la ponderación en la inmixión de lo particular y no de lo singular, que tiene toda una historia vinculada a otros tipos de lecturas de Lacan.

**AE:** Ustedes han leído. Hicieron los deberes, como se dice. A los periodistas, cuando

hacen entrevistas, así se les dice: “ah, veo que has hecho los deberes”.

**RLI:** Nos interesa porque en el campo de las ciencias sociales, del pensamiento político, la pregunta por lo heterogéneo, por la alteridad, por lo distinto, por lo disímil, por lo que puede escapar de la norma, es muy importante. En su propuesta teórica y científica, ¿cómo pensar eso que es heterogéneo en el campo de lo particular? Es decir, inclusive si hay un resquicio de diferencia que haga dentro de lo particular una diferencia, una diferencia dentro de lo social. Me permito hacer una contraposición para que se entienda.

**AE:** Dale.

**RLI:** La lectura milleriana, por ejemplo, al destacar la idea de singularidad, habla de “mi cuerpo”, “mi goce”, señala que el cuerpo es el lugar del goce y que el goce está vinculado a lo real, y que lo real es lo imposible, es inefable, asociado a un magma pulsional, eso que quedó tras la castración, tras el Edipo. Ahí aparece claramente una apuesta: existe un elemento singular que es imposible de ubicar cabalmente en lo simbólico. Podemos ubicar el lenguaje psicótico de Kristeva cuando habla de “lo heterogéneo”. El punto es: ¿cómo pensar lo heterogéneo dentro de lo particular y dentro de ese funcionamiento en red que usted también destaca en su trabajo? ¿Cómo ubicamos eso que parece ser propio del sujeto y que aparece en la consulta con el analista?

**AE:** Son ideas de base. Si arrancás mal con ellas, como con los satélites, arrancás un centímetro mal desde acá y no le pegás ni al arcoíris. Ahí hay varios elementos. Inmixin, hasta que yo lo recuperé, no se usó en psicoanálisis, aunque en Lacan está, y está con insistencia. Es un término que no es español. “Fundición”, podría ser, “fundición de metales”. “*Blended*” para té o para whisky. Se trata de aquellas mezclas que no se desmezclan. Si yo me hubiera equivocado y te hubiera ofrecido sal en vez de saquitos de endulzante, y vos le hubieras puesto sal al café, lo hubieras probado y hubieras dicho “¡qué asco! Uy, le puse sal”. Yo no te podría haber dicho “bueno, tranquilo. Lo sacamos”. No. Hay que tirarlo. Ya no se saca. *Es una mezcla que no se desmezcla*, eso es inmixin. “*Inmixing*”, porque es una conferencia que Lacan dio en inglés en Estado Unidos, en Baltimore, donde estuvo también Derrida. Un evento importantísimo. La conferencia de Derrida también es buenísima. El encuentro fue sobre estructura. Se trata de que Sujeto y Otro no son elementos distinguibles en sí mismos.

Luego, sobre singular y particular —acotando, porque se pueden escribir tesis de doctorado sobre cada una de estas—, diré que singular es lo único e irrepetible, y que se caracteriza por carecer de vínculos con lo otro. Por ejemplo, el único ejemplo científico que yo conozco de singular es el *Big Bang*, que es una singularidad temporoespacial. Si hubo antes no se puede saber, por lo que ya les he explicado. Si lo habrá después tampoco se puede saber, así que hubo un “uno”, un único y solo *Big Bang*, ese evento hace trece mil quinientos millones de años que se caracteriza por eso.

Particular es una diferencia en relación al contexto, una diferencia en relación al

conjunto. “Este chico es muy particular”, lo estamos diciendo respecto de los otros niños de esa clase, de esa aula, respecto de ese grupo, este es un chico muy particular. O para un psicólogo o una psicóloga que cree que sabe cómo son los chicos. Este es un chico muy particular respecto a que en general los chicos de tres años no dominan a la perfección el juego del ajedrez. Sería particular, pero no singular, en tanto es referido a algo, planteado como conjunto referencial.

Los psicoanalistas toman una vieja idea de Freud, a la cual Lacan se opone explícitamente, y trabajan con la idea de singularidad, porque enarbolan de una manera casi fanática la idea de responsabilidad subjetiva. Entonces, ¿sobre qué sería yo responsable? Sobre lo exclusivamente mío. ¿Y qué sería eso exclusivamente mío? Mi goce o mi cuerpo, como decías vos, o sea que es una X. No importa lo que es, pero es con lo que yo nazco, o sea que está del tegumento hacia adentro. Entonces arriban con fuerza a la idea de singularidad, porque estiman trabajar con aquello que es exclusivamente individual, mientras que la idea de particular impone una diferencia respecto al conjunto referencial, que puede ser argentinos, *millennials*, etc. Refiere a lo social, cultural, político, económico, histórico. Freud supone que el contenido de mis pulsiones y experiencias prelingüísticas son la esencia de cada uno.

**MM:** Varones, mujeres...

**AE:** Varones, mujeres, LGBT, puede ser hablante del español, pueden ser peronistas. ¿Qué es ser peronista? Hay peronistas así, peronistas asá, para decir peronista debés referir a otro. Bueno, una desgracia que trae la singularidad es que, para poder referirse a ella, por ejemplo, en psicoanálisis, hace falta la universalidad, o sea, “todos tenemos superyó”, una frase increíble de Freud, que nunca salió de Viena, nunca salió de un barrio, del barrio judío de Viena de fines del siglo XIX.

La idea fue y es de que superyó tenemos todos, pero ¿cómo se lo justifica? Porque es una idea delirante. Leyó un libro del asesinato del faraón Tutankamón sumando un cierto darwinismo que tenía en relación con el origen de las especies, y ahí apareció con la teoría del asesinato del padre de la horda primitiva y que todos padecemos en el planeta de culpa.

**RLI:** Freud tenía una gran cultura literaria también, imaginativa.

**AE:** Freud tenía una gran cultura literaria, además sabía griego, latín, hebreo... pero no efectuó investigación de campo. Y entonces, todos somos responsables de nuestro goce, pero todos somos culpables en el mismo sentido. Van juntas esas ideas, algo que se parece muchísimo a la caída en el cristianismo, el pecado original, Adán y Eva. ¿Yo qué tengo que ver con Caín y Abel? No son de mi familia, ni siquiera en el sentido estricto, fueron judíos, no había judíos todavía. Ni siquiera hay culpa *universalmente*, porque en los mundos asiáticos, como para los japoneses, hasta hace 100 años, los japoneses padecían de vergüenza, no de culpa. La cultura de la culpa es la judeo-cristiana.

**RLI:** O el hinduismo, que cree en el *karma* y no en la culpa.

**AE:** Exacto, por eso, entonces, “todos somos responsables”, o sea, culpables de las pulsiones/goce con las que nacemos. Los psicoanalistas dicen que no son instintos, pero sí son de nacimiento... ¡y que están dentro de cada sustancia viva! En realidad, ni siquiera es biologicismo, es vitalismo. Lo que yo propongo es toda una red de conceptos: es una teoría. Particular se articula con inmisión. Hace a la imposibilidad de establecer evolución, hace a “simbólico, imaginario y real”, puesto en funcionamiento todo junto. Y en función de eso, un paso más, que es una complejidad: Lacan, que yo tenga entendido, no lo advertió y no lo planteó como complejidad, dejó planteadas dos líneas. Diría que simbólico establece las condiciones de posibilidad de real e imaginario. Entonces: “lo simbólico primero” o “la cadena borromea desde el inicio”.

Bueno, ésa es una complejidad, es un problema. Me parece que hoy tiene estatuto de problema. De hecho, ni siquiera hay una comunidad importante de autores pensándolo. Me parece que es un problema no visto todavía porque si lo real es lo imposible, tienen que saber ustedes que cada orden simbólico establece su imposible. Para la relatividad no hay nada que pueda ser más rápido de 300.000 kilómetros por segundo. En la física cuántica no está ese imposible, porque existe lo absolutamente inmediato, el *spin*, el “entrelazamiento cuántico”: en el instante cero, una partícula entrelazada con otra gira en una punta del universo hacia la derecha, mientras la otra gira hacia la derecha simultáneamente. Einstein diría: “no puede ser, hay que contar el tiempo que tarda la luz de esta hasta esta”. En otro modelo teórico, lo imposible es otra cosa. Para Heisenberg, lo imposible es el principio de incertidumbre, no se pueden conocer simultáneamente las magnitudes físicas con precisión. O sea, cada modelo teórico posee su imposible, pero entonces el imposible deriva del modelo teórico, con lo cual el modelo teórico tiene que estar primero. ¿Se entiende el problema? Sería como “en el comienzo la Palabra”, “el Verbo”, o en el comienzo está la acción, como propone Goethe. Igualmente, es primero lo simbólico o el encadenamiento borromeo desde el enlace.

**RLI:** Por otro lado, en toda una tradición de pensamiento político y social, esto que usted acaba de decir es muy importante, porque, por ejemplo, si hay un elemento natural que fue cortado por lo simbólico, entonces podría pensarse que la verdadera política es volver a algo natural. Ahora bien, a partir de lo que ha dicho, ¿podríamos pensar que mientras cierto paradigma psicoanalítico —concentrado en la responsabilidad individual— termina implicando un modelo despolitizador porque conduce a la administración del propio goce, su apuesta teórico-científica sobre el psicoanálisis remite de lleno a una interrogación política?

**AE:** Absolutamente, intento incidir en el verdadero problema de la política de la Poli.

**RLI:** No lo podemos censurar si se mete con la política...

**AE:** Por ejemplo, cuando gana Milei, conversé con varios kirchneristas —llamo kirchneristas a los militantes del kirchnerismo, no a los votantes de Néstor, Cristina, Alberto, Massa...— y, cuando empezaron a poder hablar, me dijeron: “es increíble, la

gente se pegó un tiro en los pies”, una frase muy repetida entre los kirchneristas. O sea, la gente tiene necesidades obvias, evidentes, nosotros respondemos mejor por esas necesidades y votan por un candidato que no va a responder a sus necesidades, llámenlo precio del transporte, de la energía y de los alimentos: los tres motivos por los cuales, supuestamente, caen los gobiernos, no hay más cosas en discusión. Todavía se supone que la gente vota por sus necesidades, una ingenuidad. Ya se lo dijo mil veces: tendría que haber habido revolución comunista primero en Inglaterra y no en Rusia, donde no había un obrero, o China, que ni siquiera sabían lo que podía llegar a ser un obrero industrial moderno, y el que hizo la revolución fue el campesinado de Mao Tse Tung.

**RLI:** O en Cuba, o en Vietnam, ¿no?

**AE:** Sí, claro. Pero suponer que la gente vota por sus necesidades —aunque quizás haya varios pasos intelectuales que escribir para que se pueda leer— es biologicismo, es creer que la gente vota por alimento. La gente no vota por alimento, ni cae un gobierno por alimento, en sentido estricto. Y las *fake news*, no existen las *fake news*, existen ideas. ¿Se cree realmente que a un emperador romano no se le ocurrió decir una mentira y difundirla entre la gente? Recordemos: pan y circo. Además, entre paréntesis, si hay *fake news* que usan los de Boca y los de River, usen ustedes también. ¿O solamente los malos usan *fake news*? Mi impresión es que se está volviendo a lo peor de Freud y de Marx, al biologicismo, incluso al vitalismo. Los grandes revolucionarios dejaron la puerta abierta al biologicismo, un retroceso absoluto de lo que se había llegado luego del fracaso de la Ilustración, que fracasó no por la racionalidad. El discurso de Alfonsín, no sé si ustedes llegaron a escucharlo, “con la democracia se come, se educa...”, eso es Ilustración, hasta puede ser el emblema de la Ilustración: con la ciencia y las ideas se vive mejor. No hay nada así e incluso hay mucha desilusión. No existe X que implique Y.

**RLI:** Es un mal formalismo.

**AE:** Sí, sí, por supuesto, se llama “discurso Amo” en la enseñanza de Lacan, o sea que “X implica Y”. No existe eso, es una apariencia. Pero se deja abierta la idea de que las necesidades son hegemónicas, que es por el hambre de los obreros que se hace la revolución. Y, de hecho, miren la lista de los revolucionarios de Fidel a Lenin. Lenin nunca trabajó en su vida, porque venía de una clase aristocrática venida a menos. Engels tenía una fábrica de 250 obreros, Marx nunca trabajó, Fidel era abogado, su esposa era una rica aristócrata cubana. O sea, la revolución no la hacen los obreros por hambre. Chávez era militar de alta graduación. Perón también. Las supuestas necesidades están perdidas por el hecho del lenguaje y del discurso; no hay tal cosa, no existen necesidades naturales. Por eso la idea del inconsciente y del psicoanálisis es buenísima. Un paciente me dice: “Yo nunca lo pensé”. No hace falta, no importa, está operante en su vida, lo está haciendo en su vida sin que se sepa. Otro día, en otra sesión, dice: “Después que me fui, me acordé: mi mamá me lo decía mucho eso”. O

sea, lo sabía y no lo sabía, estaba y no estaba, conciencia e inconciencia en términos de Freud, pero que adviene no por sensación sino por la palabra del otro.

**RLI:** Por eso es un idealismo, más que un materialismo, el psicoanálisis.

**AE:** Es un idealismo también más que un materialismo... ¿cómo sigue tu frase?

**MM:** Es un idealismo materialista.

**A.E:** ¡Ah! El marxismo y el freudismo...

**MM:** ...también son una idea.

**AE:** ...idealismo supuestamente materialista. Totalmente, porque el problema es la materia. Para mí hay la materia, que es la cadena borromea de simbólico, imaginario y real; sin perder de vista que con otro simbólico habría otro imaginario y otro real. Lacan lo enuncia: función del discurso y campo del lenguaje.

Hoy en día, esto está muy rechazado por idealismo, racionalismo, científicismo, con la graciosa situación de que lo que dices que es materialismo es la idea que tú tienes de eso. No has hecho tú la experiencia, es falso, de hecho, la experiencia no se hace. De casualidad, ¿estuvieron en algún museo con guía turística? Escuchás lo que dice el guía, escuchás y dice: “si ustedes observan esos matices de verde”. ¿Pero cuáles matices de verde? “Uy, sí, está lleno de matices de verde”, y hasta que no te lo dijo no lo viste. Por eso tampoco es cierto que haya traumas reales. ¿Qué es un trauma? No hay que presuponer la tristeza de una madre que pierde a su hijo, porque en Esparta la muerte de un soldado era un orgullo, una ufanía. En otros mundos, ni siquiera el trauma es un trauma...

**RLI:** Es similar a suponer que el odio es malo y que hay sentimientos que son buenos en sí mismos.

**AE:** Sí, y que hay odio. Por ejemplo, Oyèrónké Oyewùmí da muchas pruebas cuando dice que no había mujeres antes del arribo a su pueblo de las feministas europeas y norteamericanas. Es un pueblo, los Yoruba, que tienen un rey (el padre de ella era el rey), pero dice que no había mujeres. ¿Vagina, clítoris, útero, tetas? Sí, pero “mujer” no. No había mujeres desvalorizadas, humilladas. Ella se queja de que fueron las feministas a convencerlas de que había machismo y que las mujeres “nos tenemos que defender”. Pero no, en esa cultura no había mujeres desvalorizadas, no había machismos. No hay nada que sea universal y previamente establecido, claro y distinto (como dice Descartes) sin el contexto. Por ejemplo, en China, hasta el siglo XIX, un beso de boca con lengua a una mujer era el espanto más asqueroso que podía haber. Leí estudios neurobiológicos que dicen que los besos con la lengua son para establecer coincidencias químicas.

**RLI:** Liberan endorfinas.

**AE:** ¡Sí, pero es falso! ¡Como si uno reconociera su par biológico! Los chinos tendrían que haber muerto por desaparición, y son 1.200 millones. O sea, “no hay odio universal”, no hay nada que sea obvio. Bueno, después está el problema de los

diccionarios. O sea, odio en español se dice así, en inglés así, en francés... pero si tenés, como decía Minguito Tinguítela, un cacho de cultura, tenés la impresión de que esa palabra en ese idioma no significa habitualmente lo mismo que... Es el problema de leer, es decir “¡ah, esta palabra la reconozco!”. Sí, pero en una acepción, y quizás en este párrafo esté utilizada en una acepción propia de esa lengua, y que en tu lengua la traducción de esa palabra no existe. Amor, odio, ignorancia, felicidad, placer, todo eso no existe por fuera del trabajo de interpretación. Piensen: “la guerra es la guerra” o “un centavo es un centavo”. ¿Qué quieren decir guerra y centavo en primer y segundo lugar? ¿Lo mismo?

**RLI:** Simbólico, podríamos decir.

**AE:** Sí, en mi libro del *Big Bang*, *El origen del sujeto en psicoanálisis*, di un paso en ese sentido. “Del *Big Bang* del lenguaje y el discurso”, porque cuando decimos orden simbólico podemos llegar a una idea bastante pobre del problema, y es que se trata del lenguaje... y no es accesible nunca el lenguaje para nadie, ningún *parlêtre* puede acceder al lenguaje sin atravesar la existencia del discurso y los personajes que han encarnado el discurso. Hay autores lacanianos “del significante”. No hay pacientes que hayan accedido al orden simbólico si no es a través de un conjunto de hablantes, condiciones discursivas, el barrio, los amigos, la tía, la abuela con dinero, la otra rama de la familia pobre... Y sí, todo el paquete, peronistas, antiperonistas. No hay español sin eso, no existe. Es como un embarramiento en la idea de que somos hablantes del español. Por ejemplo, mis abuelos hablaban yiddish entre sí y eran gringos, y mis padres hablaban yiddish, pero para que los chicos no entendamos, y mi papá vivió muchos años en un barrio de tanos en el Abasto, con lo cual insultaba en tano. Así que yo no hablo estrictamente “español”, yo hablo en mi lengua materna. En Argentina, con tanta inmigración, nuestra lengua materna no es un idioma. En el caso de ustedes, los más jóvenes, tienen una generación menos. La mía está más mezclada con la inmigración europea de comienzos de los años veinte. Entonces, con “orden simbólico”, como tendés a decir vos, están las dos dimensiones mezcladas: lengua y discurso. De hecho, son inseparables también. No hay inglés en sentido estricto que no tenga que atravesar en su análisis la condición de contextos —y variados— de los hablantes.

**RLI:** Claro, y la historia y la resignificación de las palabras, los conceptos...

**AE:** Y los vínculos y las relaciones también se resignifican.

**MM:** Voy a retomar un poco esta cuestión de la imposibilidad de pensar problemas universalmente válidos, como válidos en todos los casos. En *No hay sustancia corporal* se discute, entre otras cosas, con la premisa del malestar en la cultura, en parte porque supone cierta idea de sociedad como sumatoria de individuos, como huevos, cada quien con su interioridad, distinguible claramente de un afuera, un adentro de un afuera, etc. Ahora, esa hipótesis, que es claramente discutible, tiene, además de esa presuposición de lo individual, la postulación del conflicto como característico o indesligable de lazo social. Es decir, el lazo social implica siempre ya una dimensión

conflictiva, una dimensión de antagonismo. Podemos ponerle distintos nombres, incluso aunque cada nombre tenga distintas significaciones ¿no?; pero ¿se sigue sosteniendo al conflicto como inherente al lazo social? Incluso discutiendo con la hipótesis de *El malestar en la cultura*, ¿qué lugar hay para el conflicto en su modo de pensar el lazo social? Y si se me permite agregar, ¿qué distinción cabría establecer entre lazo social y relación, o lo relacional, que no es lo mismo, porque Lacan dice “no hay relación-proporción sexual”? Es decir, ¿qué lugar hay ahí para el conflicto?

**AE:** Bueno, también eso propongo dejar caer por prejuicioso: el malestar en la cultura y la armonía de lo natural, que los animales viven en armonía y los humanos, diría Freud, vivimos en el malestar en la cultura. Eso es un prejuicio, no se verifica en toda sociedad, hay sociedades francamente armoniosas. Un paso más: hay un libro que les recomiendo leer, que seguramente ya lo leyeron, que se llama *La cultura del dolor*, y que dice que el dolor es un problema de Occidente. No todas las civilizaciones, sociedades, culturas —no sé cómo decirlo, discúlpeme— tienen la función del dolor en un lugar central. Este autor propone directamente la existencia de una epidemia de dolor crónico en Occidente —yo agregó— que, de hecho, se emparenta con algo muy clínico, y es que surge una nueva clínica que es la clínica del dolor crónico. Ahora hay en las cartillas de los hospitales el consultorio del dolor crónico. Hay una epidemia de dolor crónico en el Occidente moderno. ¿Qué quiere decir esto? ¿No la había antes? Acaso en el Medioevo, en los burgos, la gente caminando entre la bosta de las vacas y de los caballos, hacinados, durante la peste negra como en *El nombre de la rosa*, ¿no sufrían del dolor como nosotros? ¿No les dolía el cuerpo, no les dolía la vida? Esa como primera cuestión. ¿El dolor físico como plaga es un fenómeno de nuestra sociedad y cultura? ¿Sólo a nosotros nos duele? ¡Una contradicción propia de nuestra sociedad: disponemos cada vez más de anestésicos y analgésicos poderosos y hay más dolor y más gente con dolor crónico! Somos capaces de anestesiar totalmente, pero vivimos en el dolor. Eso es occidental y moderno.

Y la otra cuestión muy evidente es que si te duele y te sigue el dolor se te recomienda: “consultá con tal traumatólogo, es un capo”, “y al jefe del servicio de...”. Y si ya fuiste a todos y te sigue el dolor, algún familiar te recomienda: “¿no viste a un chino? Te puedo recomendar un chino”. ¿Por qué? Porque los chinos no tienen el problema del dolor, no les duele así, a los japoneses y a los chinos no les duele crónicamente. Como en el film...

**RLI:** *Perfect Days*.

**AE:** *Perfect Days*. ¡Duerme en el piso y no se despierta con dolor!

El segundo problema es el tratado por Malinowski. Me voy a la misma época de Margareth Mead en *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*: no hay crisis del adolescente en Samoa. No es que no les crecen los pelos y entonces los jóvenes... porque en Samoa todo eso sucede, pero no hay “conflicto adolescente”. Con lo cual, lo que conviene hacer con ese tipo de ideas es relativizarlas absolutamente, es decir,

poner entre comillas el malestar en la cultura. Hoy tiene estatuto de prejuicio: “Toda cultura es malestar”. No, no sé por qué. ¿Has viajado desde el antiguo Ur de los caldeos y has recorrido todas las ciudades del planeta para decir eso? Es un prejuicio. Si me dijese: “demostrame lo contrario”. Yo no estoy diciendo que todas las sociedades son felices o potencialmente felices. La idea de una sociedad feliz es tan injustificada como el malestar en la cultura de Freud. Vivimos tomados por muchos prejuicios: que los ricos son felices, que los pobres son infelices, etc.

Hay que evitar fundamentalmente el prejuicio en nuestros ámbitos porque carecemos del experimento. Como nosotros no tenemos la prueba experimental, la de variables medibles, entonces nos movemos en terrenos muy imprecisos. Y lo peor en el terreno impreciso es el prejuicio. ¿Cuál es el peor de los prejuicios? A mi gusto, en nuestras disciplinas, la universalización, que tiende a ser eurocentrada. Podrías habérmelo preguntado así: ¿hay universales para el *hablanser*? Lacan propone un neologismo inventado por él “*parlêtre*”, que es ambiguo en francés para ser traducido al español. Yo lo traduje a mi manera que es “*hablanser*”. Le agregué una “n”, no sé qué éxito tendré. Igual Lacan fracasó con *parlêtre*, se lo trata como “ser hablante” pero él afirmó que era “habla/hablan-ser,” al revés. Lo peor de todo es establecer cuáles serían los universales que podríamos sostener. El *parlêtre* indica que adviene un nuevo tipo de ser, dada la existencia de los lenguajes y de los discursos, y esto se puede cortar en “simbólico-imaginario-real”. Lacan, cuando le da una vuelta más, lo hace con cuatro: simbólico-imaginario-real y “sujeto particular”. Algo interesante, porque incluso dice que tu “R.S.I.” no funciona como el mío. Está entretrejado con  $S_1$ ,  $S_2$ ... y discursos.

Lacan ubica al gozo fuera del cuerpo. A un alcohólico, ¿le gusta beber? Yo atendí a varios y varios me han dicho: “A mí no me gustaba, pero papá era alcohólico, el abuelo decía con el alcohol en la mano: ‘No sean flojos, otra más, dale, tomate otra más’, y entonces yo tomaba para no ser débil”. “La zona erógena bucal y la botella es como el seno...”, toda esa explicación casi delirante que da Freud, que la botella es como la teta que el alcohólico se pone en la boca. ¿Qué sucede, entonces, con los musulmanes? Es decir, ¿cuáles serían las categorías universales que en ciencias sociales nos animaríamos a apostar que estarían desde el *homo sapiens* hasta nuestros días? Lo de Freud no sirve como universal, es Viena, fin de siglo, un judío de clase media-alta, médico, eurocéntrico, patriarcal, misógino, etc. Justamente, cuando empezó todo eso a moverse, Freud establece pseudo-universales que son conservadores, o sea, “para que volvamos a ser grandes como éramos antes”. Lacan lo propone como bucle significante:  $S_1$ ,  $S_2$ . O sea, Lacan propone la articulación significante, términos que están en una relación encadenada simbólica-imaginaria-real, y un sujeto particular que pueden ser los judíos, los atenienses del siglo V a. C., los africanos, etc. ¿Dónde se puede cortar “sujeto”? Sujeto no es nadie; sujeto puede ser un país, los kirchneristas, los libertarios, la clase obrera o Roberto.

En mi gremio en Argentina ya hay que decir, ya se está obligando a decir “les” en

vez de “los” y “las”. A mí me parece que está mal planteado eso porque no es cierto que no se pueda cortar en las mujeres, sabiendo que es significativo y que es discurso y que es contextual. Se puede decir mediante eso que están para la cocina, para que laven platos o que solamente serán las mujeres revolucionarias porque solamente ellas que han sufrido la discriminación machista pueden entender...

**MM:** Sí, es el feminismo *TERF*. Un feminismo trans excluyente.

**AE:** Me propusieron que es la mujer quien va a ser la revolucionaria y, evidentemente, no daban ni cifras ni números, porque ¿de dónde las obtendrían? Con la idea que creo que hay que trabajar es que se puede decir “las mujeres”, no hace falta decir como se dice en nuestra disciplina “no todas”. Acá hay que plantear: “yo no conozco a las cuatro mil millones de mujeres”. Lo que propongo es que “las mujeres” no quiere decir nada en ciencias humanas fuera de contexto, hay que ser ingenuos para tener que decir ya sé que no conozco todas las epistemologías, todas las filosofías. Esa corrección que estamos sosteniendo tiene un problema que es que se están atacando las posibilidades del discurso que es construir conjuntos, la teoría de conjuntos. Hay conjuntos vacíos, cosa rarísima; y el conjunto universal, el conjunto de todos los conjuntos, es contradictorio porque tendría que ser más grande que ese mismo, por un problema de la teoría de conjuntos que, si todos los conjuntos se incluyen a sí mismos, entonces cada vez... Todo caso es particular, pero hay conjuntos. Son propiedades de los significantes y de los discursos.

**MM:** No hay catálogo de catálogos.

**AE:** Es otra forma de decirlo, metafóricamente, la paradoja de Russell. Pero eso no quiere decir que no se pueda hablar del conjunto: las vacas, las mujeres, los hombres, los padres, los padres de ahora. Habría que poder decir los “padres de ahora en Occidente”, obviamente dando a entender que nadie los conoce, ya que no existen los “padres de ahora”, porque ¿qué serían? ¿Hombres? ¿En qué ciudad? Obviamente, son ficciones discursivas. Pero, ¿cuándo no hablamos de ficciones discursivas?

**RLI:** Sólo hay ficciones.

**AE:** Como entes, sólo son ficciones discursivas incluso a nivel subatómico.

**MM:** Son ideas.

**AE:** En ciencias, desde 1900 en adelante, lo que se llaman, no sé por qué, “ciencias duras”, ya se sabe que no hay sustancia: no hay nada que sea un átomo, no hay átomos, no hay electrones en sí mismos. Eso se verifica en el experimento de Young, que es el experimento más famoso de la física: si sostenés una placa oscura y le hacés dos agujeritos colocando una luz atrás con una pantalla atrás, y te fijás el comportamiento de lo que sucede en la pantalla de atrás, es a su vez dos fenómenos simultáneos. Como si el foco de luz tirase tiros como ametralladora y como si fuese un parlante que tira ondas sonoras. Depende del investigador si quiere registrarlo como fotones, bolitas de luz u ondas lumínicas, porque el electrón en sí mismo no es ni onda ni corpúsculo.

A nosotros nos enseñaron que tal núcleo es una pelotita como si fuese el sistema solar. Nos confundimos todo con todo, con el Sol, la Tierra, etc., pero no existe, no hay esa sustancia material. Y algunos, entonces, como Roger Penrose y otros, sostienen que el mundo es matemático. Son números. “En el fondo, lo que el microscopio observa como lo más chiquito”, pero no hay nada “en el fondo”.  $E=Mc^2$ . Tiempo y espacio, dijimos que no los había en sí mismos: lo que ganás en tiempo, perdés en espacio y lo que ganás en espacio, lo perdés en tiempo, a velocidades cercanas a la luz. Pero  $E=Mc^2$ ,  $C$  es la velocidad de la luz (300.000 km/s al cuadrado, 300.000 km por 300.000 km). Para no escribir todo el número que es 9 con muchos ceros, escriben  $C$  al cuadrado, nos olvidamos que es un número fijo. La fórmula de Einstein dice que  $E=M$ . Está diciendo que la energía es igual a la masa, o sea que la fuerza que yo hago para desplazar la bandeja es igual al metal de la bandeja. La idea de Einstein todavía no la asimilamos: el cuerpo no tiene pulsiones o el cuerpo está investido de pulsiones, no existe diferencia esencial entre cuerpo y energía. En la física cuántica encontramos esta sorpresa inaudita como “dualidad onda-partícula”, lo que no quita que en un laboratorio se establezcan con precisión algunas variables, lo que nosotros no poseemos.

Einstein, en 1905, formula la teoría de la relatividad restringida y en 1920, la generalizada. Ya estamos en 2024 y todavía no se entendió que para la ciencia —y, por ahora, no es discutible— no hay esa materia en el fondo  $E=M$ . No solo no hay esa energía de las pulsiones, sino que tampoco hay cuerpos en sí mismos, no los hay. Ahora, el problema de la ciencia es que se *comportan como tales*, porque yo no puedo atravesar la bandeja sin romperla. Descartes lo denomina *partes extra partes*, el espacio que ocupa la porcelana en este instante de tiempo, ese espacio no lo puede ocupar el metal de la cucharita en el mismo instante de tiempo. Ese es el problema que tiene que explicar la ciencia: si no hay objetos materiales en sí mismos, ¿por qué se comportan *como tales*? Entonces hay teorías. Observen ustedes que no es un idealismo, se desconoce, pero son los argumentos más consistentes de la ciencia moderna, en Estados Unidos, China, Rusia, Irán e Israel. Todos manejan la misma fórmula para hacer la bomba atómica. Todos tienen lo mismo porque estas fórmulas no están en discusión. Esta fórmula afirma que  $E=M$ .  $E=M$  y no hay diferencia tampoco entre tiempo y espacio, ese es Einstein, y ya fuimos mucho más lejos con la cuántica. Aunque se venden libros de divulgación en los kioscos de revistas y diarios, el argumento no se incorporó en nuestro sentido común. Con lo cual hay pueblos, como el nuestro, que trabajan con una idea muy consistente de que tenemos cuerpo, que como vos decís es un huevo con un interior individual. Freud lo describe así al aparato psíquico, lo describe igual. Pero hay pueblos para los cuales no es así. ¿Viste cuando en las películas sobre pueblos originarios ellos dicen, por ejemplo, “yo vivo en el árbol y el árbol vive en mí”? Comen distinto, les duele distinto, todo es distinto. Nosotros carecemos de Pachamama.

**RLI:** Es como *El Entenado* de Saer: Una novela muy interesante sobre la colonia.

**AE:** Las mujeres parían sentadas en las chozas y se continuaban con sus tareas domésticas “como correspondía”. Ahora tienen que hacer siete meses de curso, con cuatro mujeres que las ayudan y los maridos que tienen que acompañarlas a respirar y filmar el evento. Es por la concepción del cuerpo y, consecuentemente, la sensación de cuerpo. No es por la “sustancia corporal”, no existe la “sustancia corporal”.

**RLI:** ¿No hay sustancia corporal?

**AE:** ¡Pero no la hay! No es psicología ni psicoanálisis, es ciencia moderna.

**RLI:** Voy a escribir un libro con ese título.

**MM:** En línea con la discusión, con la idea de “sustancia corporal” o de “cuerpo real”, idea en la que por cierto confluirían el freudismo, el lacanismo milleriano, las neurociencias e, incluso, discursos que ubican una verdad inequívoca en el cuerpo — “escucha tu cuerpo” —, muchas de sus intervenciones se ubican en contraposición con la noción de “cuerpo imaginario”. Y en esa contraposición con cuerpo real, me pareció muy sugerente el posible acercamiento a la tradición de la teoría *queer*. Pienso en el feminismo *cyborg*, que supone un cuerpo siempre ya...

**AE:** ¿Cómo se llamaba...?

**MM:** Donna Haraway.

**AE:** Grosa, muy grosa. Su libro es magnífico.

**MM:** En *No hay sustancia corporal*, Usted distingue sexo y sexualidad, donde el sexo es una especie de efecto de la sexualidad, y no al revés. No es que el sexo viene primero y luego uno asume cierta sexualidad. ¿Es posible hacer una suerte de paralelismo con la crítica de Judith Butler a la antinomia entre sexo y género, cuando sostiene que se presupone la idea de que uno nace con un sexo y luego se nos asigna un género, y, sin embargo, el sexo es un efecto del género, de la matriz sexo-genérica? ¿Qué acercamiento se podría establecer entre su postulación y la de Butler?

**AE:** No estoy convencido de que Judith Butler haya llegado a plantear un *Big Bang*. Incluso con algunas posiciones políticas, últimamente, me parece que ha vuelto a la consideración de entidades, de que existen algunas entidades sustanciales, entes tridimensionales, *partes y extra partes* del cartesianismo. Para mí, el sexo existe, pero como aquello que es para nosotros, que ha adquirido consistencia. Para la gente en general, simbólico son las palabras, real son los objetos tangibles, imaginario son las imágenes. Pero con Lacan eso no tiene nada que ver. Para Lacan, lo real es lo imposible, lo simbólico es el agujero y lo imaginario es la consistencia. El imaginario será todo lo que hace consistencia. Por ejemplo, el objeto del racismo, el odio hacia los negros, hacia los islámicos, hacia los judíos, hacia las minas, hacia los peronistas, no importa. En muchas vidas, uno verifica que tales prejuicios brindan consistencia, o sea que es una vida destinada a eso, una vida consustancial en torno a eso, a erradicar islámicos del mundo. Muchos de estos jóvenes que salen con la ametralladora en Estados Unidos, que van a un colegio de latinos o a una mezquita, es evidente que les hizo consistencia ese conjunto. Eso sería lo imaginario, o sea, todo lo contrario de lo

que se imagina un psicoanalista *estándar*, porque se cree que hay un imaginario como el cine, las imaginaciones y lo real serían lo consistente, un polo. Y Lacan dice que el imaginario es lo que hace consistencia, y yo creo que el sexo es una de esas consistencias en nuestra sociedad, cultura, obviamente, yo no hablo por fuera de nuestra sociedad, cultura y época, porque desconozco otras. Nunca me hubiese imaginado la existencia de un pueblo (los yorubas) para el cual no había diferencia sustancial hombre-mujeres, para ninguna de las categorías en las cuales las feministas se basan. Sueldo, lugares de poder, todas las funciones sociales en ese pueblo son indistintas a hombre-mujer. Y, de hecho, no hay sustantivos femeninos y masculinos, y no hay artículos en la lengua.

**MM:** Butler discute con la exportación de feminismos occidentales, como suponer el velo o la burka como una forma de opresión.

**AE:** Claro, pero me parece que no llegó a desconfiar de que haya ‘hombres’ y ‘mujeres’. Me parece que no llega a ese punto, pero no soy un estudioso de su obra. Mucho de lo que trabajo es por el psicoanálisis, porque para mí es modelo y práctica de alta calidad, que sería una gran pena que se siga disolviendo en *coaching*, *counselling* y todo eso. El otro día fui a una librería importante de la ciudad de Buenos Aires, en la avenida Santa Fe, y le pregunté al vendedor: “¿libros de psicoanálisis?”. “Allá al fondo”, me contesta. Hace 40 años el sector de psicoanálisis ocupaba un lugar importante, era enorme. En la mesa de entrada, adelante, muchos eran libros de psicoanálisis. O sea, yo intento que el psicoanálisis no termine de disolverse en la nada, que es una tendencia que puede triunfar. No es tan cierto que está desapareciendo, como dicen los neurobiólogos como Mario Bunge, Wilson y otros. De Waal, aún peor, sostiene que todos los sentimientos, afectos, emociones humanas, ya se observan en cierta variedad de monos.

También trabajo mucho no sólo para que no desaparezca el psicoanálisis, sino para recuperar la propuesta de Lacan, que está —a mi entender— perdida. Muchos movimientos feministas se quedaron con las palabras: en el Nombre-del-Padre, falo, etc. Suponemos paternalismo y machismo en Lacan por Padre y falo. De hecho, en el *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* de Benveniste, el capítulo sobre “paternidad” dice muy claramente que no se trata de los papás. Existen los “ata”, “papa”, “papá”, pero “Pater” es una instancia que no es encarnada, no hay ninguna persona “Pater” respecto de “Falo”. Lacan propone que el falo está fuera del cuerpo, de los hombres y mujeres, está fuera del cuerpo y es lo que está en el agujero de lo que falta en la imagen corporal. Lo que falta en tu imagen —eso es el falo tomado de la tradición griega— es una idea interesante. La imagen del falo erecto, no del pene, en la tradición helénica, estaba fuera de los cuerpos de las personas. Mi impresión es que no se ha leído a Lacan en su radicalidad de discontinuidad, y que enseguida se hizo algo casi religioso como “Freud-Lacan”. Tempranamente se empezó a plantear Freud-Lacan.

Hay que recuperar una diferencia que se extravió, que es la oferta de la teoría de Lacan, y el lugar que tiene el psicoanálisis dentro del conjunto de las prácticas para el

sufrimiento de la modernidad en Occidente. Me parece que el psicoanálisis tiene una diferencia ineliminable, y que si se la pierde, Occidente carecería de una categoría fundamental que es el saber no sabido, que es como Lacan denomina al inconsciente en su instancia particular. Cada vez más se tendrá la sensación de que se habla sobre lo sabido de lo sabido. Se argumenta cada vez más desde una posición de saber, pero de saber sabido. La ciencia moderna, luego del aristotelismo, también se sostiene en la investigación sobre lo que no se sabe a partir de lo sabido. Me parece que el psicoanálisis cumple la función de la operación del saber no sabido, caso por caso. O sea, lo que es falta por saber; no lo inefable o lo místico, sino lo que todavía no sabemos. Y es la única práctica que, entiendo yo, se sostiene respecto al sufrimiento humano con la puesta en posición central del saber no sabido en la clínica. Cambiaría muchísimo el sujeto en Occidente si desapareciese esa instancia.

El saber no sabido es lo que es para investigar, no lo que no sabemos. Está para investigar, lo que ustedes tienen para leer, tu plan de estudio para el año próximo, ¿vos ya lo sabés? No, sería lo que le dirías al 2025, pero sabés lo que no sabés, ¿no?, que es lo que vas a estudiar, los autores o los libros que tenés que leer en el 2025 para seguir con tu formación. Eso es investigar, los científicos siguen investigando. Se sigue investigando todo el tiempo. Pero se trata de lo que tú no sabes, de lo que te aqueja pero que lo sabes. El psicoanálisis sería el lugar donde ancla el saber no sabido de lo particular, se está rellenando con *counselling*, se está *coucheando* a la gente. “¿Sabés lo que tenés que hacer vos? Tenés que tener un hijo.” “¿Sabés lo que tenés que hacer vos? “Debés divorciarte.” “Tenés que viajar”. O sea, son prácticas que hablan desde el saber. El campo *psi* está plagado de prácticas que parten del saber sabido, son como profesores de la escuela secundaria. No es el investigador, es quien enseña lo que sabe y los alumnos se quieren matar, porque enseña lo mismo hace años, el ánimo del que enseña lo mismo por décadas es el mismo por el que los jóvenes se aburren. No son investigadores, el “profesor” es el que enseña lo que sabe, el investigador es el que trabaja sobre lo que sabe que no sabe, no sobre lo que no sabe. En el campo *psi*, esto se está perdiendo. Con Freud apareció así muy fulgurante, todos teníamos dentro un misterio, pero se rellenó ese misterio: pulsión de muerte, goce mortífero, mucho goce, mucho “gen *HP4I*” que hay que compensar con un “gen *RHPIPUQY*” o un fármaco. Se está argumentando así. Sabemos lo que es el amor, lo que es el odio inclusive en los monos. Lo que afirman los neurocientíficos muchas veces son ingenuidades tremendas, pero lo peor de todo es que hablan de lo ya sabido, saben lo que son todos y cada uno de los afectos y sentimientos.

Yo, como psicoanalista, tengo un trabajo para hacer, que es sostener esa diferencia, pero debo hacerlo en forma científica, porque si lo realizo como creencia o como experiencia, entonces estamos en problemas. Hay que hacerlo con investigación seria, racional, explícita y conjetural.

En psicoanálisis es muy difícil proponer investigación ya que se insiste en lo

experiencial: “Hay que analizarse”, “Hay que analizarse muchos años”. ¿Te garantiza algo que una persona se haya analizado durante 40 años o que se analizó con fulano o mengano durante 18 años? ¿Dice algo? No te afirma nada, te informa qué es lo que cree que vivió, nada más. Cada vez se cierra más el terreno. Las religiones también ganan mucho con ese cierre.

**RLI:** “El triunfo de la religión”, como dijo Lacan.

**MM:** Alfredo, muchas gracias por su tiempo.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Butler, J. (2012). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Paidós.
- Butler, J. (2018). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Eidelsztein, A. (1992). *Modelos, esquemas y grafos en la enseñanza de Lacan*. Letra Viva.
- Eidelsztein, A. (1995). *El grafo del deseo*. Manantial.
- Eidelsztein, A. (2001). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan I. Intervalo y holofrase, locura, psicosis, psicósomática y debilidad mental*. Letra Viva.
- Eidelsztein, A. (2004). *La pulsión respiratoria en psicoanálisis*. Letra Viva.
- Eidelsztein, A. (2008). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan II. Neurosis, histeria, obsesión, fobia, fobismo y perversiones*. Letra Viva.
- Eidelsztein, A. (2015). *Otro Lacan*. Letra Viva.
- Eidelsztein, A. (2018). *El origen del sujeto en psicoanálisis*. Letra Viva.
- Eidelsztein, A. (2022). *No hay sustancia corporal*. Letra Viva.
- Eidelsztein, A. (Comp.). (2000) Índice de definiciones y usos de términos sobre estructuras clínicas en la enseñanza de Lacan. JVE Ediciones.
- Haraway, D. (2018). *Manifiesto para cyborgs. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*. Letra sudaca.
- Kristeva, J. (1999). *El porvenir de la revuelta*. Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, J. (2014). La ciencia y la verdad. En *Escritos II* (pp. 813-834). Siglo Veintiuno.
- Mead, M. (1990). *Adolescencia y cultura en Samoa*. Paidós Ibérica.
- Morris, D. (1996). *La cultura del dolor*. Editorial Andrés Bello.
- Oyewùmí. O. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Editorial en la frontera.
- Saer, J. S. (1983). *El entenado*. Folios.



# DOSSIER GRÁFICO

## Natalia de León

Artista visual, investigadora y docente. Licenciada en Artes en Université Paris VIII Vincennes-Saint-Denis y licenciada en Comunicación en la Universidad de la República, Uruguay. Después de estudiar fotografía en Montevideo, se especializó en laboratorio blanco y negro y técnicas antiguas en el Centre Iris –en París– y en Penumbra Foundation –en Nueva York.

Desde el 2011 es miembro del [Laboratorio de Cine de la Fundación de Arte Contemporáneo](#) (fac) en Montevideo, donde desarrolla en colectivo el trabajo de investigación y creación en torno a la resistencia a la mirada contemporánea, desde la experimentación con la imagen fotoquímica. Cofundadora de la [Colectiva COCO](#), desde el 2016 producen y coordinan proyectos artísticos de investigación, educación y acción, que reflexionan y profundizan sobre el campo del arte con perspectiva de género y decolonial. En 2024 inaugura [La Hoguera](#), una comunidad de artistas en torno a las prácticas contemporáneas.

Desde el 2009 participa en muestras y acciones artísticas nacionales e internacionales, charlas, seminarios, festivales y bienales. Actualmente trabaja en un proyecto de investigación artística-académica enmarcada dentro de la maestría en Filosofía Contemporánea. Participó en el Premio Nacional de Artes Visuales 2014 y 2024, en el premio Montevideo en 2023 y en el Premio Paul Cézanne 2014, 2018 y 2020. En 2018 obtuvo una mención en la primera edición del Premio Nacional de Fotografía del CdF y el MEC, del cual fue jurado en 2022.

En 2024 publica [el libro RIP](#), *una crítica desde el feminismo decolonial al arte en Uruguay*, y produjo *Notas de un Contrarchivo* libro seleccionado en la edición Fotolibro de autor del Centro de Fotografía de Montevideo en 2023.

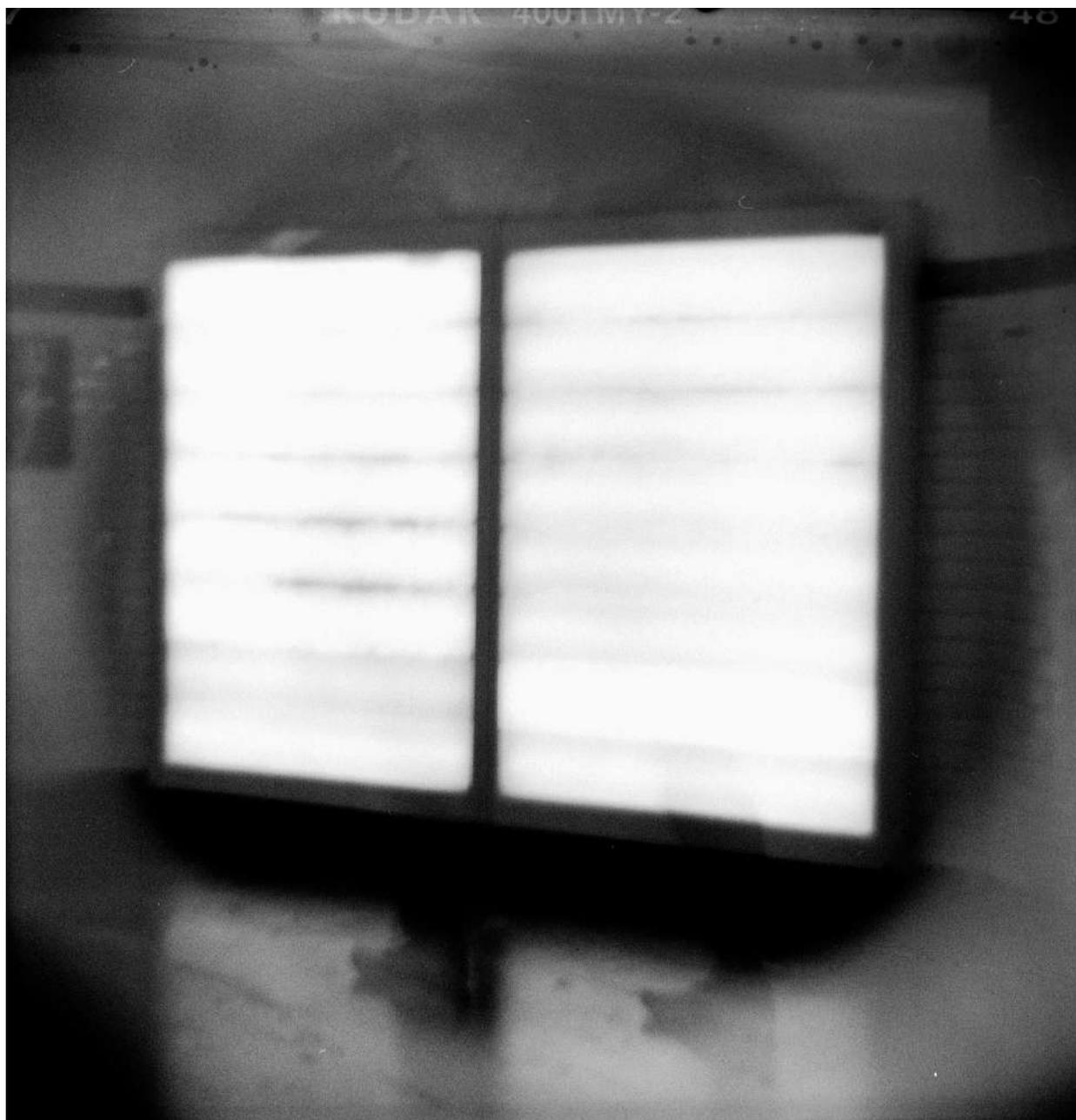
<https://nataliadeleon.com/>

<http://colectivaco.com>

<https://www.instagram.com/laboratorio.cine.fac/?hl=es>

<http://lahoguera.art>













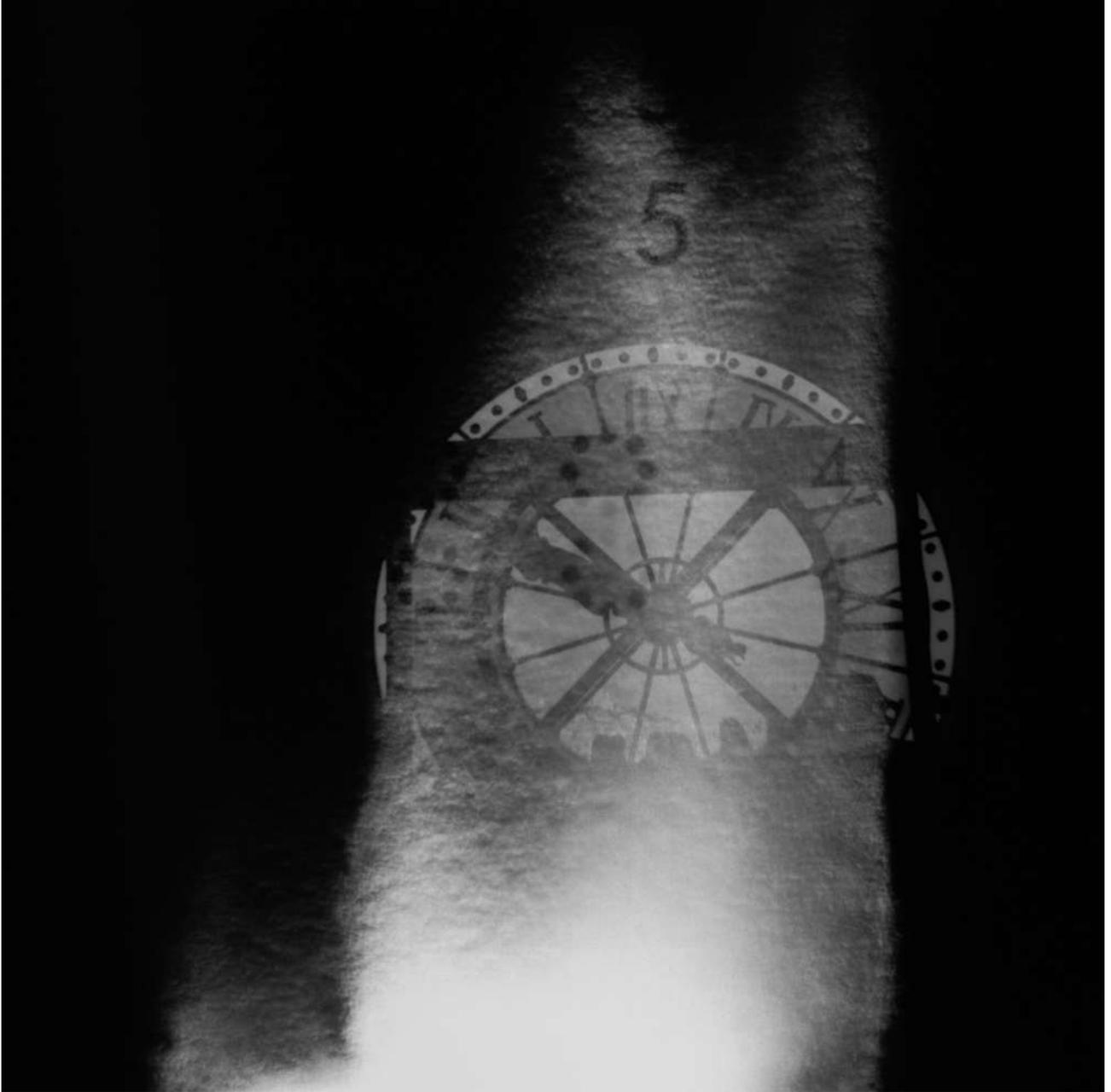
















**DIFERENCIA(S)**  
revista de teoría social contemporánea



**GRUPO DE ESTUDIO SOBRE ESTRUCTURALISMO Y POSTESTRUCTURALISMO**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI**  
**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**

<http://www.revista.diferencias.com.ar>