

## CLAVES PARA LOS NUEVOS MAPAS SOCIOPOLÍTICOS:

*Algunas aportaciones desde el giro afectivo y la macrofilosofía<sup>1</sup>*

## KEYS TO THE NEW SOCIOPOLITICAL MAPS:

*Some Contributions From The Affective Turn And Macrophilosophy*

*Dra. Paula Arizmendi Mar<sup>2</sup>*

Universidad Iberoamericana Ciudad de México

paula.arizmendi@ibero.mx

ORCID:0000-0003-0058-5478

Recibido: 28-06-2024 • Aceptado: 30-09-2024

<sup>1</sup> Este artículo fue escrito gracias a la estancia de investigación en Barcelona apoyada y financiada por la Dirección de Investigación y Posgrado (DINVP) de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

<sup>2</sup> Doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona (UB). Actualmente es profesora titular de tiempo completo (UIA-CDMX). Fue Coordinadora de la licenciatura en Filosofía y servicio departamental de 2017 a 2023. Sus líneas de especialización se centran en la algodicea, la filosofía del presente y su vínculo con la filosofía antigua. Entre sus publicaciones destacan los libros *Lógicas del dolor* (2023, Tirant lo Blanch/UIA), *Nietzsche actual* (2021, UIA) (ed.), *Lo que somos de los clásicos* (2022, UIA) (ed.) y *Lecturas de la Fenomenología del espíritu* (2022, UIA), entre otros. También ha publicado artículos en revistas de México y España. Es directora del Grupo de investigación en Contemporaneidad y Filosofía Antigua AION, y miembro del Grup Internacional de Recerca “Cultura, Història i Estat”, con sede en Barcelona y Minas Gerais, y del Grupo de investigación “Crisis de la raó pràctica”, con sede en la UB y financiado por la Generalitat de Catalunya. También es miembro del comité editorial de la revista internacional de filosofía política *Astrolabio*, y de la revista de filosofía *Coatepec*. Es docente en licenciatura y posgrado, y ha participado en numerosos eventos académicos en México y España, varios de los cuales pueden verse en YouTube y redes sociales.

## RESUMEN

En este artículo nos aproximaremos a dos corrientes teóricas que pueden mapear de forma crítica e innovadora los itinerarios y fenómenos sociopolíticos contemporáneos. Para ello, en primera instancia, se mostrarán las definiciones, delimitaciones y potencialidades del giro afectivo, como una herramienta eficaz para diagnosticar los cada vez más decisivos elementos emocionales de la palestra política y social. Y, en segunda instancia, examinaremos algunas estrategias de la macrofilosofía para avanzar hacia aristas transversales, holísticas, inter, post y transdisciplinarias, que puedan articularse desde terrenos que suelen ser dilemáticos en la contemporaneidad. Finalmente, con la ayuda del ejemplo del cognitariado como fenómeno sociopolítico susceptible de ser mejor comprendido a partir de dichas corrientes, en este texto incidiremos en algunos aportes que ellas pueden brindarnos en los diagnósticos (¿post?)filosóficos de la realidad social.

**Palabras clave:** giro afectivo, macrofilosofía, afectos, filosofía contemporánea, cognitariado.

## ABSTRACT

In this article, we will approach two critical and innovative theoretical currents that can explore some problems in contemporary social and political maps and itineraries. To do this, in the first place will be shown the definitions, limitations and potentialities of the affective turn, as an effective tool to diagnose the increasingly decisive emotional elements of the political and social arena. And on the other hand, we will examine some strategies of macrophilosophy to move towards transversal, holistic, inter-, post- and transdisciplinary edges, which can articulate throughout contemporary fields usually presented as dilemma. Finally, with the help of the example of the cognitariate, in this text we will focus on some contributions that these two trends can provide about the latter, in the (post?) philosophical knowledge of social reality.

**Keywords:** affective turn, macrophilosophy, affects, contemporary philosophy, cognitariate.

*Introducción. ¿Emocionalidad y vida pública?  
Un creciente debate a la palestra*

**RI** ¿Será verdad que las emociones se han vuelto decisivas en la palestra política? Esa es la hipótesis de W. Davies que desarrolla en el libro *Estados nerviosos* (2019). A su juicio, y por múltiples razones (redes sociales, tecnologías informáticas, plataformas encriptadas, mensajería directa, IA, y un largo etcétera) las emociones parecerían haber ido influyendo progresivamente en la política y

la economía, para definir nuevos ritmos, velocidades y acciones dirigidas de la sociedad. En una actualidad inserta en profundos cambios tecnológicos y en un crecimiento desmesurado de interacciones digitales que moldean nuevas formas de convivencia, Davies apunta a una emocionalidad que puede ser y ha sido dirigida para fines políticos: “La cualidad esencial de las emociones –su inmediatez– es también lo que las vuelve potencialmente engañosas al generar una reacción desmesurada y miedo” (Davies, 2019, p. 16).

Que la emocionalidad ha a los últimos itinerarios políticos no pareciera ser mentira. Baste observar el crecimiento de partidos y líderes que se asemejan peligrosamente a radicalismos duros y extremismos avasalladores, con líderes como Trump, Bolsonaro, Orban, Meloni, así como movimientos al estilo de los más recientes masculinismos supremacistas<sup>3</sup>, ecofascismos<sup>4</sup>, homonacionalismos<sup>5</sup>, feminacionalismos<sup>6</sup> y otros, que de acuerdo con P. Stefanoni (2021) han proliferado con diversas narrativas que resuenan cada vez más en las masas. Pero ¿se debe a un aumento de la emocionalidad? ¿Habría que culpar a la exacerbación de sistemas nerviosos, que parecen haber dejado de lado los hechos duros y amalgamarse en las puras sensaciones propias?

Davies propone un cruce decisivo para entender la contradicción rampante de nuestro tiempo: por un lado, el conocimiento especializado de la *AI* y de la *big data* nos hace creer que existe el mismo paradigma de los expertos de los siglos pasados; por otro, el salto cuántico de la tecnología digital, que se centra en las propias emociones de las y los usuarios, en las tendencias de la sensibilidad de las personas. En tal sentido, se va generando un estado nervioso social, que ofrece estímulos emocionales, pero al tiempo genera perturbación e imposibilita pensar las cosas con la cabeza fría. Todo ello nos lleva al estupor de la actualidad: si la gente no se siente a salvo, como ya vaticinaba Hobbes (1966, cap. XIII) siglos atrás, da lo mismo que esté o no segura: actuará para defender lo que cree en riesgo, y quizás tomando la justicia por mano propia. La importancia de comprender las emociones que permean a las sociedades actuales radica en que ayudan a generar sujetos políticos y prácticas sociales que configuran un mundo sin visos de detenerse. Tras el advenimiento de una realidad monstruosa e imposible de manejar, a juicio de Davies serían las emociones las que auxiliarían a entender el alud de información que aparece insistentemente en nuestro radar.

<sup>3</sup> Puede observarse este advenimiento en la infosfera de los últimos años, cada vez más tóxica (Nagle, 2018).

<sup>4</sup> El más acendrado guía de esta corriente no puede ser sino Garrett Hardin, con su metáfora del bote salvavidas (Hardin, 1974).

<sup>5</sup> A este respecto, véase Lestrade (2012).

<sup>6</sup> El texto de S. R. Farris (2021) es un excelente referente de este acuciante fenómeno de las extemas derechas.

Más ¿de qué manera podemos repensar la compleja composición geopolítica en que nos encontramos actualmente y que Davies describe? ¿Es posible, como establece el pensador inglés, comprender las transformaciones desde la base de la emocionalidad pública? Con la finalidad de poder ahondar en dicho tema, en este texto nos proponemos comenzar una fecunda metadiscusión desde dos herramientas conceptuales y metodológicas, el giro afectivo y la macrofilosofía. El objetivo de esta estrategia transversal es iniciar con un debate imprescindible y con estrategias para una posible rearticulación sociopolítica, algo que ha sido obstaculizado frecuentemente por la rigidez de las estructuras configuradoras, usualmente disciplinares y disciplinarias. Finalmente, con el ejemplo de la noción de cognitariado visto en clave afectiva y macrofilosófica, ahondaremos en la relevancia teórica de ambas tendencias para examinar fenómenos de avanzada, y concluiremos con algunas claves sobre la realidad imperante, que en definitiva debería leerse a partir de disposiciones alternativas.

### *1. Aproximaciones al giro afectivo*

El giro afectivo funciona hoy como un nudo, un entramado, un vórtice casi ilimitado, o un remolino cuyos movimientos no parecen claros ni su dirección simple. Por ello, no resulta tan sencillo señalar de un plumazo su dirección teórica. Tal como su nombre lo indica, esta tendencia apelaría hacia un cierto estudio de las emociones, desde una óptica inter, post y transdisciplinaria, fragmentaria y transversal. Pero no sería cualquier examen de las emociones; muy por el contrario, el giro afectivo iría a contracorriente de lo que buena parte de la academia había realizado hasta muy poco. Hay que decir que no es un tema nuevo, ni acuñado por este giro: ya desde la Antigüedad y en la modernidad se habían estudiado ampliamente las pasiones, principalmente en torno a cuestiones morales, pero también en procesos epistemológicos e incluso metafísicos. No obstante, en numerosas instancias teóricas se suele pensar las pasiones en términos subordinados y sometidas a una instancia más relevante, la razón. Con algunas excepciones, la usual visión jerarquizada y dicotómica de las emociones consagró su esfera a un ámbito privado, contingente y doméstico, y, por ende, se terminó desdeñando su fuerza y su potencia.

Será en el siglo XX que las emociones comenzaron a crecer en importancia, con la fenomenología, la hermenéutica, el existencialismo y el posestructuralismo, entre otras corrientes filosóficas. También las neurociencias, las ciencias médicas y la psicología le darían un espacio, aunque mayormente en términos mensurables y

experimentales. No olvidemos, por ejemplo, que W. James (1885) a principios de siglo escribió un artículo señero, donde afirmaba la preeminencia de las reacciones emocionales en el cuerpo por sobre la mente. Sería más tarde, a partir de la teoría Cannon-Bard, que se iría haciendo mayoritario un examen más seccionado entre la fisiología y la psicología, mediante métodos experimentales (LeDoux, 1999). No obstante, como puede verse en la multitud de disciplinas que realizaron estudios, durante dicho siglo el tratamiento de los temas emocionales habría sido segmentado y marginal, desde trincheras dispares.

Será precisamente en el siglo XXI que la perspectiva sobre las emociones se fue acercando más a temas centrales del canon académico filosófico: inicialmente, en su importancia en la constitución de las subjetividades contemporáneas, algo que a menudo era invisibilizado y se descartaba debido a su complejidad. Del mismo modo, en el advenimiento de afectos en la esfera pública y en la vida política de las sociedades, que cada vez más reclamaban un uso renovado de las emociones para incidir en la/el ciudadana/o. ¿Qué es la retórica sino una estrategia eficaz para apelar a lo más ‘interior’ de la ciudadanía? Lo que ya sabían las y los publicistas y politólogos desde inicios del siglo XIX fue permeando entre las altas esferas de la academia apenas a principios de este siglo<sup>7</sup>.

Lo anterior no significa que el giro afectivo haya entrado de lleno a las tendencias hegemónicas o en el discurso filosófico más conservador. Nada más alejado de la realidad: ya La Caze y Lloyd (2011) señalan que el giro afectivo, antes que nada, es un movimiento localizado en los márgenes de la tradición filosófica, toda vez que dicho giro bebe de corrientes filosóficas, pero no se restringe a modelos ontológicos o imperativos metafísicos sistematizadores o morales. En tal sentido, aunque la filosofía ha regresado una y otra vez al tema de las emociones y los afectos, el giro afectivo se ha deslindado parcialmente de esta teorización, y ha preferido imbuirse de corrientes críticas emergentes o alternativas, como el feminismo, la teoría queer, la cibernética, la psicobiología, los estudios culturales, la comunicación, las neurociencias y un largo etcétera.

Y es que frente a un regreso al sujeto (y en contraposición a la afamada “muerte del sujeto foucaultiana”), esgrimido insistentemente por otras instancias

<sup>7</sup> A este respecto, es contundente lo que enuncia la pensadora española M. Peirano: “La industria aún no sabe cómo controlar las emociones, pero se ha especializado en detectar, magnificar o producir las que más beneficio generan: indignación, miedo, furia, distracción, soledad, competitividad, envidia. Esta es la banalidad del mal de nuestro tiempo: los mejores cerebros de nuestra generación están buscando maneras de que hagas más likes. Y no es verdad que estemos libres de culpa. Todo empezó porque queríamos salvar el mundo, sin movernos del sofá.” (2019, p. 73)

políticas y académicas, a juicio de Depetris Chauvin y Tacceta, el giro afectivo no apuntaría sino hacia una muestra de la fragmentariedad de lo que significa ser hoy sujeto. Una apuesta que entraña un examen de la multiplicidad y complejidad de los afectos en una experiencia cotidiana de incertidumbre y antagonismos:

[El giro afectivo] supone el desafío de introducir al cuerpo en la ecuación de la experiencia como una esfera que tensiona el sistema lingüístico y obliga a prestar atención a la percepción como otro modo de cognición y significación [...] Esto conlleva asumir una imbricación entre las nociones de intención, afectos, percepción y experiencia para pensar las negociaciones sociales y políticas. (2019, p. 10)

Como puede observarse, Chauvin y Tacceta ponen en el foco lo central del giro afectivo: una experiencia de lo cotidiano desde el nudo de las corporalidades, y en qué formas tal experiencia da cuenta de las variaciones o modulaciones de la vida. Una percepción de lo contingente que se afirma en su transitoriedad y que, en tal sentido, observa las innumerables maneras de acceder a la realidad desde una materialidad y una experiencia que se asumen como finitas.

Será de esta misma apelación que C. Macón (2013) establezca una línea clara del feminismo retomada por el giro afectivo: considerar el borramiento de la dicotomía entre soma y psique, o cuerpo y alma, tan caras a la tradición occidental (Bredlow, 2003), cuyos sesgos habían incidido en la caracterización de lo masculino y lo público, y la subordinación subsecuente de lo femenino y lo privado. La definición de lo femenino en un cuerpo contingente, emocional y, sin duda, cambiante, habría sido una de las razones por las que se desdeñaba el estudio de lo pasional, con el consecuente enaltecimiento de una razón duradera. De ahí las numerosas críticas a la rígida dicotomía de la tradición filosófica patriarcal: por ejemplo, I. M. Young (2005) reivindicaría una forma alternativa de entender el examen de los cuerpos, desde una visión fenomenológica que establezca no solo una perspectiva masculina, sino una femenina que tome en cuenta las múltiples estructuras sociales que concluyen en una opresión y explotación cultural.

Así, siguiendo teorías feministas como las de Young y M. Nussbaum (2001), el giro afectivo buscará problematizar las distinciones sobre elementos que han incidido en lo social y en lo político, sin que hayan sido tomados en cuenta. Del mismo modo, a partir de teorías como las de J. Derrida (1994) y D. Haraway (1991), las preguntas sobre los cuerpos que realiza el giro afectivo repercutirán y dejarán efectos performativos sobre el ámbito público y la esfera privada. Ello debido a que, aunado a esto, como sugiere M. Solana (2017), las narrativas tradicionales suelen excluir las emociones de la esfera pública –relegando los afectos y los cuerpos– colocando la racionalidad en el centro del poder. De ahí que el giro afectivo busque

desdibujar también otras categorías binarias que simplifican la realidad, como razón-afecto y naturaleza-cultura, entre otras, para reconocer las complejidades y contingencias de la experiencia humana.

Por todo lo anterior, puede decirse que el giro afectivo recupera el brío de un vacío teórico. De acuerdo con Gregg y Seigworthy, en *The Affect Theory Reader* (2008), serán B. Massumi (1995) y E. Sedgwick (1995) quienes tramiten este nuevo enfoque. Ya sea desde la filosofía spinoza-deleuziana, o siguiendo la psicología afectiva de S. Tomkins, dichos autores introducirán los vuelcos precisos y los pliegues alrededor de una afectividad que se enquistaba en una materialidad corporal y que no puede desplegarse en un espacio cultural prohibitivo como el nuestro. Esta forma de entender los afectos, no solo en términos de una interdicción o de una intransigencia del sistema, sino como una potencialidad y una apertura de posibilidades que empodera a las y los ciudadanos, fue abriendo un pequeño espacio de lo afectivo en los estudios sobre distintos ámbitos teóricos.

De esta suerte, Lara y Enciso (2013) propondrán tres espacios en los que el examen de los afectos ha ido avanzado: por una parte, una arriesgada traslación hacia la ontología a partir del ámbito epistemológico; segundo, una revisión autorreflexiva hacia las cuestiones metodológicas; por último, un acercamiento al ámbito político en el espacio público, y a la constitución de las subjetividades en el ámbito privado, siempre con la intención de clarificar y acercar dos ámbitos que no son dispares, pues ya nos ha quedado claro que “lo personal es político”.

Podemos decir en este sentido que la mayoría de las preocupaciones del giro afectivo evitarían la modelización del mundo por medio de la pura teoría. De esta forma, su estrategia y su fundamento aludirían a lo cotidiano, a los acontecimientos de la sociedad contemporánea, como el uso de tecnologías, las formas de comunicación y los avances científicos, en una combinación innovadora que gira en torno a los afectos desde diversas perspectivas imbricadas. Queda claro cómo el giro afectivo representa así una nueva configuración de cuerpos, tecnología y afectividad, en una categorización que ya no pasa por lo disciplinar, sino por lo inter, trans y post, que conjunta saberes y problemáticas. Ya lo dice B. Massumi al conceptualizar a la realidad:

This is chaos. Each self-reproducing system in this generalized production of order out of chaos combines modulations of what could be called, broadly, the “political” dimension... the “economic” dimension [...], and contributes in a way that could be called “cultural” [...] For lack of a better word, the chaotic cofunctioning of the political, economic and cultural dimensions could be dubbed the “social” –although all of these designations are fairly arbitrary at this point. (Massumi, 2021, p. 296).

A juicio de Massumi, las dimensiones sociales, económicas y políticas se imbrican largamente en un nudo rizomático, entendido no como un punto fijo o rígido, sino como una intersección dinámica de conexiones múltiples. Se puede entender de mejor manera no desde las segmentaciones artificiosas que solemos hacer, sino mediante la *intensidad*, cuyas potencialidades pueden iluminar las negaciones fundacionales de las sociedades capitalistas occidentales (Massumi, 2002, p. 244 y ss.). Siguiendo la misma dirección, podemos considerar este corpus híbrido fragmentario y, a la vez, articulador, que asume el conglomerado de experiencias y fenómenos como un elemento ineludible de la vida contemporánea, con sujetos que requieren de una explicación distinta.

A tenor de las ideas de Deleuze y Guattari, Massumi recobra la afectividad como un sustrato de respuestas potenciales corporales, usualmente autónomas, lo que aumenta o disminuye la capacidad corporal de actuar, de conectar y de elegir. En tal sentido, la taxonomía afectiva pierde sus líneas clásicas, concentrándose en las potencialidades que surgen de esas respuestas corporales: la posibilidad de acrecentar la intensidad, el esfuerzo de superar lo sentido anteriormente, en una vitalidad que si se aplica a la vida pública puede darle nuevos bríos a la ciudadanía, algo que anteriormente se consideraba meramente incidental.

En complemento a la visión de Massumi, a juicio de Clough el afecto constituiría “a nonlinear complexity out of which the narration of conscious states such as emotion are subtracted, but always with “a never-to-be-conscious autonomic remainder” (Clough, 2007, p. 2). Deudora de la teoría massuminiana, Clough establece una configuración heterodoxa de los cuerpos: un sustrato material con una instancia autonómica, al tiempo que una narratividad consciente ligada al lenguaje y a la descripción de lo que ocurre en los estados mentales, de una forma compleja. Esto se evidencia en el otro nodo que Clough propone, los restos traumatizados y los cuerpos fantasmáticos (*ghosted bodies*), que representan en su invisibilización historias borradas. Y ello se encuadra en sociedades capitalistas posindustriales, donde lo relevante ya no es el examen de la jerarquía racionalidad-pasión, sino las lógicas emocionales de consumo y las dinámicas afectivas de la vida pública.

Lo anterior nos lleva sin duda a la discusión sobre los afectos y las emociones, un debate que está aún por cristalizarse y que en su tensión encuentra fuerzas para desplegarse incesantemente. De acuerdo con Gregg y Seidworthy, el afecto sería:

A gradient of bodily capacity –a supple incrementalism of ever-modulating-force-relations– that rises and falls not only along various rhythms and modalities of encounter but also through the troughs and sieves of sensation and sensibility, an incrementalism that coincides with belonging to compartments of matter of virtually any and every sort. (Gregg y Seigworthy, 2010: 2).

Como se observa, el afecto para estos autores se enmarca en una potencialidad que yace entre la sensación pasiva y el movimiento, en una conceptualización que ya anticipaba Massumi, y que remite a fuentes deleuzianas y spinozianas. Si esto es así, podemos pensar el afecto como una posibilidad de incremento o disminución, lo que llevaría una fuerza que puede sintonizar en términos de amenaza o de promesa. Y de esta manera, el concepto de afecto como promesa, es decir, como una forma anticipada de liberación futura, o, por el contrario, como una amenaza inminente, representa un juego dialéctico entre el presente y el futuro.

Esta dinámica se torna especialmente relevante dado que la acumulación actual de experiencias conceptualiza el afecto como las fuerzas vitales que trascienden las simples emociones. Fuerzas que incitan y facilitan los movimientos, que generan una compleja red de relaciones manifestadas en el espacio intermedio entre los cuerpos, y que registran una interacción entre ellos. Una fuerza que se manifiesta como un ‘entre’, no referido a la convencional vinculación de lo exterior o interior, sino a un palimpsesto, ese potencial de acción o ese *continuum* de movimientos que se transmiten sin un principio ni un fin definidos.

Según Seigworth y Gregg, en este contexto, el afecto va más allá de ser una experiencia personal; antes bien, encarna la habilidad inherente del cuerpo para influir y ser influido: una manera de entender nuestras vivencias no solo desde perspectivas biológicas o culturales, sino casi ontológicas. Es una potencia dinámica que varía, facilita encuentros y conexiones, y configura realidades en continua transformación.

Esta forma de conceptualizar el afecto –anclada en una potencialidad y en un incremento que apuntan a un cierto ontologismo exacerbado– corre, sin embargo, algunos riesgos. Sara Ahmed (2015) apunta que el giro afectivo no solo necesita trasvasar dicha ontologización a los elementos sociales o a la organización política y a las guerras culturales, también precisa una autorreflexión sobre su pertinencia metodológica, sus fundamentos teóricos, así como el ensamblaje en un mundo multipolar, altamente tecnologizado, con desigualdades crecientes y con divisiones cada vez más amplias.

De esta manera, en el caso de Ahmed, la recuperación del vocablo afecto, con resonancias de Spinoza y Deleuze, a la par que intensifica la relación con el cuerpo, separa artificiosamente la cultura de la naturaleza, una ‘falacia opositiva’ que para Ahmed resta más que suma. De ahí que recupere la palabra ‘emoción’, lo que termina por afirmar el giro emocional. De acuerdo con Ahmed, el hecho de que haya una circulación de emociones en las comunidades y que se hable de normas en una historia con efectos performativos es lo que le da mayor relevancia al giro e, incluso, una centralidad a la conformación de emociones que terminan siendo sociales.

Puede inferirse que el interés de Ahmed no pasa por entender las emociones en sí mismas, como una consecuencia corporal o como una concientización de las propias reacciones, al estilo de Massumi y Gregg y Seigworthy. Lo que le interesa es comprender la narrativa sobre las emociones que generan acciones y que, con la iteración, van formando múltiples corporalidades. Esta es la razón por la que, en vez de preguntarse sobre lo que son las emociones, se aboca a profundizar en la cuestión de *qué hacen* las emociones, en un ámbito social, político y cultural, plenamente performativo e iterativo. Su intención es, de esta manera, generar un análisis de la política cultural, aportar a la vida pública un examen que atraviese los cuerpos y que los analice en términos de emociones contagiosas y sociales.

¿Implica entonces la elección de un término una decisión no solo semántica, sino política? Desde ciertas perspectivas, esta elección puede parecer más una cuestión de materialidad y dicotomías. En este sentido, el término ‘afecto’ establecería un vínculo filosófico significativo y desafiaría las divisiones académicas, sugiriendo una ruptura con discursos duales que, sobre todo, subestiman el cuerpo y sus movimientos. No obstante, podría abordarse desde otra perspectiva mucho más fructífera: considerar sin más miramientos este campo de conocimiento como una labor desde el principio ambigua. Ambigua, sin posibilidades de establecer un principio claro o definiciones terminantes, que hayan sido asentadas en legajos y en lexicografías duras. Pero ahí se halla la apuesta por la proliferación. Dirá al respecto A. Cvetkovich (2012) que comenzar un giro desde la misma indefinición, desde la discusión sobre las posibilidades que ofrecen las mismas palabras, esos cajones que desclasifican, descategorizan y a la par multiplican las acepciones, no es sino una apertura al camino de la descripción de narrativas alternas a las hegemónicas.

Siguiendo esta línea de trabajo y en el mismo sentido de las posibilidades abiertas que enunciaba Cvetkovich, L. Arfuch (2016) trabajará en una discusión crítica similar sobre la oposición entre discurso y afecto, oposición irrelevante y descartable, al igual que la separación artificiosa de lo emocional y lo cognitivo o intencional. Ello lo propondrá siempre en términos de un aterrizaje en la esfera política y social, anclada en una dinámica que barra y difumine las dicotomías que solían estructurar las instancias teóricas tradicionales. Y esto, que ya se observa en las otras pensadoras citadas, a juicio de Arfuch es relevante, porque trae a la discusión un espacio público con cuerpos agrupados por afectividad, con emociones que inundan y mueven (al estilo de lo que ya Didi-Huberman (2016) caracterizaba como *e-movere*), un análisis que se puede hacer “más allá de la vida académica para alcanzar el amplio territorio de la vida, a secas” (Arfuch, 2016, p. 252).

En este aterrizaje –que dinamita los cauces académicos e intelectuales tradicionales y que abre nuevos caminos no transitados–, podemos hacernos una pregunta mucho más fundamental, que apela no a las definiciones, sino a los efectos mismos: ¿poseen los afectos un potencial revolucionario y subversivo? Haciéndose

eco de tales preocupaciones, M. Wetherell (2011) planteará de que el giro hacia el afecto implica expandir el alcance de la investigación social, centrándose en la corporeidad, en comprender cómo las personas son movidas y qué les atrae, enfatizando en repeticiones, dolores y placeres, así como en sentimientos y recuerdos. Este enfoque, al otorgar al cuerpo un peso y una centralidad renovados, parecería anunciar que el futuro de la teoría será inevitablemente afectivo. En esta línea, Wetherell introducirá el concepto central de ‘práctica afectiva’, un enfoque en las emociones que emergen en la vida social y que busca seguir lo que los participantes hacen.

Por otra parte, el giro afectivo, desde la apuesta de Katz (2001), considera transformar el propio conocimiento del conocimiento y, en ese sentido, de los objetos de la investigación, puesto que, en la tensión del discurso y el movimiento corporal, hay un inconmensurable, algo a medio camino entre hacer y ser. ¿Qué hacemos cuando experimentamos afectos? ¿Somos pasivos, ingenuos, posesos?, ¿cómo saberlo? Se requiere, entonces, de nuevos paradigmas que establezcan un conocimiento plural, híbrido, colaborativo, interdisciplinario. Con ayuda de los conocimientos de numerosas disciplinas como la sociología, de los estudios culturales, de la historia y del arte, entre muchas otras, es posible captar de mejor manera este nuevo conocimiento, un conocimiento que siempre ha simplificado lo que se imbrica en nuestro cuerpo y nuestra subjetividad, pero que, al mismo tiempo, *es* nuestro cuerpo y nuestra subjetividad. Y es ahí donde puede servirnos la macrofilosofía.

## *2. Aproximaciones al saber macrofilosófico*

En complemento al esbozo del giro afectivo, nos aproximaremos ahora a este saber emergente, la macrofilosofía ¿Cómo introducirse a la macrofilosofía? Para comprender de mejor manera el alcance de su propuesta, G. Mayos (2021) establece una primera definición de la macrofilosofía con el análisis del prefijo ‘macro’. La macroeconomía analiza las actividades humanas en grupos, sobre la base de agregados económicos; la macrosociología, por su parte, es el estudio de la sociedad con el fundamento de procesos sociales de largo alcance, basándose en diversos elementos de una sociedad, que perviven a lo largo de grandes temporalidades. De forma análoga, Mayos define a la macrofilosofía como:

los análisis de conceptos que, más allá de que los haya elaborado tal o cual filósofo concreto, manifiestan las mentalidades o cosmovisiones de amplias capas de la población y durante considerables períodos temporales [...] la macrofilosofía estudia

los conceptos filosóficos agregados (mentalidades sociales, grandes líneas culturales, ideas “fuerza”, cosmovisiones, etc.) y las explica a partir de las circunstancias compartidas por los grupos de agentes culturales. (Mayos, 2021, p. 10).

Como puede verse, a juicio de Mayos, la macrofilosofía se ocupa de cuestiones que están en el centro de las sociedades y que, sin embargo, han pasado inadvertidas dada su monumentalidad. De ahí la importancia de examinar dichas concepciones, puesto que en su complejidad yace la relevancia para estudiar lo que ocurre en el fondo de la realidad: los movimientos internos de una sociedad, que pocas veces se transparentan, que la conducen a sitios a donde llega sin saber cómo. Sin duda, para la filosofía es imperativo realizar análisis micro, pero dichos exámenes solo pueden articularse si hay una pretensión macro que abunde en el contexto global y que comprenda los alcances y las posibilidades de dichos microanálisis, en un vínculo agregado que respalde y amplifique las nociones de lo pequeño.

Con lo anterior, y de manera análoga al giro afectivo, habría que agregar que los intereses de la macrofilosofía corren por líneas distintas a la usual ontología o a las modelizaciones de la realidad. Al contrario, la macrofilosofía se imbrica en el estudio de lo macro desde un examen holista y comparativo, sobre tres direcciones señeras: la temporal, la geográfica y la cultural. De ahí que se construya como un examen transversal y polifónico, puesto que no puede quedarse solo en saberes teóricos estrictos, disciplinares, que la filosofía usualmente ha brindado. Al abrir la puerta a cuestiones culturales y temporales, se despliega a datos que pasarían inadvertidos usualmente, a información contingente que puede servir para interrelacionar y articular elementos disímiles.

Esta operación conlleva a una primera objeción metodológica: ¿qué datos usar, qué información es la adecuada, de qué manera utilizar los cribados y los resultados de áreas que no parecen afines a la filosofía? Ciertamente, el desdén por la información contingente, temporal, de una actualidad que muy pronto desaparece, ha sido una constante en la filosofía. Platón y Aristóteles lo negaban en múltiples textos: el tratamiento de los diversos sentidos solo funciona en el contexto y, cuando el contexto ha desaparecido, desaparece el sentido: por eso mejor apostaban por un modelo de referencia, que pudiera retrotraernos a un significado inicial que diera pie a un prototipo de la realidad, ya fuera desde las formas o desde el hilemorfismo. Buena parte de la filosofía siguió por ese cauce, tratando de establecer la llave a partir de la que los datos contingentes tuvieran alguna referencia y pudieran estructurarse en una realidad con significado (que no sentido).

Pero tras un siglo XX en el que los grandes metarrelatos fueron desterrados de la sociedad (ya lo decía Lyotard desde 1989), resulta cada vez más complicado esgrimir una gran clave que dé sentido a la totalidad de lo real. Por ello, numerosas perspectivas han preferido incidir, por un lado, en una fragmentación de los saberes

filosóficos y, por otro, en una hiperespecialización de pequeños saberes en la línea directriz de las tenociencias y el sistema económico imperante: una dosificación de datos con pequeños criterios de selección, que sirven a fines específicos y que no requieren alumbrar nada más de la realidad humana.

Se colige, así, que la intención de la macrofilosofía es articular los saberes micro no solo desde la filosofía, sino a partir de los problemas de la realidad humana. Esto nos encara con un primer obstáculo que parecería difícil de ser sorteado: al intentar articular macrofilosóficamente los saberes se podría arribar a una visión totalizadora y absolutista. No sería la primera teoría que establezca tal prejuicio. La filosofía kantiana, por ejemplo, aseveraba una idea ilustrada universalista de la razón –aún hay debates sobre si lo que hacía era hegemonizar un cierto discurso totalizador o no–. Pero esa forma de entender el mundo y el sujeto quedó desterrada tras las múltiples versiones que aparecieron como detractoras de esa perspectiva universalista: los estudios decoloniales, el feminismo, la filosofía latinoamericana, la deconstrucción, el posestructuralismo, la ecología crítica y un largo etcétera. Luego del siglo XX; tan lleno de bombas teóricas y de destrucción, numerosas/os pensadoras/os se aferraron a la sospecha de que era imposible establecer una teoría que pudiese abarcarlo todo, porque en el proceso se propondrían solo prejuicios y enmascaramientos de una individualidad, usualmente llena de privilegios, que se terminaría decantando por un aleccionamiento moral y que daría cuenta de una visión rígida y cerrada del mundo que se debería vivir, en un mundo que sin dudarlo habitaba únicamente en tiempos pasados.

De ahí que suene peligrosa la aseveración de que la macrofilosofía intenta articular una miríada de conocimiento. En un mundo tan hiperespecializado, multipolar, fragmentario, no parece existir forma de generar una visión más panorámica. De ahí surge el otro riesgo, que ya vaticina Peirano (2019): la infinita acumulación de información que sufrimos, inserta en la *big data* de las grandes compañías informáticas, lleva a concluir que, al ser simplemente humanos limitados, no existe la posibilidad de generar un saber que contenga todos los conocimientos del mundo, todo lo que diariamente se recolecta, datos duros que se extraen de la realidad y que se vuelven un acervo potencialmente valioso, y casi humanamente imposible de entender. Lo cósmico kantiano estaría olvidado: algo muy diferente a lo que sucede con los casi infinitos datos que se recopilan de los usuarios en las redes sociales y en los dispositivos tecnológicos: cada clic, cada golpe de teclado, cada elección en los medios, cada ‘me gusta’ se acopia y se sube a una nube con infinidad de datos, algo que podría ser vital en las compras que haga la/el usuaria/o en sus interacciones. ¿Cómo controlar y gestionar tal cantidad de información? De acuerdo con Mayos (2013), lo que suele indicarse es una resignación y la conclusión de que solo una inteligencia artificial es capaz de gestionar ese cúmulo de datos, puesto que un ser humano no puede hacerlo. De ahí la hiperespecialización en puntos específicos y, al parecer, irrelevantes. De esta manera, los dos prejuicios

contra lo macro, la totalización y la hiperespecialización, provienen de lugares distintos y de amenazas diferentes, pero acaban cayendo en un mismo lugar: los limitados cauces de una subjetividad, lo que hace imposible teorizar la realidad humana si no es en términos hiperespecializados. Así, al tiempo que la visión totalizadora acusa de falsear la realidad y de tener pretensiones universalistas, la perspectiva informatizadora recrimina la incapacidad humana de contener las ingentes cantidades de *big data* que aparecen cada mañana y, por ello, lo deja en manos de unos pocos especialistas, que parcelan diversas partes e intervienen con intenciones muy específicas: comprender de mejor manera al *homo oeconomicus* (Brown, 2018) y al *homo consumericus* (Lipovetsky, 2007).

Pero la macrofilosofía no apunta a ninguna de las dos cosas: no pretende comprender la totalidad de la realidad y tampoco quiere entrar a la teoría de la elección racional para poder convencer al sujeto consumidor. La macrofilosofía se encontraría en una coyuntura distinta y, en tal medida, pretende ir a sitios insospechados y conseguir saberes distintos.

En relación con esto, Mayos establece una especificidad de la macrofilosofía que hay que entender a cabalidad, para no caer en errores: a su juicio, la labor de la macrofilosofía no es sino una simplificación de la complejidad: “Su objetivo es modelizar la aparentemente caótica realidad para mostrar su orden profundo” (Mayos, 2012, p. 15). En esa dirección es que se busca un criterio y una descripción que agrupe los saberes compartidos e interrelacionados confusamente, como una forma de entender desde lo compartido las ramificaciones y el bosque que se nos muestra. Así, Mayos determina las pesquisas macrofilosóficas: comparativa, transversal, interdisciplinaria e integralmente. Con un espíritu cartesiano y moderno, sin las pretensiones universalistas y totalizadoras que en algún punto el espíritu filosófico buscó y rebuscó: una intersección que sintetiza y simplifica, pero que no por ella obliga a olvidar la complejidad y la infinidad de información del mundo contemporáneo.

Del mismo modo, frente a una hiperespecialización cada vez más rigurosa e inclemente, en un capitalismo que requiere de datos e información y parece no requerir de interpretaciones, Mayos establece un regreso a la exigencia kantiana de formular las cuestiones macro, aquellas preguntas cósmicas que afectan a la humanidad entera, cuya resolución o planteamiento se vuelve imprescindible para el conjunto de la humanidad.

De ahí que Mayos establezca las cinco exigencias básicas de Kant, una especie de ideario y exigencia para cualquier pretensión de análisis macro:

- 1) Pensar por uno mismo sin la tutela, guía y predeterminación de alguien otro,
- 2) haciendo un libre “uso público” de la razón que “le debe estar permitido a todo el mundo”,

- 3) debe dirigirse a las cuestiones ‘cósmicas’ o ‘macro’, pues son las que afectan a la emancipación e ilustración de toda la humanidad pasada, presente y futura,
- 4) evitar cualquier limitación –que Kant califica de ‘abusiva y criminal’– tanto si es confirmada ‘por la potestad soberana, por el Congreso o por las más solemnes capitulaciones de paz’. Evidentemente también incluye las presiones de los ricos y poderosos o de las religiones e ideologías,
- 5) pues hay que evitar enclaustrar a la razón exclusivamente en “un uso privado” que –dice Kant– es el conforme a mandatos profesionales, académicos y que dictaminan la forma de pensar ‘disciplinariamente’. (Mayos, 2021)

Con estas cinco exigencias, Mayos contrapone un tipo de conocimiento que apunta a ideales ilustrados en una visión no totalizadora, mas sí solidaria e interrelacional: un análisis que apela a la emancipación de la humanidad, incluso frente a nociones que podrían remitir con ontologías macro que apuntan a modelos de la realidad.

Y esto tiene una razón de ser: se sabe ya desde hace tiempo que la humanidad se dirige a la era del antropoceno<sup>8</sup>, donde el ser humano genera efectos sobre la naturaleza y puede tomar decisiones cruciales en el futuro de los ecosistemas y de la misma humanidad. Pero en tal sentido, los vectores micro son los que se llevan las mayores elecciones, y la dinámica tecnocapitalista ha conseguido que se hipostasie el tratamiento fetichista del mundo como si fuera únicamente un *commodity*<sup>9</sup>, incluidos los sujetos consumidores. Y la reflexión macro articuladora, que podría llevar a una realidad distinta, prima por su ausencia y por su conveniente olvido.

Pero es que, de acuerdo con Mayos, la labor de la macrofilosofía se dirige a otro sitio, más allá de las discusiones eruditas sobre algún/a pensadora/a en el seno de una comunidad académica: entra de lleno a la labor de examinar e integrar los descubrimientos de distintas disciplinas, que se hallan fragmentadas y a la espera de un saber que sea capaz de articular los avances en un contexto histórico determinado, tomando en cuenta a un sujeto formado y constituido en una época específica, y que coincide con una condición humana que lo hermana con otras

<sup>8</sup> Tras quince años de discusión, doce miembros de la Comisión de Estratigrafía (ICS) votaron por no definir al Antropoceno como la nueva época, y dejar en cambio la misma era, el Holoceno, que empezó hace 11.700 años. No obstante, como ya enuncia el editorial de Nature, “La ausencia de un marcador acordado y una fecha específica de inicio no debería restar valor a la realidad de una huella humana discernible en los sistemas de la Tierra” (Nature, 2024)

<sup>9</sup> Ya lo enuncia Illouz ampliamente en la relación que encuentra entre emociones y consumo.

épocas y con otras subjetividades. De ahí la posibilidad de utilizar en forma inter, trans y posdisciplinariamente lo que las ciencias micro encuentran, con la capacidad macro del saber filosófico, que encuentra la posibilidad de aportar modestamente a datos disciplinares que de otra manera habrían permanecido separados.

Por estas razones, Mayos propone un análisis macro de procesos de gran alcance, con los siguientes tipos: temporal, geográfico, cultural, desde principios cosmovisionales y en su estructuración sistemática, atendiendo a las/los tradicionalmente excluidos, y recuperando la aspiración práctica y política del saber (Mayos, 2013). Esto hace comprender una nueva tendencia de saberes, con combinaciones inéditas, con estructuraciones diversas, desde puntos de vista apartados, y apuntando hacia una comunidad macro que establezca nuevas direcciones. Y esto llevaría a una forma irresistible de conocimiento:

La determinación crítica del propio mundo histórico y de la tarea que en él se debe ejecutar [...] Pues en la angustiante aceleración contemporánea es urgente atreverse a pensar lo que nos pasa, las sorpresas y especificidades que están emergiendo y que, por tanto, no pudieron ser pensadas plenamente por los filósofos del pasado. (Mayos, 2023, p. 13)

Una teorización del después, con nociones sobre lo que en este instante va ocurriendo u ocurrirá, en una actualidad que por ser contingente se ha despreciado, pero que resulta tan problemática porque no se ha comprendido a cabalidad, y no hay saberes de eso que acaece, solo de lo que ya se fue. ¿No sería esta la intención de la filosofía del presente? Siguiendo la línea macro, a juicio de Mayos, puede llegarse a una articulación imprescindible que describa este caos: dar un hilo conductor a la maraña que se nos presenta cotidianamente.

### *3. Emocionalidad y vulneración del cognitariado*

Como ya hemos analizado, las dos tendencias que describimos son una muestra de saberes que pueden conjuntarse y examinarse de formas heterodoxas. Ahora bien, esta labor fragmentaria da una nueva potencialidad si se utilizan sus estrategias metafisológicas, algo que reivindicaba F. Naishtat (2010) como indispensable para comprender los giros más recientes de la teorización. De ahí la importancia del giro afectivo y de la macrofilosofía, a partir de sus diversas estrategias y narrativas que examinan problemáticas abiertas, desde una perspectiva holística, inter-transposdisciplinar, transversal y de gran calado. Por ello, para concluir este artículo, consideraré un ejemplo de estudio: la irrupción del cognitariado en las sociedades

del conocimiento y la vulneración subsecuente de subjetividades patologizadas en un semiocapitalismo feroz. La intención no será sino ahondar en una visión alterna de los alcances de las corrientes teóricas que hemos mencionado: por medio del giro afectivo y de la macrofilosofía es posible pensar en las claves afectivas e inter, post y transdisciplinarias de un tema como el que se enuncia. Ello nos servirá para comprender de mejor manera una perspectiva que no puede leerse desde una articulación distinta, desde entramados que indudablemente son emocionales y explodian la fragmentariedad y lo disciplinar.

Sería Peter Drucker, reputado filósofo del *management*, el primero en enunciar la sociedad de conocimiento. En *La era de la discontinuidad*, Drucker asevera en 1965 que ya un tercio de la economía estadounidense funcionaba en torno al conocimiento, en contraposición a la industria y la manufactura, que anteriormente proporcionaba mayoritariamente los bienes. A su juicio, en un presagio de lo que vendría en las décadas subsecuentes, Drucker aseguraba que, a diferencia de años pasados, el conocimiento sería el fundamento de las economías: “Knowledge was then ornamental, economically speaking, rather than functional. Today it is the foundation and measurement of economic potential and economic power” (Drucker, 2000, pp. 265-266).

Casi sesenta años después, la realidad le ha dado la razón a Drucker: es lugar común decir que vivimos en sociedades del conocimiento, e incluso la Unesco (Bindé, 2005) ha establecido en su extenso informe un diagnóstico para un mundo en el que las sociedades del conocimiento proyectan un desarrollo multidimensional y poder campear los diferentes riesgos que acechan. No obstante, habría que contar otra parte de la historia: en primera instancia, al hablar de sociedades del conocimiento hemos de referirnos a las diferencias económicas y de clase que se han vuelto exponenciales en la actualidad (Mayos, 2011): al generar desigualdades materiales tan fuertes, y restringir al tiempo individuos y sociedades, el acceso equitativo a las fuentes de saber se imposibilitan: y por ello es que se van gestando las sociedades del riesgo (Beck, 1998), con numerosas formas de exclusión y discriminación.

Siguiendo esta línea crítica, tendremos que concluir nuevas formas de discriminación cognitiva, una manera de marginar y de establecer un baremo sobre reglas que configuran un pensamiento hegemónico, al más puro estilo gramsciano. Desprotegidas/os y vulnerables, las y los trabajadores han de subordinarse a lógicas de poder que son atravesadas por el dominio tecnológico y el avasallador poder cognitivo de las nuevas clases de las sociedades del conocimiento, algo a lo que la teoría de F. Berardi (2003), denomina ‘cognitariado’.

¿Cómo entender esta forma de organización social, el cognitariado? En este siglo, a juicio de Berardi, serán las fuerzas productivas tecnológicas y digitales las que generarán un proceso social de la relación del sujeto con las máquinas y el proceso de producción abstracto a través de la voluntad humana hecha de

órganos materiales que realizan trabajo, y a ello le llamará Berardi cognitariado, “la subjetividad social del *general intellect*” (Berardi, 2005, p. 61).

En un reflejo más oscuro de la visión de Drucker, Berardi conceptualizará el trabajo en nuestros tiempos como trabajo cognitivo, porque allí reside el factor de transformación y su función recombinate transversal, aunque con los mismos objetivos del trabajo alienado: privilegiando la acumulación de capital y la monopolización de la fuerza de trabajo solo en términos de racionalidad instrumental, lejos de la emancipación humana, y muy cerca del ideal *felicista* que explota la labor cognitiva por sobre todo (y gracias a lo cual proliferan tantos síndromes y enfermedades psíquicas). Por ello, los intelectuales son excluidos de las acciones políticas cotidianas, debido a que no hace falta más que realicen un análisis desde las representaciones académicas o desde la misma lógica de acumulación de valor.

Como puede verse, a juicio de Berardi las y los trabajadores cognitivos se hallan subordinados al capital financiero y, en contraposición, la función revolucionaria ha ido desapareciendo de su vista: lo que en los años noventa fue un optimismo encandilado en las promesas del liberalismo y el neoliberalismo, a inicios del siglo XXI se dio una depauperización y una crisis de aquellos trabajadores cognitivos, lo que no ha cambiado en la actualidad: mientras la esfera digital se multiplica exponencialmente y arrecian sus múltiples ramificaciones, el cognitariado sufre las consecuencias de tal proliferación: trabajos precarizados y explotados, crisis interminables, producción infinita, explotación y sacrificio eternos (Berardi, 2003).

La precarización ha llegado al cognitariado, esa sería la conclusión inevitable. En el mismo camino que Marx cuando buscaba destacar el término ‘proletariado’, que era la clase que no tenía capital, y que se veía obligada a alquilar su fuerza de trabajo, se observa un paralelismo con el cognitariado de las sociedades posindustriales y a tenor de la sociedad del conocimiento, cuya única fuerza de trabajo es su conocimiento. El precariado, que supone un peligro de exclusión y que arrastra a la pobreza y al fracaso, parecía en décadas anteriores haberse alejado del cognitariado: lo que había, en cambio, era una tendencia a subir en la escala social por medio de la formación universitaria y las habilidades cognitivas, en un cierto desclasamiento que ya reconocía Eribon en su texto *Regreso a Reims* (2015). Lo central para los sujetos de clases bajas era alcanzar un refinamiento y una forma de educación que ocasionaba alejamientos crecientes de las familias de clase obrera, lo que repercutía en una vida afincada en los ideales burgueses y una sensación de oprobio que nunca desaparecía, como ya enuncia Eribon en su extraordinario *mea culpa*.

Con el correr de los años, sin embargo, y con la aceleración del sistema turboglobalizador, el cognitariado se volvió un ámbito de inseguridad: la imposible actualización de los puestos tecnológicos, la acumulación infinita de nuevos datos y conocimientos, la flexibilización laboral, terminaron por afectar tal barniz de

privilegios del cognitariado, y los condujeron poco a poco a ser parte del precariado.

Como puede colegirse de esta sucinta descripción de las sociedades actuales, el peligro que se cierne sobre las/los nuevas trabajadoras/es pasa por una desprotección no resuelta e invisibilizada sistemáticamente: la rotunda negativa a exaltarles como sujetos de poder y la imposibilidad de acceder a nodos en los que se diriman deliberaciones en las que haya algo en juego, ya sea la supervivencia o la misma configuración política y social del mundo.

Berardi observa esto como el efecto cataclísmico de una crónica anunciada del desastre: debido a la cada vez más compleja configuración de un capitalismo que privilegió la semiósfera, y que coincide con una racionalidad estratégica que se nutre solo de la competencia y la explotación, descartando los afectos: “No tenemos ya tiempo para el amor, la ternura, la naturaleza, el placer y la compasión. Nuestra atención está cada vez más asediada y por tanto la dedicamos solamente a la carrera, a la competencia, a la decisión económica” (Berardi 2003: 23). En esa misma tónica, el giro afectivo visibilizaría esta tendencia, que cada vez parece más ineludible y rabiosa.

La epidemia social de enfermedades mentales que el semiocapitalismo ha puesto en marcha es muestra de una franca asimetría en la formación de subjetividades: por un lado, una reducción del espacio de la afectividad y un incremento de la exigencia sociocomunicativa y laboral; por otro, unas estructuras económicas y sociales que articulan una respuesta individualizadora y medicalizada a las patologías sociales, como ya enuncia Laporte (2024) en su diagnóstico de una sociedad intoxicada y sobremedicalizada. El inicio para generar una alternativa, como asevera Berardi, pasa por olvidar el control médico y mediático, y comenzar a pensar en aquello que olvida el sistema: “un nuevo campo disciplinar que se encuentra en la intersección de la economía, la tecnología comunicativa y la psicoquímica” (Berardi, 2003, p. 26). Quizás si unimos esfuerzos desde la macrofilosofía y el giro afectivo puede comprenderse mejor la producción de la subjetividad social tan asediada por las patologías y tan resignada a no ver los afectos.

Será la pensadora Illouz quien coincida con distintas claves en la descripción de Berardi del semiocapitalismo. Illouz (2007) señala la paulatina desaparición de una esfera pública lejana de la emocionalidad y un ámbito privado repleto de emociones. Todo ello ha sufrido una reestructuración: y esto significa que las narrativas del yo, que se han ido centralizando, han sufrido transformaciones y se han enfocado cada vez más en una cierta emocionalidad individual que el sistema privilegia. Para tal transformación, Illouz utiliza el concepto de “estilo emocional”, una recuperación del espíritu del tiempo (*Weltanschauung*) diltheyniano: un estilo emocional se formula en términos de una “imaginación interpersonal”, es decir, una manera de reflexionar sobre el vínculo del yo con los otros y los guiones a partir de los que establecen sus interacciones, desde una proximidad o una lejanía.

También es la narrativa que se establece del yo consigo mismo, en un recuento de sí mismo con el pasado y con las posibilidades del futuro, lo que será explotado por el capitalismo contemporáneo al producir una narrativa terapéutica emocional, como ese *homo oeconomicus* que ha de recuperarse y sanarse perennemente:

Llamo estilo terapéutico emocional a los modos en que la cultura del siglo XX llegó a “preocuparse” por la vida emocional –su etiología y morfología– y a desarrollar “técnicas” específicas –lingüísticas, científicas, interactivas– para comprender y *manejar* esas emociones. (Illouz, 2007, p. 25, las cursivas son nuestras).

Illouz sitúa esta narrativa en el contexto del arribo de las teorías psicoanalíticas en Estados Unidos y la consecuente proliferación de prácticas terapéuticas basadas en la psicología del yo, que rápidamente comenzaron a diseminarse por todo el territorio norteamericano. Con este desarrollo, Illouz propondrá una lógica psicologizadora y terapéutica, aprovechada incesantemente por el capitalismo, como una perspectiva profundamente individualista para entender-se y sanar-se. Esto dio lugar a dinámicas económicas enfocadas en la vida privada de los trabajadores, parapetadas en el objetivo de optimizar recursos, resultados económicos y beneficios sociales (Illouz, 2010).

De esta suerte, tras un audaz movimiento –que quizás apuntaba hacia una feminización laboral– de las fuerzas del capital, las crecientes exigencias emocionales comenzaron a encuadrar a los nuevos recursos humanos. Así, se estableció de inmediato un vínculo entre bienestar psíquico, felicidad y buen desempeño laboral. Si este vínculo no encajaba con los motivos de la empresa, se recurría a numerosos artilugios psicologizadores y al “sistema de expertos” (Bauman, 2005), que recomendaba terapias individualizadoras para alcanzar ese bienestar promovido en todas partes: todo para que el/la trabajador/a cognitivo/a no sucumbiera a fuerzas psíquicas intrusivas y siguiera en el río de la producción infinita.

Sin embargo, este imperativo del goce, esta felicidad maximizada y la obligatoriedad de un bienestar psíquico, ¿no evidencian que el fundamento mismo del sistema es una patología creciente? Al igual que Berardi, Illouz y muchos otros coinciden en que estas demandas de *wellness* y optimización mental no solo son inalcanzables, sino que también perpetúan un interminable ciclo de insatisfacción y una dependencia profunda de soluciones terapéuticas, algo que generará una inusitada llamada individualizada de un cognitariado incapaz de entender su patología colectiva.

Con esto en mente, solo podemos anticipar los retos que el cognitariado enfrentará en una sociedad del conocimiento que, paradójicamente, se irá asemejando cada vez más a una sociedad de la ignorancia (Brey, 2009): un avance tecnológico imparable, una flexibilidad patológica, una exigencia irrestricta de la personalidad,

una adaptación que muy pocas trabajadoras/es cognitivos podrán alcanzar, y una vulnerabilidad creciente en Estados cuyos sistemas de bienestar han ido decreciendo con el tiempo.

Por todo lo anterior es que se nos abre una disyuntiva compleja, que alude no solo al fenómeno, sino a nuestras propias estructuras teóricas en el presente (y el futuro). Desde una visión disciplinar y racional habría solo una advertencia clara de lo que será evidente en los próximos años: todos los miembros del cognitariado, independientemente de su nicho o clase social, seremos parte del precariado, sin posibilidad de escapar de este sistema de signos y de esta narrativa terapéutica emocional. Mas, desde una visión afectiva y macrofilosófica, lo que deja abierto el ejemplo del cognitariado es la búsqueda de estrategias de emancipación y el examen de un sistema cada vez más turbulento, pero que al mismo tiempo abre posibilidades nuevas. ¿Y no sería esto lo que esperamos de la teoría?

### Referencias

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. CIEG/UNAM.
- Arfuch, L. (2016). El “giro afectivo”. Emociones, subjetividad y política. *deSignis*, 24, 245-254.
- Bauman, Z. (2005). *Modernidad y ambivalencia*. Anthropos.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo*. Paidós.
- Berardi, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad*. Traficantes de Sueños.
- \_\_\_\_\_. (2005). Del intelectual orgánico a la formación del cognitariado. *Revista Archipiélago*, 66, 57-68.
- Bindé, J. (2005). *Hacia las sociedades del conocimiento*. Unesco.
- Bredlow, L. A. (2003). Vivir sin alma ni cuerpo: Sobre algunos aspectos del pensamiento griego arcaico. *Manía, Revista de Pensament*, 9, 9-17.
- Brey, A. (2009). La sociedad de la ignorancia. En A. Brey, D. Innerarity, y G. Mayos, *La sociedad de la ignorancia y otros ensayos* (pp. 47-85). Infonomía.
- Brown, W. (2018). *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*. Malpaso.
- Clough, P., y Tintineto, J. (2007). *The Affect Turn: Theorizing the Social*. Duke UP.
- Clough, P. (2007). *The Affect Turn: Theorizing the Social*. Duke UP.
- Cvetkovich, A. (2012). *Depression: A Public Feeling*. Duke UP.
- Davies, W. (2019). *Estados nerviosos: Cómo las emociones se han adueñado de la sociedad*. Sexto Piso.

- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía*. Cátedra.
- Depetris Chauvin, I., y Taccetta, N. (Comps.). (2019). *Afectos, historia y cultura visual: una aproximación indisciplinada*. Prometeo.
- Drucker, P. (2000). *The Age of Discontinuity: Guidelines for our Changing Society*. Transaction Publishers.
- Eribon, D. (2015). *Regreso a Reims*. Libros del Zorzal.
- Farris, S. R. (2021). *En nombre de los derechos de las mujeres: El auge del feminacionalismo*. Traficantes de Sueños.
- Gregg, M., y Seigworthy, G. J. (2010). *The Affect Theory Reader*. Duke UP.
- Haraway, D. (1991). *Simian, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. Routledge.
- Hardin, G. (1974). *Life Ethics: the Case Against Helping the Poor*. Psychology Today.
- Hobbes, T. (1996). *Leviathan or The Matter, Form and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and civill*. Cambridge UP.
- Illouz, E. (2007). *Intimidaciones congeladas: las emociones en el capitalismo*. Katz.
- \_\_\_\_\_. (2010). *La salvación del alma moderna: terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Katz.
- \_\_\_\_\_. (2009). *El consumo de la utopía romántica*. Katz.
- \_\_\_\_\_. (2019). *Capitalismo, consumo y autenticidad*. Herder Editorial.
- James, W. (1985). Qué es una emoción. *Estudios de Psicología*, 21, 57-73.
- Katz, W. (2001). *How Emotions Work*. University of Chicago Press.
- La Caze, M., y Lloyd, H. M. (2011). Editors' introduction: Philosophy and the "Affective Turn". *Pahrresia*, 13, 1-13.
- Laporte, J. R. (2024). *Crónica de una sociedad intoxicada*. Península.
- Lara, A., y Enciso, G. D. (2013). El giro afectivo. *Athenea Digital: Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 13(3), 101-119.
- LeDoux, J. (1999). *El cerebro emocional*. Ariel-Planeta.
- Lestrade, D. (2012). *Pourquoi les gays sont passés à droite*. Seuil.
- Lipovetsky, G. (2007). *La felicidad paradójica*. Anagrama.
- Liotard, J.-F. (1989). *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*. Cátedra.
- Macón, C. (2013). Sentimus ergo sumus: El surgimiento del giro afectivo y su impacto sobre la filosofía política. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 2(6), 1-32.
- Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual*. Duke UP.
- \_\_\_\_\_. (2021). *Couplets: Travels in Speculative Pragmatism*. Duke UP.
- \_\_\_\_\_. (1995). The Autonomy of Affect. *Cultural Critique*, 31, 83-109. <https://doi.org/10.2307/1354446>
- Mayos, G. (2011). Introducción: Dificultades para el "empoderamiento" de la "sociedad del conocimiento". En *La sociedad de la ignorancia* (pp. 13-45). Península.

- \_\_\_\_\_. (2012). Para una macrofilosofía. En *Macrofilosofía de la modernidad* (pp. 9-14). dLibro.
- \_\_\_\_\_. (2013). Cognitariado es precariado: el cambio en la sociedad del conocimiento turboglobalizada. En B. Román y G. de Castro (Coords.), *Cambio social y cooperación en el siglo XXI* (vol. 2, pp. 143-157). Universidad de Barcelona.
- \_\_\_\_\_. (2013a). Macrofilosofía y siglo XXI. En A. Bavaresco & A. Moraes (Orgs.), *Paixão e astúcia da razão* (pp. 67-91). Editora FI.
- \_\_\_\_\_. (2021). Límites de la hiperespecialización, necesidad de la macrofilosofía. *Revista de Ciências do Estado*, 6(2), 1-21.
- \_\_\_\_\_. (2023). Aportación de la filosofía en las sociedades globalizadas para una formación interdisciplinaria. *Revista Identidad*, 9(1), 11-16.
- Nagle, A. (2018). *Muerte a los normies: las guerras culturales en internet que han dado lugar al ascenso de Trump y la Alt-Right*. Orciny Press.
- Naishtat, F. (2012). Los “giros” filosóficos y su impronta metafilosófica. En O. Nudler (Ed.), *Filosofía de la filosofía* (pp. 215-253). Trotta.
- Nature. (2024). The absence of an agreed marker and a specific start date should not detract from the reality of a discernible human fingerprint on Earth systems. *Nature*, 20 mar. [www.nature.com](http://www.nature.com)
- Nussbaum, M. (2001). *Upheavals of Thought*. Cambridge UP.
- Peirano, M. (2019). *El enemigo conoce el sistema*. Debate.
- Sedgwick, E.K., y Frank, A. (1995). Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins. *Critical Inquiry*, 21, 496-522.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según un orden geométrico* (Trad. A. Domínguez). Trotta.
- Solana, M. (2017). Relatos sobre el surgimiento del giro afectivo y el nuevo materialismo: ¿Está agotado el giro lingüístico? *Cuadernos de Filosofía*, 69(1), 87-103.
- Stefanoni, P. (2021). *¿La rebeldía se volvió de derecha? Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debería tomarlos en serio)*. Siglo XXI.
- Wetherell, M. (2011). *Affect and Emotion: A New Social Science Understanding*. Sage Publications.
- Young, I. M. (2005). Throwing like a girl: A phenomenology of feminine body comportment, motility, and spatiality. En I. M. Young, *On Female Body Experience* (pp. 27-45). Oxford UP.