



Revista Affectio Societatis

Departamento de Psicoanálisis

Universidad de Antioquia

revistaaffectiosocietatis@udea.edu.co

ISSN (versión electrónica): 0123-8884

Colombia

Tipo de documento: Artículo de Reflexión

2025

Juan Manuel Martin Uribe Cano & Ronny Stiven Medina Varela

La antisocialidad del capitalismo: algunas reflexiones preliminares

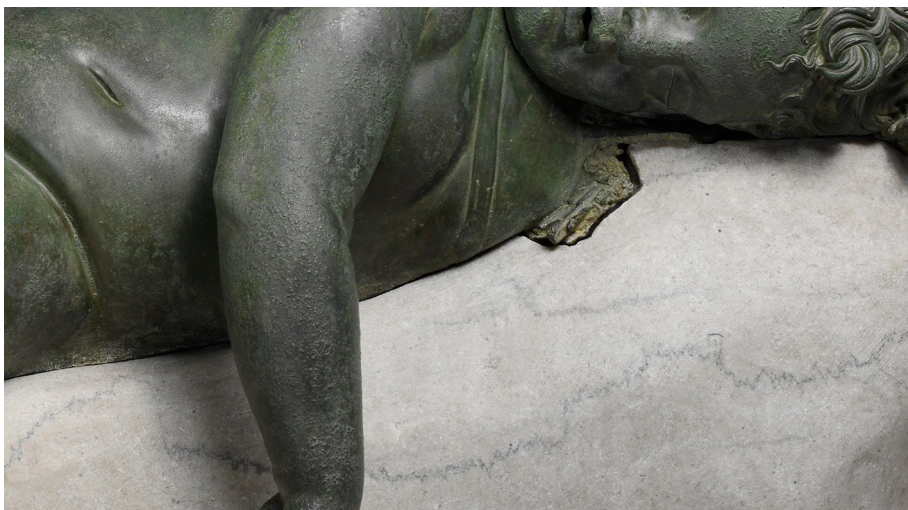
Revista Affectio Societatis, Vol. 22, N. ° 43, julio-diciembre de 2025

Art. # 04 (pp. 1-32)

Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN



LA ANTISOCIALIDAD DEL CAPITALISMO: ALGUNAS REFLEXIONES PRELIMINARES

Autor
Samo Tomšič¹

Traductores
Juan Manuel Martin Uribe Cano²
manuel.uribe@udea.edu.co
Ronny Stiven Medina Varela³
ronny.medina@udea.edu.co

<https://doi.org/10.17533/udea.affs.v22n43a04>

Resumen

El texto *La antisocialidad del capitalismo: algunas reflexiones preliminares* de Samo Tomšič examina la vigencia de Marx y Freud para comprender la dinámica antisocial del capitalismo contemporáneo. Aunque frecuentemente considerados autores ligados a contextos históricos específicos —la crítica a la economía política en Marx y la crisis

de la familia burguesa en Freud—, sus métodos permiten develar mecanismos que exceden esas circunstancias y siguen siendo útiles en tiempos de crisis. Ambos muestran cómo detrás de las formas visibles de la realidad económica y subjetiva se ocultan antagonismos estructurales que marcan la vida social. En Marx, el concepto de

-
- 1 Samo Tomšič estudió Filosofía en la Universidad de Liubliana y se doctoró en el Instituto de Filosofía de dicha universidad. Entre 2011 y 2013 fue becario Alexander von Humboldt en el Departamento de Literatura Alemana de la Universidad Humboldt de Berlín. Su investigación actual se centra en las cuestiones filosóficas de la formalización, la historia del racionalismo y la actualidad del programa estructuralista. Samo Tomšič es actualmente profesor de Filosofía/Estética en la Hochschule für Bildende Künste Dresden.
 - 2 Filósofo. Psicoanalista. Doctor en Filosofía. Docente del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Antioquia y de la Universidad CES (Colombia). mmuc662@gmail.com.
 - 3 Estudiante del programa de Historia de la Universidad de Antioquia y miembro del semillero de Clínica Psicoanalítica, del Departamento de Psicoanálisis.

plusvalor revela la lógica de explotación que sostiene al capitalismo y su tendencia compulsiva a producir excedente. En Freud, la teoría del inconsciente expone la no coincidencia del sujeto consigo mismo y la dimensión conflictiva que atraviesa sus relaciones. Tomšič subraya la convergencia entre ambas perspectivas: tanto el plusvalor como el inconsciente evidencian que la sociedad y el sujeto se estructuran a partir de una falta y un exceso irreductibles.

Desde esta lectura, el capitalismo aparece como una máquina antisocial, pues socava los lazos comunitarios al reducirlos a intercambios mercantiles y a la lógica de la ganancia. El sujeto capitalista resulta así aislado y moldeado por un deseo capturado por el mercado. La afinidad con la pulsión de muerte freudiana acentúa esta visión: la dinámica del capital es autodestructiva, consume la vida de la que depende y degrada tanto los vínculos

sociales como las condiciones materiales de existencia. El texto resalta, además, que el inconsciente no está al margen del capital, sino que participa en su reproducción. El deseo, orientado por el consumo y la identificación con los objetos, muestra cómo la economía libidinal se entrelaza con la economía política. De este modo, el capitalismo no solo organiza la producción material, sino también la vida psíquica. En conclusión, Tomšič propone que una crítica del capitalismo debe atender su antisocialidad estructural y no limitarse a la denuncia moral. Recuperar el diálogo entre Marx y Freud permite comprender cómo el capital fabrica sujetos fragmentados y comunidades debilitadas, condición necesaria para pensar alternativas que reconstruyan lo social más allá de la lógica mercantil.

Palabras Clave: Capitalismo, antisocialidad, Marx, Freud, plusvalor, inconsciente.

THE ANTISOCIAL NATURE OF CAPITALISM: PRELIMINARY CONSIDERATIONS

Abstract

The text *La antisocialidad del capitalismo: algunas reflexiones preliminares* (The antisocial nature of capitalism: preliminary considerations) by Samo Tomšič examines Marx's and Freud's validity to understand the antisocial dynamics of contemporary capitalism. Although often

considered authors linked to specific historical contexts — Marx's critique of political economy and Freud's analysis of the crisis of the bourgeois family —, their methods can reveal mechanisms that transcend those circumstances and remain useful in times of crisis. They both show how

the structural antagonisms characteristic of social life are hidden in the visible forms of economic and subjective reality. In Marx, the concept of surplus reveals the logic of exploitation that supports capitalism and its compulsive tendency to produce excess. Freud's theory of the unconscious exposes the subject's lack of coincidence with themselves and the conflictive dimension of their relationships. Tomšič points out the convergence between both perspectives: both surplus and the unconscious demonstrate that the structure of society and the subject is based on irreducible lack and excess.

From this perspective, capitalism is an antisocial machine because it undermines community ties by reducing them to commercial exchanges and the logic of profit. Thus, the desire captured by the market isolates and shapes the capitalist subject. The affinity with the Freudian death drive accentuates this approach: capitalist dynamics are self-destructive; they

consume the life on which they depend and erode both the social bonds and the material conditions of existence. The text also highlights that the unconscious is not on the sidelines of capital but participates in its production. Desire, oriented by consumption and identification with objects, shows how the libidinal economy is intertwined with the political economy. Thus, capitalism organizes not only material production but also psychic life. In conclusion, Tomšič proposes that a critique of capitalism must address its structural antisocial nature and not be restricted to moral denunciations. Recovering the dialog between Marx and Freud allows us to understand how capital creates fragmented subjects and weakened communities, a necessary condition for thinking of alternatives to reconstruct the social beyond the logic of commerce.

Keywords: Capitalism, Antisocial nature, Marx, Freud, Surplus Value, Unconscious

L'ANTI-SOCIALITÉ DU CAPITALISME : QUELQUES RÉFLEXIONS PRÉLIMINAIRES

Résumé

Le texte *La antisocialidad del capitalismo: algunas reflexiones preliminares* (L'anti-socialité du capitalisme : quelques réflexions préliminaires) de Samo Tomšič examine la pertinence

de Marx et Freud pour comprendre la dynamique antisociale du capitalisme contemporain. Bien que souvent considérés comme des auteurs liés à des contextes historiques spécifiques

— la critique de l'économie politique chez Marx et la crise de la famille bourgeoise chez Freud —, leurs méthodes permettent de révéler des mécanismes qui dépassent ces circonstances et restent utiles en temps de crise. Tous deux montrent comment, derrière les formes visibles de la réalité économique et subjective, se cachent des antagonismes structurels qui marquent la vie sociale. Chez Marx, le concept de plus-value révèle la logique d'exploitation qui sous-tend le capitalisme et sa tendance compulsive à produire des excédents. Chez Freud, la théorie de l'inconscient expose la non-coïncidence du sujet avec lui-même et la dimension conflictuelle qui traverse ses relations. Tomšič souligne la convergence entre ces deux perspectives : aussi bien la plus-value que l'inconscient montrent que la société et le sujet sont structurés à partir d'un manque et d'un excès irréductibles.

Dans cette approche, le capitalisme apparaît comme une machine antisociale, car il sape les liens communautaires en les réduisant à des échanges marchands et à la logique du profit. Le sujet capitaliste se retrouve ainsi isolé et modelé par un désir capturé par le

marché. L'affinité avec la pulsion de mort freudienne accentue cette vision : la dynamique du capital est auto-destructrice, elle consume la vie dont elle dépend et dégrade aussi bien les liens sociaux que les conditions matérielles d'existence. Le texte souligne en outre que l'inconscient n'est pas en marge du capital, mais participe à sa reproduction. Le désir, orienté par la consommation et l'identification aux objets, montre comment l'économie libidinale s'entremêle avec l'économie politique. Ainsi, le capitalisme organise non seulement la production matérielle, mais aussi la vie psychique. En conclusion, Tomšič propose qu'une critique du capitalisme doit tenir compte de son anti-socialité structurelle et ne pas se limiter à une dénonciation morale. Reprendre le dialogue entre Marx et Freud permet de comprendre comment le capital fabrique des sujets fragmentés et des communautés affaiblies, condition nécessaire pour penser des alternatives qui reconstruisent le social au-delà de la logique marchande.

Mots-clés : Capitalisme, Anti-socialité, Marx, Freud, Plus-value, Inconscient

A ANTISOCIALIDADE DO CAPITALISMO: ALGUMAS REFLEXÕES PRELIMINARES

Resumo

O texto *La antisocialidad del capitalismo: algunas reflexiones preliminares*

(A antisocialidade do capitalismo: algumas reflexões preliminares), de

Samo Tomšič, examina a validade de Marx e Freud para compreender a dinâmica antissocial do capitalismo contemporâneo. Embora frequentemente considerados autores ligados a contextos históricos específicos — a crítica à economia política em Marx e a crise da família burguesa em Freud —, seus métodos permitem revelar mecanismos que excedem essas circunstâncias e continuam úteis em tempos de crise. Ambos mostram como, por trás das formas visíveis da realidade econômica e subjetiva, se escondem antagonismos estruturais que marcam a vida social. Em Marx, o conceito de mais-valia revela a lógica de exploração que sustenta o capitalismo e sua tendência compulsiva a produzir excedente. Em Freud, a teoria do inconsciente expõe a não coincidência do sujeito consigo mesmo e a dimensão conflituosa que atravessa suas relações. Tomšič destaca a convergência entre ambas as perspectivas: tanto a mais-valia quanto o inconsciente evidenciam que a sociedade e o sujeito se estruturam a partir de uma falta e de um excesso irredutíveis.

A partir dessa leitura, o capitalismo aparece como uma máquina antissocial, pois mina os laços comunitários ao reduzi-los a intercâmbios mer-

cantis e à lógica do lucro. O sujeito capitalista se apresenta, assim, isolado e moldado por um desejo capturado pelo mercado. A afinidade com a pulsão de morte freudiana acentua essa visão: a dinâmica do capital é autodestrutiva, consome a vida da qual depende e degrada tanto os vínculos sociais quanto as condições materiais de existência. O texto ressalta, além disso, que o inconsciente não está à margem do capital, mas participa de sua reprodução. O desejo, orientado pelo consumo e pela identificação com os objetos, mostra como a economia libidinal se entrelaça com a economia política. Dessa forma, o capitalismo não organiza apenas a produção material, mas também a vida psíquica. Em conclusão, Tomšič propõe que uma crítica ao capitalismo deve atender à sua antissocialidade estrutural e não se limitar à denúncia moral. Recuperar o diálogo entre Marx e Freud permite compreender como o capital fabrica sujeitos fragmentados e comunidades enfraquecidas, condição necessária para pensar alternativas que reconstruam o social além da lógica mercantil.

Palavras-chave: Capitalismo, Antissocialidade, Marx, Freud, Mais-valia, Inconsciente

Marx, Freud y lo antisocial

El trabajo y los métodos de Marx y Freud han sido repetidamente declarados obsoletos, no científicos o restringidos únicamente al contexto geográfico, histórico e ideológico en el que surgieron. En el caso de Marx, la revolución industrial del siglo XIX, la confrontación crítica con el liberalismo económico temprano y la economía política clásica. En el caso de Freud, la crisis de la familia burguesa y el patriarcado en la Europa de principios del siglo XX. Aunque ciertamente permanecieron incrustados en el espíritu de su tiempo y, en cierta medida, reprodujeron ciertos prejuicios sociales, Marx y Freud lograron desarrollar métodos y un conjunto de conceptos fundamentales que les permitieron vislumbrar detrás del “velo fenomenológico”, cuestionando cómo la realidad económica, social y subjetiva aparece ante el aparato sensorial e intelectual del observador humano consciente. Es este desplazamiento el que, tanto en contextos críticos como clínicos, produjo un “excedente” que trasciende sus circunstancias históricas y, lo más importante, reafirma la actualidad continua de ambos pensadores, precisamente en el momento de crisis sociales intensificadas. En tiempos tan críticos, el trabajo de Marx y Freud demuestra así su irreductibilidad a sus estrechos marcos históricos, así como a algún tipo de “patrimonio cultural” de la teoría. A través de un encuentro con los desarrollos llenos de crisis en el presente, sus obras reinventan sus potenciales emancipatorios, al mismo tiempo que demuestra que ambos continúan causando un cierto malestar —el *Unbehagen*⁴ freudiano— ya que nos confrontan repetidamente con un aspecto problemático de nuestra realidad social que preferiríamos eliminar de la imagen, ignorar y, de hecho, reprimir —a saber, la agresividad, hostilidad y crueldad inherentes al modo de producción capitalista—. ⁵

4 El término *Unbehagen* se refiere al malestar o incomodidad inherente en la experiencia humana, según Freud, especialmente en relación con la represión de deseos en la vida en sociedad. (N. del trad.)

5 Ya una mirada superficial a sus trabajos muestra que la crisis es, de hecho, un objeto de investigación significativo en Marx y Freud. O quizás, más generalmente, lo que les interesa sobre todo es la naturaleza frágil e inestable de los lazos sociales, así como sus efectos destructivos en el sujeto humano y en la sociedad en su conjunto.

Que Marx vuelva a ser tomado en serio en tiempos de crisis económica no debería sorprender a nadie. En el ámbito económico, una crisis viene acompañada de la vacilación de opiniones, creencias, fantasías y prejuicios que mantienen unido el campo económico —tanto la disciplina que trata los procesos económicos, o lo que los marxistas ortodoxos llamarían la “ciencia del valor”, como los procesos sociales de extracción, producción, circulación, consumo y financiarización—. Cuando Marx tituló su proyecto maduro “crítica de la economía política”, indicó que el objeto de su investigación no es otro que el punto ciego —la *bévue*, lo pasado por alto, para usar un término agudo de Louis Althusser (2004, p. 24)— de la economía política. Este aspecto, a menudo pasado por alto, se relaciona directamente con la fuente del plusvalor —específicamente, el vínculo necesario entre la explotación del trabajo y la extracción de beneficios—, asimismo, se refiere a la impureza del conocimiento económico, en la medida en que este se encuentra siempre atravesado por un elemento que, en rigor, merece ser denominado superstición. La última, ciertamente, comprende la ya bien conocida operación del fetichismo de la mercancía, que concibe el valor como una cualidad sustancial de las mercancías en lugar de una relación social explotadora, pero también, y más importante aún, la falsa convicción de que la riqueza pre-acumulada es una fuente de virtudes y acciones sociales —en otras palabras, que el valor económico está en directa continuidad con el valor ético o moral y, por lo tanto, es inherentemente capaz de reproducir la sociabilidad—. Contrario a la creencia político-económica, en la racionalidad inherente de los sujetos económicos, la calculabilidad de sus intereses “privados”, el supuesto carácter autorregulador y autocorrector de los mercados, y la presunta tendencia inherente de los ricos —capitalistas, monopolios y corporaciones— a reinvertir su riqueza y beneficios en beneficio de la sociedad, Marx demostró de manera más rigurosa que la violencia, la agresividad y el carácter de crisis del capitalismo no deben tomarse como una desviación de alguna sociabilidad capitalista normativa, corrompida por la codicia individual, estatal o corporativa. Por el contrario, son una consecuencia lógica de la organización de la producción del capitalismo en torno al valor de uso. El capitalismo es un desequilibrio organizado, acompañado de violencia sistémica continua y una obsesión con el aumento constante del valor, o lo que más tarde en la historia se bautizó como “crecimiento

económico". Detrás de este significativo maestro de sonido inocente, Marx nos permite vislumbrar una fuerza que, en el mejor de los casos, es indiferente y, en el peor, hostil hacia la existencia humana como ser social y, eventualmente, contra la vida como tal.

Siguiendo los desarrollos "especulativos" de Marx, la plusvalía está asociada con una fuerza específica de abstracciones económicas —valor y capital— que es abiertamente hostil a la sociabilidad y para la cual él utiliza el término "pulsión" —*Trieb*— (Marx, 1990, pp. 132-133, 150-151, 205). Característica de este impulso económico es la búsqueda de la auto-valoración ininterrumpida del valor, su desvinculación de cada dimensión que podría describirse como social. En lugar de que el superávit de valor se reinvierta para mejorar las condiciones de la vida social, todas las actividades humanas deben imponer la auto-valoración del valor y contribuir a su extracción continua. En la lógica del capital, Marx detecta así una indiferencia activa de los procesos y mecanismos económicos hacia la reproducción de la vida. La única vida que importa es la vida de las abstracciones económicas. El capital es, por lo tanto, inherentemente antisocial en el sentido de que, al esforzarse activamente por destruir cuerpos vivos, cortar los lazos sociales y desestabilizar los sistemas ambientales, en última instancia socava tanto las condiciones ontológicas —planetarias—, epistemológicas —conocimiento— como políticas —trabajo— de la sociabilidad.

Aunque difícilmente podría parecer más ajeno a este marco económico, el trabajo de Freud se desarrolló en una dirección sorprendentemente similar. Cada vez más se enfrentaba a la inestabilidad sistémica, la agresividad y la violencia, así como a una indiferencia cultural subyacente hacia el sufrimiento humano —una crueldad cultural inscrita en el aparato mental individual bajo la forma del superyó—. A pesar de su carácter especulativo y a veces abiertamente mitificador —piensa en la figura del padre primigenio obscuro—, los escritos culturales maduros de Freud abordan de manera inequívoca la cuestión clave de las tendencias contraculturales dentro de la cultura, tendencias que Freud también reunió en la noción de la pulsión (*Trieb*). Esto no se hizo de manera sencilla, ya que Freud propuso varios nombres para señalar esta problemática dimensión antisocial del impulso: el controvertido impulso de muerte y el impulso de agre-

sividad, algo menos prominente, pero no menos crucial. Se trata de dos manifestaciones de una misma fuerza violenta que Freud asocia, de forma bastante explícita, tanto con instituciones culturales — como la religión y la moral —, como con la economía social. Vale la pena recordar que la pulsión de muerte representa la violencia dirigida hacia adentro, hacia la psique humana —el ejemplo freudiano clásico es el masoquismo moral y sexual—, mientras que la pulsión de agresividad representa la violencia externalizada, cuya manifestación última es la guerra, pero que también comprende las diversas formas de violencia económica, incluyendo la colonial y la ambiental.⁶ Para Freud, el impulso también está asociado con un objeto excedente llamado *Lustgewinn*⁷, rendimiento en placer, una noción que Lacan eventualmente tradujo como goce excedente, en referencia explícita a la categoría económica de plusvalía. ¿Implica esto que el disfrute es inherentemente antisocial? Ni Freud ni Lacan indicaron esta conclusión, ya sea explícita o implícitamente, pero sus preocupaciones críticas ciertamente sugieren que el modo capitalista de disfrute desempeña un papel crucial en el aumento general de las tendencias antisociales dentro de la sociedad. Y, además, la homología lacaniana entre el valor de uso y el goce sobrante sugiere, en última instancia, que el primero puede y quizás incluso deba ser entendido como una especie de goce sistémico.

El capital, de Marx, y el extenso compromiso de Freud con la condición cultural, como en *El malestar en la cultura*, se cruzan así en el punto de un “objeto-sobra”⁸ homólogo, así como en la indicación de un diagnóstico sorprendentemente similar, según el cual vivimos en un sistema que podría describirse como *antisocialidad organizada*, des-

6 Para el relato sistemático más reciente de las complejidades de la obra madura de Freud, *Trieblehre* (doctrina de los instintos), véase Butler (2021); Balibar (2021) y; Rose (1993).

7 El término *Lustgewinn* en Freud se refiere al placer excedente o extra que surge como resultado de un proceso psíquico o físico, generalmente relacionado con la descarga de tensiones internas o la satisfacción de un impulso (Freud, 2020). (N. del trad.).

8 Aquí se hace referencia algo residual que queda tras el proceso de explotación y opresión en la sociedad. (N. del trad.).

mantelando activamente los lazos que mantienen unidas a la sociedad y la subjetividad para extraer de ellos una sobra igualmente antisocial — plusvalía, plus-disfrute —.⁹ En marcado contraste con la suposición político-económica de la sociabilidad inherente de los mercados — o incluso de una sociedad de mercados —, Marx llama la atención sobre el carácter antisocial del capitalismo al describir la organización capitalista de la producción como “producción por la producción” o “sobreproducción”; reconociendo el impulso autosuficiente de acumulación y auto-valoración como la tendencia última del capital; e introduciendo la noción de población sobrante, que comprende la tesis de que el capitalismo transforma progresivamente a la humanidad en una forma de vida redundante.¹⁰

Nuestra crisis actual — el aumento de la violencia sexista y racista, la aparición del “capitalismo de vigilancia”, la emergencia climática, los desafíos a la autoridad científica debido a la proliferación de teorías de conspiración, noticias falsas, etc. — es, en su esencia, una crisis de lo social, o más bien, una crisis del concepto de sociedad, que ciertamente fue reforzada por las décadas de neoliberalismo — recordemos la afirmación de Margaret Thatcher, “no existe tal cosa como la sociedad” — pero que, no obstante, se remonta a los mismos orígenes históricos del capitalismo. Las contribuciones de Marx y Freud a la

9 Este desmantelamiento se expresa de manera bastante abierta en el ideal científico y económico moderno, el dominio de la naturaleza, cuyo tono agresivo difícilmente puede pasarse por alto. Encontramos este ideal formulado en René Descartes, aunque con más ambigüedad respecto al objetivo de este dominio científico y económico. No hace falta añadir, desde el punto de vista de la crítica de la economía política y del psicoanálisis, y en contra del esfuerzo moderno por el dominio cultural de la naturaleza, el sujeto humano cae del lado de los dominados.

10 Mientras que el relato de Marx sobre las tendencias económicas sugiere abiertamente que el capitalismo implica un aumento en la antisocialidad, Freud asumió una posición más general, y algunos podrían añadir, excesivamente pesimista, según la cual la cultura como tal comienza a parecer antisocial. Aun así, Freud reconoce la dimensión del trabajo cultural (*Kulturarbeit*), que comprende intentos subjetivos e intersubjetivos continuos para economizar la tensión entre las fuerzas que unen y las fuerzas que desunen lo social, Eros y el impulso de destrucción. Freud entendía el psicoanálisis como un componente de este trabajo cultural.

crítica de la antisocialidad capitalista siguen siendo cruciales porque abordan el problema tanto a nivel histórico como estructural. En las últimas décadas, se volvió cada vez más común diagnosticar el fin del neoliberalismo, la controvertida época en la que el “marchitamiento de lo social” se intensificó debido al fracaso y la autodescalificación del comunismo del siglo XX, seguido por la ruptura de la agenda universalista en la política emancipatoria. La visión del mundo neoliberal promovió una idea de libertad muy problemática, de hecho antisocial, entendida ante todo como la libertad de la esfera económica de toda restricción socioeconómica.¹¹ El Estado puede haber sido el primer objetivo neoliberal aquí, y se podría añadir que el “marchitamiento de lo social” tomó la apariencia de lo que Friedrich Engels, en otro contexto, llamó el “marchitamiento del Estado”.¹² Aun así, los economistas neoliberales han sido “consistentemente inconsistentes” en su postura hacia el Estado, por un lado, denunciando al estado de bienestar social como autoritario y exigiendo que sea reemplazado por un “Estado delgado”, mientras que, por otro lado, han impulsado un Estado autoritario que no dudaría en implementar rigurosamente las políticas desregulatorias neoliberales más agresivas y así convertirse en una fuerza principal en el “desmantelamiento de la sociedad” neoliberal¹³ (Brown, 2021). La condición socioeconómica actual no solo continúa el proceso de descomposición de lo social, sino que también cumple con el programa neoliberal de colocar a las corporaciones y las empresas de alta tecnología en la función del Estado. Si, en las décadas del neoliberalismo, la corporación sirvió como modelo para el Estado, entonces los desarrollos actuales muestran que la dis-

11 Esta estrategia neoliberal se tradujo en concebir la “libertad de expresión” en términos de libertad para ejercer violencia verbal, para difundir mentiras y desinformación, y, por lo tanto, libertad de toda responsabilidad por palabras y acciones.

12 Engels utiliza el verbo *absterben*, que, en su connotación orgánica, significa “morir” o “atrofiarse”. Que el capitalismo neoliberal provocó su propia versión del desvanecimiento del Estado ha sido argumentado por varios comentaristas, incluyendo a Alain Badiou y Slavoj Žižek.

13 Que el capitalismo es un sistema de antisocialidad organizada fue formulado honestamente en la famosa declaración de Thatcher citada anteriormente. Ella concluye este lema con algo que podemos llamar “naturalismo capitalista” o auto-naturalización capitalista, ya que Thatcher insiste en que, si no existe tal cosa como la sociedad, todo lo que realmente existe son los individuos y sus familias.

tinción entre ambos se difumina y la corporación se impone como la forma de Estado del futuro —por ejemplo, las ambiciones de Mark Zuckerberg con el Metaverso—. Aunque este curso de las cosas pueda parecer el fin del neoliberalismo, aún contiene la plena actualización de su programa antisocial y autoritario.

Economía del resentimiento

La expresión más superficial de la antisocialidad en el ámbito económico es la relación de competencia, que se impone como el paradigma del vínculo social en la organización capitalista del ser social. Desde Nietzsche, esta relación se asocia con un afecto antisocial específico, el *resentimiento*, que nuevamente resuena bien con Freud al problematizar el aumento de la agresividad en la condición cultural moderna. Al mismo tiempo, este estado afectivo lleva al núcleo mismo del afán capitalista por un “vínculo social” antisocial —por paradójico que parezca este término—, ya que señala la tensión que desintegra gradualmente a la sociedad mediante la continua confrontación de diversos grupos sociales entre sí. El *resentimiento*, por lo tanto, funciona como un afecto a través del cual la diferencia se inviste efectivamente con toxicidad. Sin embargo, contrariamente a la perspectiva de Nietzsche, el afecto en cuestión no es simplemente una reacción “patológica” o “psicológica” a la desigualdad, la lesión y la injusticia. Desde un punto de vista más estructural, el *resentimiento* es una manifestación material-corpórea de las relaciones económicas de competencia, expresando el funcionamiento compulsivo de estas relaciones en individuos y grupos sociales. Dado que el *resentimiento* impone la toxicidad de la diferencia, marca el ser social con hostilidad mutua. Si el ser social lleva la significación de “ser-con” y eventualmente de “ser-en-común,” entonces el *resentimiento* señala la subversión antisocial del ser social en “ser-en-contrá,” un modo de ser que coincide con la aspiración capitalista a la “privatización” total de lo social y de lo común, o más generalmente, una aspiración a expropiar a los sujetos políticos de sus cuerpos, sus vidas y, en última instancia, de cualquier marco que les proporcione condiciones —materiales e inmateriales— para la reproducción de la vida. Marx, con ingenio,

llevó esta problemática tendencia sistémica al punto en que indicó que, en el capitalismo, los universales políticos son subvertidos por los particulares económicos:

La esfera de circulación o intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se lleva a cabo la compra y venta de la fuerza de trabajo, es en realidad un verdadero Edén de los derechos innatos del hombre. Es el reino exclusivo de la Libertad, la Igualdad, la Propiedad y Bentham. Libertad, porque tanto el comprador como el vendedor de una mercancía, digamos de fuerza de trabajo, están determinados únicamente por su propia voluntad. Contratan como personas libres, que son iguales ante la ley. Su contrato es el resultado final en el que su voluntad conjunta encuentra una expresión legal común. Igualdad, porque cada uno entra en relación con el otro, como con un simple propietario de mercancías, y ellos intercambian equivalente por equivalente. Propiedad, porque cada uno dispone solo de lo que es suyo. Y Bentham, porque cada uno solo mira por su propio beneficio. La única fuerza que los une y los pone en relación entre sí es el egoísmo, la ganancia y el interés privado de cada uno. Cada uno se preocupa solo de sí mismo, y nadie se preocupa por los demás. Y precisamente por esa razón, ya sea de acuerdo con la armonía preestablecida de las cosas, o bajo los auspicios de una providencia omnisciente, todos trabajan juntos para su beneficio mutuo, para el bien común y en el interés común. (Marx, 1990, p. 170)

La libertad y la igualdad, estos significantes maestros de la Revolución Francesa, son distorsionados por la propiedad y Bentham, de modo que este último aparece aquí como la cúspide de la doctrina ética-política utilitarista, que explicaba todas las acciones humanas a través de la suposición de que cada individuo se esfuerza por maximizar el placer y minimizar el dolor¹⁴ (Bentham, 2008). El utilitarismo ejemplifica aún más su enfoque normativo y, por lo tanto, idealizador de la subjetividad humana en su suposición de que todos actúan de

14 Bentham describió así la utilidad como “esa propiedad en cualquier objeto, por la cual tiende a producir beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad (...) [o] a prevenir la ocurrencia de daño, dolor, mal o infelicidad a la parte cuyo interés se considera”.

acuerdo con su interés privado. Siguiendo esta línea de razonamiento, Bentham permaneció fiel a la obra de Adam Smith, a la cual alude de manera explícita la cita de Marx —“la única fuerza que los une y los pone en relación entre sí es el egoísmo, la ganancia y el interés privado de cada uno” —.

La relación entre economía y sociabilidad es, de hecho, un tema importante para la economía política clásica, y el intento de Adam Smith de abordar el problema es probablemente el más “sintomático”. En *Teoría de los sentimientos morales*, su principal tratado sobre filosofía moral, Smith pretendía demostrar que las pasiones humanas están organizadas en torno a la simpatía mutua y, por lo tanto, gobernadas por un equilibrio inherente. Su teoría de la simpatía afectiva se basa en la noción de un observador neutral que todos asumen tanto en relación con ellos mismos como con los demás. *La riqueza de las naciones*, la obra posterior y significativamente más influyente de Smith en economía política, parece hacer un desplazamiento importante al centrarse en el amor y el interés propios, un estado afectivo y una tendencia en el sujeto, que a primera vista parecen contradecir la simpatía y en su lugar reforzar la antipatía, la exclusión mutua y la competitividad. Sin embargo, aquí también, Smith repite su convicción en la capacidad del egocentrismo individual para relacionarse con otros individuos igualmente interesados, por ejemplo, en las siguientes líneas famosas:

No es de la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero de donde esperamos nuestra cena, sino de su interés propio. Nos dirigimos a ellos, no a su humanidad sino a su amor propio, y nunca les hablamos de nuestras propias necesidades sino de sus ventajas.¹⁵ (Smith, 1996, p. 46).

Aquí, entonces, Smith reformula su suposición anterior de la simpatía afectiva en términos de seducción económica mutua, que postu-

15 Véase también McGowan (2016). McGowan se involucra extensamente con el llamado “Problema de Adam Smith” resultante de las incompatibilidades entre *La teoría de los sentimientos morales* y *La riqueza de las naciones*; véase, nuevamente, McGowan, en las páginas 128-132.

la la exacta relacionalidad y simetría (*quid pro quo*) no problemáticas que Marx denuncia como mera apariencia, ocultando el hecho de que detrás del intercambio económico libre e igualitario están la coerción y la desigualdad. Después de todo, estamos hablando del encuentro entre el poseedor de los medios de producción y el poseedor de nada más que su fuerza de trabajo, de ahí los desposeídos. Para Smith, sin embargo, uno puede avanzar sus propios beneficios acentuando las ventajas del otro, y así ambas partes pueden reclamar una participación justa en las ganancias. Y para repetir, es la seducción mutua la que simultáneamente afirma y doma la relación económica de competencia, que impulsa la dinámica del mercado, y las desigualdades económicas, que evidentemente no pueden ser eliminadas de las relaciones de intercambio.

En un nivel más especulativo, sin embargo, el espectador neutral o imparcial encuentra su expresión reelaborada y más abstracta en la famosa “mano invisible”. Es esta fuerza abstracta la que organiza la vida afectiva y social de los individuos interesados en sí mismos de una manera social en lugar de antisocial, permitiendo así que surja un orden moral y socioeconómico superior. Es bastante significativo que Smith use con más frecuencia la noción de Providencia, que utiliza sinónimamente con la mano invisible, pero que, debido a sus connotaciones teológicas, la expresión representa, no obstante, un escándalo epistemológico para lo que sería una ciencia económica rigurosa. No es de extrañar que la “mano invisible” gozara de popularidad entre los economistas liberales y neoliberales, mientras que su reverso teológico fue activamente reprimido. La Providencia, entonces, en última instancia, dirige las acciones del individuo de tal manera que su búsqueda “implacable” del interés privado fomenta y promueve casi sin querer el bien de la sociedad. Uno podría casi decir que la Providencia “positivamente” conspira contra cualquier búsqueda rigurosa del interés privado, sabotajeando este último desde dentro. De manera bastante reveladora, en la *Teoría de los sentimientos morales*, la mano invisible aparece donde Smith plantea la cuestión de qué motiva a los ricos hacia una distribución justa de la riqueza:

Los ricos solo seleccionan del montón lo más precioso y agradable.
Consumen poco más que los pobres, y a pesar de su egoísmo y

rapacidad naturales, aunque solo busquen su propia conveniencia, aunque el único fin que proponen de los trabajos de todos los miles a quienes emplean sea la gratificación de sus propios deseos vanos e insaciables, dividen con los pobres el producto de todas sus mejoras. Son guiados por una mano invisible para hacer casi la misma distribución de los bienes necesarios para la vida, que se habría hecho si la tierra se hubiera dividido en partes iguales entre todos sus habitantes, y así, sin pretenderlo, sin saberlo, avanzan el interés de la sociedad y proporcionan medios para la multiplicación de la especie. (Smith, 1997, p. 32).

Esta hipótesis sigue resonando en el discurso neoliberal sobre la “economía de goteo”¹⁶ y en el mito económico neoliberal de que las reducciones fiscales para los ricos —“creadores de empleo” — estimularán cuasi automáticamente las inversiones, que, tarde o temprano, beneficiar a todos los miembros de la sociedad.¹⁷ Según esta línea de razonamiento, uno podría pensar que los ricos son sociales en contra de su voluntad, casi compulsivamente —no pueden evitarlo—. Sin embargo, este no es el verdadero punto de Smith, ya que, para él, la socialidad surge espontáneamente del juego competitivo de múltiples intereses. No hay rastro de acción compulsiva en esta aparición, ninguna negatividad que divida, aleje o antagonice a los ricos, y la mano invisible o la Providencia representan la benevolente sincronización “inconsciente” de los intereses privados. Desde este punto de vista, la competencia interesada en el mercado libre idealmente no fomenta el *resentimiento*, sino que, por el contrario, genera una armonía de orden superior.¹⁸

16 Teoría económica que sugiere que los beneficios otorgados a las personas y empresas con mayores ingresos, como recortes de impuestos o incentivos fiscales, eventualmente “se filtrarán” hacia los niveles económicos más bajos de la sociedad. Véase Roberts (2023). (N. del trad.).

17 Se podría repetir irónicamente aquí, ¿qué “sociedad”? Liz Truss, la primera ministra británica de corta duración de septiembre a octubre de 2022 insistió sin ningún tipo de vergüenza en que su prioridad política no sería reducir las desigualdades, sino fomentar el crecimiento económico (declaraciones publicadas en *The Guardian*, 4 de septiembre de 2022), reafirmando que los conservadores aún fomentan la incredulidad en la existencia de la sociedad.

18 En el terreno económico, la formación de monopolios va en contra de esta suposición de armonía, algo de lo que Smith sin duda era consciente.

Sin embargo, la proliferación del *resentimiento* en la esfera social y económica desafía seriamente la concepción “homeostática smithiana”¹⁹ del mercado capitalista y los lazos sociales. El aumento del *resentimiento* señala la perpetuación de la injusticia y el sufrimiento, impuesta por las mismas relaciones de competencia que constituyen el “hábitat natural” de la Providencia. Además, y como nos enseñó la crítica de Nietzsche al *resentimiento*, el *resentimiento* no es simplemente una expresión afectiva de la injusticia, sino una reubicación de la causa del sufrimiento, proporcionando al sujeto una satisfacción sustituta. En otras palabras, el *resentimiento* logra fusionar la injusticia social y el disfrute subjetivo. Como suele ser el caso, dada su rigurosa filología, Nietzsche fundamenta su argumento en la etimología: el *resentimiento* proviene del latín *re-sentire* (re-sentir), donde el vínculo entre afecto y repetición es crucial. El principal logro de la repetición es la internalización de una herida externa, que lenta pero seguramente desacopla el afecto de la herida real. Aquí, también podemos alejarnos de Nietzsche, ya que el *resentimiento* no se trata necesariamente de la memoria y la impotencia para olvidar, como Nietzsche ocasionalmente insistía, sino de olvidar la causa real del sufrimiento, o para decirlo con Marx, de mistificar las causas estructurales de la miseria personal y social.

Una vez que la injusticia se desacopla de su causa real puede convertirse en parte, en una economía libidinal, en la que el *resentimiento* señala la extracción de placer del sufrimiento. El *resentimiento*, por lo tanto, repito, ofrece al sujeto una “otra satisfacción” y señala que se ha organizado una economía libidinal explotadora sobre el fondo de las causas estructurales del sufrimiento oscurecidas. El reverso —y por lo tanto la verdad oculta— del *resentimiento* es el *Lustgewinn*, el placer como un producto excedente, resultante de soportar el sufrimiento y la injusticia.²⁰ Esto significa también que necesitamos reconocer en

19 El autor critica la creencia de Smith, según la cual el mercado capitalista tiende a regular naturalmente la economía y las relaciones sociales para mantener un equilibrio, argumentando que el *resentimiento* social es una prueba de que esta visión idealizada de Smith no se cumple en la práctica. (N. del trad.).

20 Por supuesto, esta “economía libidinal de resentimiento” requiere un chivo expiatorio, en el cual los sujetos del resentimiento reconocen falsamente la causa de

el *resentimiento* una modalidad de lo que Freud, en su discusión sobre la resistencia del analizante al psicoanálisis, llama “huida hacia la enfermedad” (*Flucht in die Krankheit*) y “ganancia de la enfermedad” (*Krankheitsgewinn*), que, gracias al “olvido” —represión—, impide que el sujeto trabaje las causas estructurales de su sufrimiento (Freud, 1993). Ambos fenómenos clínicos, para Freud, ejemplifican y radicalizan la resistencia inconsciente, lo que significa que representan la resiliencia de la estructura problemática en la que está inmerso el sujeto. En el *resentimiento*, podemos observar así un afecto sistémico, en la intersección de lo subjetivo y lo estructural, que representa la expresión material de la resistencia sistémica en el sujeto, impidiéndoles aflojar y eventualmente transformar la problemática economía antisocial.²¹

El *resentimiento* no es simplemente un estado afectivo, presente en todos los sistemas sociales injustos, sino el afecto sistémico clave del capitalismo, que refleja el hecho de que el sujeto del capitalismo ya está atrapado en la posición de impotencia. Reitero, un gran problema con el *resentimiento* es que mistifica activamente las causas reales de la miseria social, difuminando así la visión de las relaciones estructurales de explotación y alimentando etiologías falsas del sufrimiento. Mirando hacia atrás en la historia de los enfrentamientos filosóficos con la explosión del *resentimiento* en la modernidad, Michael Ure distingue tres formas de resentimiento: moral, sociopolítico y ontológico²² (Ure, 20015). Aunque el resentimiento sociopolítico es relacional —dirigido hacia los demás, reacción a su actitud injusta o indiferente hacia nosotros—, corre continuamente el riesgo de repetir los errores del resentimiento ontológico, que se basa en una problematización sustancial o esencial del propio sufrimiento y organiza toda una cosmovisión en torno a esta operación. La interacción entre el *resentimiento* moral y

su sufrimiento.

21 Según Freud, algo similar ocurre en la melancolía, donde la pérdida real ha sido olvidada, y el sujeto es consumido o tomado como rehén por el objeto perdido. No obstante, la repetición inconsciente forma un modo de recordar y afecta una manifestación corporal de esta repetición. Véase Freud (1992).

22 En mi discusión sobre el resentimiento, me baso en los desarrollos históricos y teóricos sistemáticos de Ure.

sociopolítico, por un lado, y el ontológico, por otro, contiene un bucle específico, que explica la primacía del *resentimiento* ontológico y, al mismo tiempo, su derivación del marco sociopolítico. La primacía del *resentimiento* ontológico se constituye retroactivamente: derivado de una situación sociopolítica injusta, como la desigualdad económica, el *resentimiento* se postula como un afecto existencial, que trasciende las circunstancias históricas e impone un filtro afectivo o emocional, a través del cual un individuo o un grupo social “contempla” la realidad.²³ En cualquier caso, la eficacia del *resentimiento* radica en su capacidad para proporcionar una satisfacción sustitutiva eficiente de aquello de lo que el sujeto del *resentimiento* está —presumiblemente— privado. Esta satisfacción sustitutiva está fuertemente marcada por la agresividad, que se dirige tanto hacia adentro como hacia afuera, contra el mundo interior y el exterior, contra el sujeto y el vínculo social, lo que equivale a la expansión e intensificación del nihilismo, como Nietzsche ya diagnosticó correctamente (2003). Por lo tanto, se podría repetir el comentario ocasional de Lacan sobre los celos y decir que el *resentimiento* es siempre la reacción afectiva equivocada ante la injusticia y la privación, ya que proyecta y, por lo tanto, desplaza su causa en el otro, el prójimo (2000).

Aquí es donde la teoría homeostática de los sentimientos morales y económicos de Smith encuentra su límite. Smith asume una armonía, que da testimonio de la posibilidad de que los sujetos se identifiquen entre sí a través de sus sentimientos, o que se pongan en el lugar del otro, convirtiéndose así de facto en ajenos a su propio interés. La vida afectiva se caracteriza, por tanto, supuestamente por un *pathos*²⁴ común, un sufrimiento compartido, incluso si esta partici-

23 Así es también como el *resentimiento* se organiza en una economía libidinal, por ejemplo, cuando la prohibición del disfrute se convierte en una fuente distinta de disfrute sobrante. Para Lacan (2000; 2012), renunciar al goce era el principal imperativo social del capitalismo. Para una discusión más extensa sobre el vínculo entre la renuncia al disfrute y el resentimiento, consulte a Tomšič (2023).

24 *Pathos* del griego πάθος (*pathos*), que significa “sentimiento”, “emoción”, “sufrimiento” o “pasión”. En este caso hace referencia a las emociones o estados anímicos que afectan profundamente a las personas y que pueden generar una respuesta emocional fuerte. (N. del trad.).

pación es indirecta, como en el caso de los ricos, que no podrían estar más alejados de las amenazas existenciales de la pobreza, el racismo, la guerra y otras formas de violencia. Ser afectado por el dolor y la injusticia experimentados por otros siempre implica que se convierten en objetos de pensamiento. En el *resentimiento*, sin embargo, se forma una comunidad al imponer una hostilidad compartida, de hecho, una sociabilidad antisocial, en la que los lazos afectivos están condicionados por la continua fabricación de chivos expiatorios, personificando y, por lo tanto, mistificando las causas de la miseria existencial, económica y social. Esto implica que el campo de los afectos debe estar en un desequilibrio perpetuo y los lazos empáticos se desmantelan continuamente. Podemos señalar de pasada que la suposición de la empatía afectiva no debe confundirse con el vínculo social arraigado en la solidaridad. Mientras que la empatía supone que la vida afectiva de distintos sujetos políticos puede alcanzar el punto de equilibrio —entendido como una relación social sin tensión y contradicción—, la solidaridad implica exactamente lo contrario. Porque no existe tal cosa como la simpatía afectiva, la solidaridad debe imponerse como una respuesta afectiva al tóxico nexo capitalista de competencia y *resentimiento*. Además, mientras que el liberalismo económico presupone una subjetividad no alienada, anclada en el interés privado —individualidad—, la solidaridad demuestra que el sujeto humano está constitutivamente alienado y descentralizado —de hecho, un “animal político”, donde lo político significa tanto como lo relacional—. El sujeto está constitutivamente relacionado, con los demás y consigo mismo.

El liberalismo solo puede postular un carácter social del capitalismo con la condición de que asuma una base metafísica de la sociabilidad —una figura del “Otro del Otro”, para decirlo con Lacan (2000)—. Aquí es donde entra la superstición económica inaugurada por Adam Smith y reforzada por la revolución antisocial neoliberal. La creencia de que la mano invisible del mercado regulará la avaricia económica y llevará a una justa redistribución de la riqueza ejemplifica este redoblamiento en el Otro. El mercado ya representa la concepción económica del gran Otro, el registro de las relaciones económicas. Smith no se molestó en mistificar las raíces religiosas de la ciencia económica moderna; sin embargo, su noción de Providencia y de la

mano invisible marcan una heterogeneidad en la dinámica y el desequilibrio del mercado, ya que operan como un principio ordenado y estabilizador en el caótico campo de la competencia y el *resentimiento* (Smith, 1996). Solo cuando el mercado se complementa con la hipótesis de la Providencia puede convertirse en un “orden normativo” capaz de autorregularse y dotado de un comportamiento racional. La Providencia revela la creencia de Smith en la existencia de una Ley económica, purificada de todo exceso, obscenidad y violencia (Smith, 1996). La perversión de las leyes económicas es entonces siempre externa y ocurre cuando la esfera económica está sujeta exclusivamente a intereses privados, o cuando el interés privado prevalece sobre el interés público, como en el caso de la formación de monopolios. Al final, Smith intuyó que los monopolios necesariamente entran en competencia con el Estado y se imponen como una figura alternativa de soberanía (1996).

Junto a lo moral, lo sociopolítico y lo ontológico, el *resentimiento* requiere una lectura estructural, ya que representa un afecto que desempeña un papel clave en el sostenimiento de la reproducción de las relaciones capitalistas y los mecanismos de explotación. Max Scheler (1993), indicó tal lectura estructural, asociando explícitamente el *resentimiento* con la lógica de la competencia y los procesos de valoración —específicamente con el relato de Marx sobre la circulación dinero-mercancía-dinero—. ²⁵ Al hacerlo, Scheler llamó la atención sobre la toxicidad sistémica y rechazó las especulaciones de Nietzsche sobre el vínculo entre el *resentimiento* y la tradición judeocristiana. En la interpretación de Scheler, el *resentimiento* es un estado afectivo completamente moderno, resultado de la ruptura provocada por la expansión progresiva de las relaciones capitalistas de producción en todas las esferas de la existencia social y subjetiva. En el núcleo de esta ruptura se encuentra la discrepancia entre el universalismo político —libertad e igualdad— y el universalismo económico —mercantilización y valorización— que Marx aborda igualmente en su discusión del cuarteto político-económico —libertad, igualdad, propiedad

25 La percepción de Scheler sobre la función económica del resentimiento ha sido recientemente re acentuada y vinculada con nuestro capitalismo de vigilancia contemporáneo por Vogl (2023).

y Bentham—. En el escenario de Nietzsche, a su vez, el *resentimiento* se presenta bajo la apariencia de una envidia radical, los sujetos del *resentimiento* creyendo falsamente que el otro les priva de su disfrute, felicidad y vida sin carencias —por lo tanto, sin negatividad—. Entendido de esta manera, el *resentimiento* necesariamente economiza la interacción entre la carencia y el excedente, una asimetría que encontramos en el núcleo del impulso capitalista de acumulación y autovaloración. El impulso del capital, como insistió Marx, representa la demanda insaciable de plusvalía, pero esto implica que está internamente marcado por una persistente falta de valor (Marx, 1990). Debido a este interminable condicionamiento de carencia y exceso, que lo hace esforzarse por obtener cada vez más valor, se podría decir que la lógica del capital también se reduce a la envidia y el odio radicales —en resumen, el capital es *resentido*—. Quizás nada refleja mejor este *resentimiento* sistémico que el prejuicio económico de que la pobreza es un signo de pereza, un prejuicio que oculta el constante empuje sistémico hacia la expropiación radical.

El neoliberalismo elevó este prejuicio económico a niveles sin precedentes. El economista austriaco y uno de los padres espirituales clave del neoliberalismo, Friedrich Hayek, es conocido por fundar su doctrina económica en una fuerte combinación de mercado y moral, que, al igual que en el caso de Smith, se supone que evolucionan espontáneamente. Sin embargo, el espontaneísmo neoliberal modifica de manera importante el orden smithiano. Mientras que, en Smith, la Providencia aún funcionaba como una fuerza, que presumiblemente motiva a los ricos a la acción social, y la moralidad así respalda la esfera económica, el neoliberalismo invirtió el marco. Ahora, ya no es la mano invisible reguladora la que guía las acciones del sujeto económico, sino la codicia individual y sistémica. En Smith, la Providencia desempeñó así la función de una garantía ontológica y ética del interés común, una especie de bondad inherente del mercado. No existe tal cosa en la reestructuración neoliberal del liberalismo económico clásico, aunque la noción smithiana de la mano invisible continuó resurgiendo en los debates económicos que marcaron las décadas de 1990 y 2000, aunque como un signifiante con escasa eficacia ideológica restante. Con la ingeniería social neoliberal, desde los Estados Unidos pasando por el Reino Unido hasta Chile, la mano invisible

benevolente fue reemplazada por un puño mucho más visible, que tiene como objetivo dismantelar lo social y, en consecuencia, viene acompañado de un odio manifiesto hacia la socialidad. La justicia social se entiende, a partir de ahora, como una restricción compulsiva, mientras que la avaricia se declara buena, y sin la suposición de la Providencia, la espontaneidad del mercado finalmente pierde su fundamento fantasmático, revelándose como lo que siempre fue, una superstición peligrosa, que funciona como una clave de mistificación del carácter anticapitalista y antisocial de la crisis.

En el núcleo de este desplazamiento neoliberal desde la suposición de Smith de un “Otro del Otro” regulador que garantiza la aparición de la socialidad a partir del mercado libre hasta el codicioso Otro de la antisocialidad neoliberal está la convicción de que la sociedad funciona para restringir el crecimiento económico continuo, esta expresión presumiblemente paradigmática de la libertad de mercado. La libertad, de hecho, desempeñó un papel clave en el desatamiento neoliberal de las tendencias antisociales del capital, persiguiendo el ideal de la “libertad absoluta”, desentendida de otros universales políticos, como la igualdad y la solidaridad. En el destacado lema de la Revolución francesa, la libertad aún forma un “nudo borromeo”²⁶ con estos dos universales, que desempeñan el doble papel de restricciones y condiciones de la libertad. Sin embargo, como sugirió Marx, el liberalismo económico ya perseguía una clausura de la solidaridad y la reemplazaba con “propiedad y Bentham”, donde la universalidad económica –valor económico– y la particularidad –interés privado– convierten la igualdad en mera apariencia y desacoplan la libertad de toda subjetividad política, delegándola en su lugar al mercado. La enumeración de Marx de las categorías políticas del liberalismo económico explica por qué un vínculo social fundamentado en este *quadrivium* ideológico necesariamente viene acompañado de *resentimiento*, lo cual refleja la predominancia de los impulsos agre-

26 El autor hace referencia a un tipo de nudo en el que tres elementos están tan entrelazados que, si uno se deshace, los otros dos también se deshacen. En este contexto, se usa para mostrar que la *libertad*, la *igualdad* y la *fraternidad* están tan conectadas que no pueden existir una sin las otras. Son inseparables y dependen mutuamente. (N. del trad.).

sivos en la construcción de las relaciones e interacciones sociales. En contraste con esta hostilidad social subyacente, articular la libertad y la igualdad a través de la solidaridad propone una posible traducción de lo que Freud entendía continuamente como Eros, la fuerza que forma uniones, vínculos y relaciones (Freud, 1992). En el nivel de la solidaridad, encontramos la diferencia afirmada, mientras que en el *resentimiento* la diferencia solo puede ser encontrada con animosidad. Eso hace que el *resentimiento* sea perfectamente compatible con los “lazos fraternales”, que a primera vista pueden parecer basados en la solidaridad entre los miembros de una fraternidad, una solidaridad exclusiva, en lugar de inclusiva, que sin embargo sigue la lógica de la competencia. Una fraternidad solo puede mantenerse unida bajo la condición de que se fabriquen continuamente figuras imaginarias de otros amenazantes, pero, como ya enfatizó Nietzsche, una vez que un sujeto o un grupo se organiza a través del *resentimiento*, este último siempre se dirige tanto hacia afuera como hacia adentro, no solo hacia estos otros supuestamente amenazantes, sino también hacia los miembros de mi propio grupo y, en última instancia, hacia mí mismo. Esta tendencia está directamente vinculada con la comprensión de la libertad absoluta como libertad de restricciones, lo que sugiere que la libertad del otro siempre me priva de mi propia libertad y, además, que la mera existencia de la diferencia es una amenaza absoluta para mi propio ser.

En su reciente libro *En las ruinas del neoliberalismo*, Wendy Brown (2021) abordó el vínculo íntimo entre la imposición de la libertad absoluta y el aumento de la agresividad sistémica, desglosando los principales logros del neoliberalismo en tres imperativos, que son muy compatibles con la crítica freudo-lacaniana del goce sistémico: “la sociedad debe ser desmantelada”, “la política debe ser destronada” y “lo personal debe ser extendido”.²⁷ El primer imperativo cuestiona abiertamente la lectura de Foucault sobre el liberalismo y el neoliberalismo, según la cual el imperativo de la organización moderna de la vida social —como se determina en el concepto foucaultiano de biopolítica— se reduce a “la sociedad debe ser defendida” (Foucault,

27 Veá, nuevamente, a Brown, particularmente sobre el resentimiento (2021), donde el argumento se vuelve hacia Marcuse.

2000). En cambio, estamos tratando con una negación fundamental de la primacía del ser social sobre el ser individual. El segundo imperativo implica que el ámbito de la política debe ser completamente subvertido y secuestrado por la esfera económica, extendiendo las relaciones de competencia, la desregulación económica y el imperativo de la producción de excedentes inútiles a todas las esferas de la existencia social y subjetiva. Con este movimiento, el Estado se “adelgaza” a la única función de salvaguardar la subversión antisocial de la vida política. Finalmente, mientras que la formulación de Brown sobre el tercer logro sugiere que lo privado o lo personal opera como una exclusión de lo común, colectivo o público, debemos entender en lo “privado” precisamente lo que Marx aborda bajo el impulso estructural del capital, en lugar de una simple predominancia del egoísmo personal sobre el interés público —este último asunto ya preocupaba a Adam Smith, quien, a diferencia de Marx, se mantuvo restringido a la esfera “psicológica” o apariencia de lo “personal”—. La privatización de la política se manifiesta efectivamente como la expropiación de los seres humanos de su sociabilidad como tal, y la entronización del capital como el sujeto de la política²⁸ (Marx, 1990, p. 151). Al lograr la subversión de la relación entre lo político y lo económico, la ortodoxia neoliberal no solo exige que lo económico esté exento de gestión, transformación, revisión o control colectivo, sino que la doxa económica también insiste en que solo al desatar las tendencias antisociales del sistema socioeconómico y de la vida afectiva podemos garantizar el “crecimiento económico continuo” —que es, en esencia, crecimiento por el mero hecho de crecer, y por lo tanto desvinculado de cualquier valor social o utilidad—. La auto-valoración del capital finalmente se convierte en la única actividad “legítima” en la esfera socioeconómica.²⁹

28 Es decir, el “sujeto automático” que Marx sitúa en el nivel del capital ficticio (financiero).

29 La tendencia a entronizar al capital como el único sujeto de la política va acompañada de otro aspecto problemático de la imposición capitalista de la antisocialidad, que aquí puede ser simplemente indicado: a saber, la producción de sujetos sociales abyectos que Marx abordó a través del concepto de población excedente. Con esa población excluida de las relaciones capitalistas de producción, se convierte en la personificación social definitiva del destino de la subjetividad política

De Betham a Sade

El comentario de Marx sobre el entrelazamiento de los universales políticos con los particulares económicos aún apunta al paradigma de equilibrio del liberalismo económico del siglo XIX y su teoría de las pasiones políticas. Aunque el nombre “Bentham” abarca fenómenos antisociales básicos como el interés privado y el amor propio, aún incluye la hipótesis ingenua pero regulativa de que la dinámica de las relaciones económicas puede formar un sistema estable y es, por lo tanto, inherentemente capaz de socialidad. Toda la obra de Marx demuestra incansablemente que la verdad de la “libertad, igualdad, propiedad y Bentham” es la coacción —de las relaciones económicas, que gobiernan nuestra vida social y subjetiva—, la desigualdad —que surge de la asimetría entre capital y trabajo— y la expropiación (reflejada, entre otros, en el acto del intercambio económico, donde la venta de la fuerza de trabajo implica en última instancia ser expropiado de su cuerpo y su vida). Ahora, ¿qué nombre propio podría reflejar mejor este nexo entre la compulsión, la desigualdad y la explotación, así como su inserción en la producción de excedentes? La obra de Lacan ofrece una respuesta implícita a esta pregunta: el Marqués de Sade.

La obra de Sade gira en torno a una característica que Lacan llama de manera algo enigmática el “derecho al goce”. Según las lecturas establecidas, este derecho revela la verdad reprimida de la fundamentación de la moralidad de Kant en el imperativo categórico, una peculiar forma de “masoquismo moral” que resulta directamente de la idea de que el ámbito de la moralidad debe estar exento de toda motivación “patológica” —personal, individual o psicológica—. Sin embargo, la literatura de Sade, y específicamente el vínculo entre el disfrute y la violencia —por lo tanto, nuevamente, la expropiación—

bajo el capitalismo y del hecho de que el desvanecimiento de lo social también implica un desvanecimiento de la humanidad. Como Clyde W. Barrow (2020) argumentó recientemente, al hablar de la población sobrante, la obra madura de Marx confronta directamente una dimensión distópica subyacente del capitalismo, intuyendo que la globalización de las relaciones capitalistas de producción equivale a una progresiva lumpenproletarización de la humanidad, lo que plantea “obstáculos insuperables para una teoría de la agencia revolucionaria”.

que Sade continuamente coloca en primer plano, nos permite arrojar una luz crítica sobre el utilitarismo también. Solo necesitamos recordar la “máxima ética” que Lacan fórmula para la reivindicación sadiana del derecho al goce: “Tengo el derecho de disfrutar de tu cuerpo”, cualquiera puede decirme, “y ejerceré este derecho sin ningún límite a la caprichosidad de las exigencias que desee satisfacer con tu cuerpo” (Lacan, 2003). La forma en que se formula esta máxima implica directamente el vínculo entre disfrute y expropiación, una asimetría radical, que sugiere que, en última instancia, la condición de perseguir mi derecho a disfrutar más rigurosamente implica destruir al otro. Este punto resuena particularmente bien con las posteriores observaciones de Lacan sobre los límites del utilitarismo:

Una palabra aquí para arrojar luz sobre la relación entre la ley (*droit*) y el disfrute. “Usufructo” —es una noción legal, ¿verdad?— reúne en una sola palabra... la diferencia entre utilidad y disfrute... “Usufructo” significa que puedes disfrutar de tus medios, pero no debes desperdiciarlos. Cuando tienes el usufructo de una herencia, puedes disfrutar de la herencia siempre y cuando no la consumas demasiado. Esa es claramente la esencia de la ley: dividir, distribuir o reatribuir todo lo que cuenta como disfrute.

¿Qué es el disfrute? Aquí no es más que un caso negativo. El disfrute es lo que no sirve para nada. Estoy señalando aquí la reserva implícita en el ámbito del derecho al disfrute. Derecho (*droit*) no es deber. Nada obliga a nadie a disfrutar excepto el superyó. El superyó es el imperativo del disfrute — ¡*Disfruta!*— (Lacan, 2006, p. 11).

En el marco utilitarista, o más ampliamente, legal del derecho al disfrute, todavía es posible postular un vínculo entre el disfrute y la felicidad, que está ciertamente en el núcleo de la filosofía política de Bentham. Aquí, uno podría decir que el disfrute se supone que sirve para algo, en primer lugar, evitar el dolor y buscar la felicidad.³⁰ Pero, como señala Lacan, derecho y deber no son lo mismo, y en esta precisa discrepancia radica la diferencia entre Bentham y Sade: entre el

30 Esta es sin duda una de las ilusiones centrales de Bentham, que tanto el psicoanálisis como la crítica de la economía política abandonan decididamente; la felicidad no debe incluirse entre las categorías centrales de la política.

derecho al disfrute y el imperativo del disfrute, entre el disfrute que sirve para algo y el disfrute por el disfrute, o el disfrute que se convierte en su propio propósito. Esta es también la diferencia entre el liberalismo económico y el neoliberalismo —o capitalismo libertario—: mientras que el liberalismo todavía cree que las relaciones económicas capitalistas pueden organizar la vida de tal manera que impongan la felicidad a la mayoría de los miembros de la sociedad, el neoliberalismo en última instancia solo se preocupa por la felicidad sistémica, y por lo tanto por la satisfacción del impulso de auto-valoración del capital. El plusvalor contiene así la instancia negativa que Lacan determina en el cambio de Bentham a Sade, del derecho al imperativo del goce. Lo último puede dirigirse al sujeto, pero lo que se implica es que el disfrute siempre pertenece al Otro, y el sujeto siempre es expropiado, tanto de su capacidad como de su derecho a disfrutar —o, en palabras de Judith Butler, vivir una vida vivible—. Dicho de otra manera, el imperativo del disfrute es un derecho de disfrute imposible, imposible porque está desligado de cualquier sujeto y pertenece a “Nadie” —es decir, a ningún cuerpo—, o, más específicamente, al mercado libre y desregulado. En última instancia, solo el mercado posee el derecho a disfrutar, mientras que los sujetos económicos están obligados a disfrutar —precisamente el disfrute que es el derecho del mercado—. Esto implica, sin embargo, que deben renunciar a toda pretensión de disfrute que no coincida con la demanda de plusvalía. La absolutización (sadeana) del derecho al disfrute prohíbe todas las demás articulaciones y organizaciones del disfrute, convirtiendo así el disfrute en algo que no sirve para nada, y esto significa también convertir el disfrute en un elemento clave para imponer la antisocialidad capitalista.

Lacan luego observa que hay un límite importante al disfrute, que debe tenerse en cuenta:

Como se enfatiza admirablemente por el tipo de kantiano que era Sade, solo se puede disfrutar de una parte del cuerpo del Otro, por la simple razón de que nunca se ha visto un cuerpo envolverse completamente alrededor del cuerpo del Otro, hasta el punto de rodearlo y fagocitarlo. Por eso debemos limitarnos a darle un pequeño apretoncito, así, tomando un antebrazo o cualquier otra cosa —¡ay! — (Lacan, 2006, pp. 32-33).

Nadie ha visto jamás un cuerpo devorar a otro —o dos cuerpos devorándose entre sí—; esta podría ser una posible traducción del lema “no hay relación sexual” (Lacan, 2005). Pero el problema con el capitalismo es, nuevamente, que impuso con éxito la competencia económica como un paradigma de relación “social”, en el cual los cuerpos no necesariamente se rodean y se fagocitan entre sí —esta es la fantasía sadeana definitiva—, pero, sin embargo, se vuelven unos contra otros, mientras están inmersos en y, de hecho, “fagocitados” por el Otro económico de nuevo, el mercado. El disfrute aquí, en última instancia, se reduce al imperativo del trabajo, no el trabajo que serviría para salvaguardar o mejorar las condiciones de la vida individual y social, sino el trabajo por el mero hecho de trabajar —trabajo productor de valor—, que responde al “derecho a disfrutar” sistémico y en el cual el Otro capitalista de hecho “fagocita” al sujeto. Por lo tanto, el vínculo freudiano entre el disfrute y la muerte vuelve a señalar el problema de la antisocialidad capitalista y la organización de la agresividad en un sistema económico que lucha por la extracción continua de plusvalía a través de “pequeños apretones” violentos y dolorosos.

¿Cómo, entonces, debería uno reaccionar ante esta siniestra dimensión del capitalismo? Lo que es seguro es que la resignación política y el pesimismo inevitablemente conducen a otro tipo de conformismo afectivo que no es menos problemático que el del resentimiento, a saber, la resignación melancólica. Al final, lo que une el *resentimiento* y la melancolía, a pesar de todas sus diferencias, es que perpetúan la producción de goce sobrante. Reiterando el valioso punto de Freud, a diferencia del duelo, donde se enfrenta y se trabaja una pérdida, en la melancolía la pérdida misma se pierde, y el estado afectivo comienza a extraer un beneficio libidinal del estado de pérdida en sí mismo —y precisamente en este sentido la pérdida puede ser declarada perdida o empujada al olvido (Freud, 1992)—. Esto también explica por qué ni el *resentimiento* ni la melancolía pueden llegar a ser una crítica sistémica rigurosa, aunque continuamente crean la apariencia de una crítica militante —como en el populismo, cuando se trata de *resentimiento*, o en la posición melancólica de la crítica, como en Adorno o Benjamin— (Traverso, 2018).

Contrario a estas vicisitudes afectivas de la facultad crítica, la historia de los movimientos emancipatorios extrae una parte significativa de su motivación afectiva de los lazos de solidaridad, que se niegan a aceptar las tendencias destructivas del modo de producción capitalista como una necesidad pseudo-ontológica abrumadora más allá de nuestra influencia o control. Aquí, la subjetividad política sigue compuesta por cuerpos sintomáticos, que ciertamente dan testimonio de la violencia y toxicidad sistémicas en curso, pero al mismo tiempo, continúan resistiendo la disolución social. El único ejemplo de Marx de un cuerpo sintomático fue el del proletariado industrial, una figura del cuerpo rebelde, al cual se han añadido otros a lo largo de la historia de las luchas por la emancipación y transformación social: el cuerpo femenino y el cuerpo colonial, pero también el cuerpo anciano y enfermo, etc. Esto no quiere decir que las experiencias históricas y vividas de violencia sistémica, a las que estas corporalidades y subjetividades —por no decir identidades— continúan siendo sometidas, deban ser comparadas, ya que tal postura las recontextualiza en el marco neoliberal de la competencia política. Lo que estas corporeidades tienen en común, sin embargo, es el hecho de que sus sujetos son todos, por posibilidad o realidad, redundantes a los ojos del sistema. Desde un punto de vista estructural, esta redundancia es, en última instancia, el destino impuesto a cada sujeto del capitalismo. Los cuerpos sufrientes y las figuras de la vida dañada son síntomas sociales en el sentido fuerte de la palabra, no solo signos de una antisocialidad capitalista descontrolada, sino también expresiones de un deseo perseverante de una sociedad emancipadora. Por eso, resistir el marco de la competencia, en el que el liberalismo se esfuerza por incrustar diversas luchas emancipatorias y sus expresiones afectivas —resentimiento—, sigue siendo una tarea clave —y, a primera vista, imposible— para organizar la subjetividad política en estos tiempos catastróficos.

Referencias

- Althusser, L. (2004). Prefacio. De “El capital” a la filosofía de Marx. En Althusser, L. y Balibar, E. (eds.), *Para leer El capital* (pp. 18-77). Siglo Veintiuno Editores.

- Balibar, É. (2022). "Dying One's own Death. Freud with Rilke". *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, 27(1), 128-139. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2022.2019479>
- Barrow, C. W. (2020). *The Dangerous Class. The Concept of the Lumpenproletariat*. The University of Michigan Press.
- Bentham, J. (2008). *Los principios de la moral y la legislación*. Claridad.
- Brown, W. (2021). *En las ruinas del neoliberalismo. El auge de la política antide-mocrática en Occidente*. Traficantes de Sueños.
- Butler, J. (2021). *La fuerza de la no violencia*. Paidós.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France, 1975-1976*. Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1992). El yo y el ello. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (vol. XIX, pp.13-66). Amorrortu.
- Freud, S. (1993). Duelo y melancolía. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (vol. XIV, pp. 235-256). Amorrortu.
- Freud, S. (1992). Más allá del principio de placer. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (vol. XIV, pp. 7-62). Amorrortu.
- Lacan, J. (2000). *El seminario de Jacques Lacan, Libro XVI: De un Otro al otro*. Paidós.
- Lacan, J. (2006). *El seminario de Jacques Lacan, Libro XX: Aun*. Paidós.
- Lacan, J. (2012). *Otros escritos*. Paidós.
- Lacan, J. (2009). *Escritos 2*. Siglo Veintiuno Editores.
- Marx, K. (1990). *El capital* (vol. 1). Editorial Progreso.
- McGowan, T. (2016). *Capitalism and Desire. The Psychic Cost of Free Markets*. Columbia UP.
- Nietzsche, F. (2003). *La genealogía de la moral*. Tecnos.
- Roberts, M. (2023). La economía del goteo. *Revista de Economía Institucional*, 25(48), 3-11. <https://revistas.ueexternado.edu.co/index.php/ecoins/article/view/8497/13080>
- Rose, J. (1993). *Why War? Psychoanalysis, Politics, and the Return to Melanie Klein*. Blackwell.
- Scheler, M. (1993). *El resentimiento en la moral* (J. M. Vegas, Ed.). Caparrós Editores.
- Smith, A. (1996). *La riqueza de las naciones*. Alianza.
- Smith, A. (1997). *Teoría de los sentimientos morales*. Alianza.
- Tomšič, S. (2023). The Politics of Resentment and Its Pitfalls. In A. Stagnell, D. Payne, and G. Strandberg (Eds.), *Populism and the People in Contemporary Critical Thought* (pp. 93-106). Bloomsbury.
- Traverso, E. (2018). *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Fondo de Cultura Económica.

- Ure, M. (2015). Resentment/Ressentiment. *Constellations*, 22(4), 599-613.
<https://doi.org/10.1111/1467-8675.12098>
- Vogl, J. (2023). *Capital y resentimiento: una breve teoría del presente* (M. Domópulos, Trad.). Siglo del Hombre Editores.