

RESEÑA/ REVIEW

Lordon, Frédéric (2018), *La sociedad de los afectos: por un estructuralismo de las pasiones*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 360 páginas.

Frédéric Lordon ha compuesto este libro, según él mismo lo expresa, como producto de un “movimiento”. Parece decirnos con ello que ha sido arrastrado por un camino singular de pensamiento e investigación, y fundamentalmente, cargado de afectos; se trata de un andar que se despliega en una recopilación de escritos –la mayoría de ellos son conferencias y artículos modificados– que se distribuyen en cuatro partes, de dos capítulos cada una. Si bien pueden leerse de forma independiente, puesto que muchas de las conceptualizaciones centrales tienen una aparición reiterada, es por esto mismo que algunos pasajes rozan la repetición.

La tendencia general que recorre a toda la obra es un intento de responder a dos propósitos que se muestran íntimamente relacionados: por un lado, el objetivo es realizar una crítica al capitalismo, en general, y al neoliberalismo, en particular, y por otro, pretende llevarlo a través de una metodología que conjunta filosofía y ciencia social. Con relación al primero, hay un especial esfuerzo por analizar los modos y configuraciones en los que el neoliberalismo despliega sus estrategias *afectivas*, por lo que se revisan conceptos tales como el de dominación, sedición, y alienación, así como el clásico problema de la “servidumbre voluntaria”. Respecto al segundo, desde una propuesta metodológica singular, que articula filosofía y ciencias sociales, el autor pretende atacar “el corazón mismo” del neoliberalismo, esto es, una cierta ontología sustancialista y una antropología humanista de los afectos.

Lordon entiende que para combatir al neoliberalismo, es necesario encarar la crítica de un modo que esté a la altura de la complejidad *pasional* del asunto. Lejos de no contemplar lo pasional en el hombre, el neoliberalismo propone una concepción de sujeto monádico, libre y

autodeterminado, amo de sus afectos y motivaciones. Lordon mostrará a través de múltiples argumentos que esta concepción de sujeto es falsa e ideológica. En tal sentido, puede decirse que la disputa de fondo tiene que ver con la adopción del punto de vista onto-antropológico adecuado. Recurriendo a diversos autores, pues “(...) pensamos siempre *no sus pensamientos*, (...) sino *con y a partir de sus pensamientos*” (p. 316), Lordon propone el antídoto: la adopción de un punto de vista antisubjetivista y antihumanista de los afectos y del ser humano. Para esto, la recuperación más notable es la del pensamiento de Spinoza, como se sabe, gran filósofo de los afectos, pero los nombres de Bourdieu, Durkheim, Marx, Deleuze, Foucault, Boltanski, entre otros, son en mayor o menor medida recurrentes. En realidad, lo son todos esos “pensamientos constitutivamente reacios a la celebración del sujeto” (p.12).

La conjunción entre filosofía y ciencia social, propuesta como marco epistémico, se erige como el denominado “estructuralismo de las pasiones” –subtítulo del libro–. En efecto, a juicio del autor, hay que continuar ahondando en las investigaciones internas al giro afectivo de las ciencias sociales de las últimas décadas. La propuesta de Lordon es, como se intuye en el subtítulo, repensar a las pasiones en un juego estructural y social, para comprender que “(...) los afectos no son otra cosa que el efecto de estructuras en las cuales los individuos son introducidos” (p.12). Las estructuras y las instituciones promueven con *eficacia* configuraciones de deseos y afectos, y se *expresan* en los individuos que son envueltos y conducidos por esos deseos; del mismo modo, los individuos reproducen a las estructuras, pero también pueden destruirlas en momentos de crisis, lo que “[e]s sin duda más raro, pero no imposible” (p.16)¹.

La primera parte del libro, “Entrecruzamientos”, se centra en los aspectos disciplinares e interdisciplinares posibles entre las ciencias y la filosofía. Así, en el primer capítulo, Lordon se pregunta: “Filosofía y ciencias sociales: ¿Hacia una nueva alianza?”². Plantea que, por diversos motivos, la clara delimitación entre las ciencias y la filosofía no está hoy del todo clara. Además, existe un grave problema en los estudios humanísticos: tanto las ciencias sociales como la filosofía, y especialmente

¹ Estructura es, en este sentido, el sistema de producción capitalista neoliberal. Es la configuración neoliberal lo que podría ser clausurada y no el capitalismo mismo (nota al pie n°4, en p. 30).

² Originalmente publicado en *Cahiers philosophiques*, n°31, París, 2012

ésta, son señaladas con cierta sospecha, fruto del “resentimiento lingüístico”. Esto refiere al cuestionamiento a la teoría que se acerca o adentra en cuestiones políticas y morales, el ámbito de materias ordinarias (cfr. p. 42), utilizando un lenguaje, visto a los ojos del no científico, como pomposo o como mero palabrerío. El problema es que la ciencia, para ser ciencia, necesita de esa creación de un lenguaje específico y hasta “extraño”. Dos soluciones han sido propuestas. Por un lado, la “fantasmagórica”, utilizada con relativa eficacia en la economía: la asimilación *completa* de su lenguaje a lenguaje matemático. Pero no todo en ciencias sociales puede ser cuantificable, por lo que Lordon propone la segunda alternativa: “la lengua de la ciencia social sólo encontrará esta especificidad haciéndose lengua de teoría, es decir, *lengua de conceptos*” (p. 50). Aquí el autor recupera y también critica el abordaje de Deleuze y Guattari sobre su concepción de filosofía como creación de conceptos, para afirmar que las ciencias no sólo pueden, sino que *deben* articular la creación de conceptos para salir de la antinomia “matemática o charlatanería”. Por último, se muestran algunas relaciones entre sociología y filosofía, recurriendo a las investigaciones de Bourdieu, y se comentan algunas paradojas y problemas que resultan de la separación y comunión entre las ciencias sociales y la filosofía.

El segundo capítulo de esta primera parte se titula “Del sistema formal al sistema espectral. Itinerario de una economía política spinozista”³. Lordon insiste en que la sistematicidad en ciencias sociales va de la mano de la conceptualización. El autor afirma la presencia de la filosofía en la ciencia en la medida en que ésta conceptualiza, y en la medida en que exige de una crítica epistemológica de supuestos, tarea filosófica por excelencia. En tal sentido, se aboca a explicitar cómo la filosofía de Spinoza puede ser usada como vehículo entre ciencia social y filosofía. La filosofía de Spinoza resulta útil para construir una ciencia social filosófica porque se relaciona íntimamente con el esfuerzo de sistematización de las ciencias sociales que “gira ampliamente alrededor de la pregunta fundamental de la acción” (p. 81), es decir, con el conjunto de postulaciones comportamentales. La articulación con Spinoza es central, pues su concepto fundamental, que responde a la delimitación de una determinada concepción del sujeto, sería el de *conatus*: “Cada cosa,

³ Comunicación a la jornada de la revista *Labyrinthe*, “Comment peut-on être systématique?”, CERPHI-CHSPM, Université Paris 1, 26 de junio de 2010.

según su potencia de ser, se esfuerza por perseverar en su ser” (p.82). Es un concepto útil porque es un “fundador fundado”, esto es, porque pertenece a un sistema filosófico, que no necesariamente debe explicitarse en la ciencia en tanto sistema, sino que simplemente puede hacer uso de él y sus conceptos aledaños –afectos, imaginación, *ingenium*, fuerza de la multitud, etc.–: “(...) las ciencias sociales se han sustraído definitivamente de la obligación de un fundamento ontológico *explicito*” (p. 84). Este es el sentido en que debe pensarse el paso de un sistema “formal” a uno “espectral”, pues la filosofía explicativa en torno al concepto de *conatus* estaría latente, en segundo plano, fanstamática, y no sólo podría, sino que debería ser evocada toda vez que se exija un fundamento para este postulado.

Ya en la segunda parte del libro, nos encontramos con un primer capítulo cuyo título introduce de lleno la aclamación de la obra: “Por un estructuralismo de las pasiones”⁴. Mientras que Bourdieu, a juicio de Lordon, mantuvo una fuerte reticencia a la hora de hablar de deseos y afectos, él no duda en definirlos desde Spinoza: el deseo es la “fuerza motriz fundamental de los comportamientos individuales”, y los afectos son “las causas de primera instancia (...) que deciden las orientaciones de esta energía y hacen moverse al individuo en tal dirección antes que en tal otra (...)” (p. 91). El *conatus* sería la esencia de toda cosa, pero en el caso humano, que se ve afectado por cuerpos externos, hacen que esta “fuerza de actividad genérica e intransitiva” sea conducida bajo la forma del deseo. Ahora bien, el riesgo que pretendía evitar Bourdieu era caer en una suerte de regresión psicologista. Según Lordon, tal temor sería infundado, puesto que si bien los afectos se dan en un sujeto, los objetos causantes –afecciones– provienen de afuera –son en cierto sentido *ofrecidos*–, de la realidad social, o al menos tienen un componente social. Por esto, “pueden tener el carácter abstracto de estructuras, instituciones, o de relaciones sociales” (p. 93), tales como las diferentes etapas sucesivas –formaciones macrosociales– por las que el capitalismo se ha ido desarrollando, o también, en una escala menor, en los *campos* (Bourdieu).

De este modo se reafirma la tesis fundamental que aúna estructura e individuos: a la estructura le va, como en reverso, un determinado régimen de deseos y afectos comunes que se inscriben en cada uno de los

⁴ Se trata de la versión modificada de un texto publicado en la revista *Tracés*, “Philosophie et sciences sociales”, n° 25, Lyon, noviembre de 2013.

cuerpos, y que sostienen a la estructura; o también: “las estructuras globales se *expresan localmente* [*i.e.* en los cuerpos individuales] a través de los afectos que producen” (p. 111). Al cambiar una, se modifica la otra. Por consiguiente, no existiría una capacidad infinita y totalmente libre de los afectos, sino que estos estarían condicionados de antemano por las estructuras. Son éstas las que ofrecen las búsquedas de los objetos y las condiciones concretas de su ejercicio, por las que el deseo, amorfo, puede adquirir forma y transcurrir: en este “efecto de conformación (...) es necesario ver el corazón mismo de un estructuralismo de las pasiones” (p.109).

La pregunta que Lordon se plantea constantemente es qué afecciones son las que mueven a los trabajadores a ponerse en marcha, o a los súbditos a ponerse bajo el dominio del soberano. Se recupera a continuación una sucinta explicación para lo primero. La alegría y la tristeza son los dos afectos fundamentales del *conatus* humano, según Spinoza, aquella aumentando y ésta disminuyendo la potencia, es decir, la capacidad de generar afecciones, cambios en el mundo. Mientras en la primera configuración capitalista reinaba la tristeza, el miedo a la muerte, a la miseria, el fordismo introdujo una lógica novedosa de los afectos, un nuevo dominio pasional y social. Pues, entre otras cuestiones, apostó a la *alegría* del consumo y de la estabilidad en el empleo. En la actualidad, este escenario asociado al consumo se ha “enriquecido” con la producción afectiva propia del capitalismo neoliberal, en tanto este le añade a los afectos alegres “extrínsecos del consumo los objetos alegres intrínsecos de la ‘realización de sí mismo’ en y por el trabajo asalariado” (p.106). Esta es una explicación que volverá a ser explorada en el último capítulo, “Los imbéciles felices”.

En el cuarto capítulo, “La crisis económica en sus pasiones”, es central la problematización conceptual y práctica en torno a la noción de crisis. Los afectos y la crisis mantienen una estrecha relación no sólo por el impulso pasional que implica el cambio, la salida “crítica”, sino porque esto es consecuencia de que los afectos primeramente reconocen la crisis como inscrita en los cuerpos y en los espíritus, en situaciones como las de “mirar un noticiero dando cuenta de un cierre de fábrica, leer estadísticas económicas de empleo en baja y de bonos financieros en alta, notar más pobres en las calles o bien recibir su propia carta de despido (...)” (p. 139). A este espesor de las afecciones vividas de un modo

individual, en cada *ingenium* particular, se le suma la formación del *ingenia* (parcialmente semejantes), es decir, de estratos sociales expuestos a los mismos objetos, y por ende, formadores de las mismas ideas-pasiones. Es en el cuerpo social en el que el afecto de rechazo debe ser común, es en este nivel en el que la crisis se “completa”: “(...) hay (plenamente) crisis cuando, de una afección económica dada, se forma la idea-afecto mayoritaria de que hay crisis” (p. 141).

El quinto capítulo del libro, titulado “La legitimidad no existe”⁵, inaugura la tercera parte, “Instituciones”. El problema de la legitimidad en las instituciones se plantea de inmediato con la siguiente pregunta: “¿Cómo pueden el poder o la autoridad operar más allá del sólo recurso a la coerción física?” (p. 151). Dos han sido las grandes respuestas: o bien la legitimidad se justifica desde la dominación, entendida ésta como el efecto de las fuerzas simbólicas violentas, o bien se entiende como producto de la deliberación. Esta última es la postura convencionalista de la legitimidad, que funciona como índice ético de las instituciones. Pues una institución es “buena” en la medida en que es “legítima”, es decir, en tanto conlleva deliberación, acuerdo, reflexión, en torno a la búsqueda de un bien común. En este punto, el desafío para el autor es buscar un fundamento para la legitimidad institucional que no transcurra necesariamente por el de la moralidad dialógica. Nuevamente, el punto de partida de tal fundamento, es la filosofía de Spinoza: lo que juzgamos bueno o malo va a depender del afecto alegre o triste que una afección determinada produce en nuestro cuerpo (p. 162); o también: se persigue aquello que produce –imaginariamente o no– alegría, y se rechaza lo triste, y todo esto dependerá de “la constitución afectiva” del sujeto en cuestión –lo que Spinoza llama el *ingenium*–.

Las consecuencias de este modo antisubjetivista de pensar la acción humana, explorada en la *Ética*, son aplicadas en las consideraciones políticas de Spinoza, trabajadas en el *Tratado Político*. Con este texto a la mano, Lordon entiende que se puede preguntar acerca del modo en que las colectividades son afectadas, y particularmente las instituciones, los tipos de relaciones que entablan con los individuos mediante los afectos que desarrollan, y cómo éstos sirven para sostener o deshacer a la institución misma. Según Spinoza, la vida en las instituciones sólo es posible en la

⁵ Versión modificada de un texto publicado en los *Cahiers deconomie politique*, n° 53, París, 2007.

medida en que se renuncia al *derecho natural*, que es “el derecho de hacer todo lo que considero requerido por las necesidades de mi perseverancia” (p. 169). Esta suerte de amputación del *conatus* produce irritación, afectos tristes, que necesitan ser vencidos por una fuerza afectiva contraria superior, puesto que la tristeza es causa de un movimiento que rechaza al objeto, en este caso la institución. Los afectos alegres que produce la entrada en el estado civil, están asociadas a la *seguridad* a la posesión y al *dinero*, y el reconocimiento social propio de los *campos* frecuentemente asociados ya no a la conquista del otro, sino a los objetos simbólicos “de la gloria, del prestigio o del honor, ofrecidas a las luchas de conquistas a veces muy vivas pero en adelante *regladas*” (p. 195). Se ofrecen por lo tanto posibles caminos de redirección al deseo, “una gigantesca operación de sublimación social” que necesita la reproducción constante del *obsequium*. Luego de extensas exploraciones teóricas, el autor sostiene la tesis central del capítulo: la legitimidad no existe, no al menos en ese pretendido plano dialógico, pues las instituciones son antes que nada agenciamientos de potencias y afectos.

“La potencia de las instituciones” es el título del sexto capítulo, cuya exploración sigue centrada en el núcleo que hace posible la fuerza de una institución, y cómo es esta. Las instituciones, en tanto configuración colectiva que afecta a *todos*, tienen la capacidad de “reducir la diversidad espontánea de los afectos, y por consiguiente de homogeneizar los comportamientos posteriores” (p. 223). La pregunta entonces es cómo logran las instituciones llevar a cabo esto, de dónde sacan su fuerza. La clave está en *la potencia de la multitud*, cuestión central en el *Tratado Político* de Spinoza. La fuerza de una multitud no tiene otro origen que aquellos mismos a los que se aplica, se trata de una autoafección del cuerpo social. La fuerza de la multitud es una composición colectiva, una *captura* de las potencias individuales sumisas, que aceptan el *obsequium*, o sea, el juego de funcionamiento reglado que se propone en el colectivo en cuestión. En resumidas cuentas, uno se sujeta a la institución porque en ella se ha entrado en una fuerza colectiva de afectación, es decir, la institución nos afecta de un modo tal que nos impulsa a aceptarla o a rechazar las normas que impone. Esa fuerza de la multitud es, en última instancia, inmanente a la institución, por más de que dependa o se apoye en otra, y esto hace de tal composición, una arbitrariedad esencial que se reviste de “autoridad” para no mostrar su frágil y violento fundamento. La

perturbación, según Spinoza, viene siempre desde adentro, desde esa reserva irreductible del derecho natural, “derecho de sentir y de juzgar, que pertenece a la naturaleza humana misma como expresión de la potencia de pensar del espíritu” (p. 240). Esta potencia se vuelve activa desde la resonancia mutua de “indignación”, es decir, nuevamente, desde un afecto común. La indignación comienza allí donde, “no teniendo conciencia clara de los reales datos pasionales de base, y dando por adquirida su existencia, son llevados al abuso, es decir, a solicitar el *obsequium* más allá de lo que puede razonablemente aceptarse” (p. 257). Aquí Lordon ilustra esta cuestión tomando ejemplos de sediciones salariales, de ocupación de fábricas en la década del 70 del siglo pasado. Y no se olvida de mencionar que este tipo de articulación es a lo que se refiere con una “ciencia social filosófica”: aunque los conceptos por sí solos no puede dar cuenta del suceso en su historicidad, no obstante “pueden expresar los principios fundamentales en acción” (p. 269) de algunas situaciones sociohistóricas.

La explicación de los orígenes, sostenimiento y crisis de las instituciones pareciera dejar de lado el plano del discurso y del sentido, el del “orden simbólico”. Pues pareciera que se entienden a los sujetos como meros cuerpos que chocan y se cruzan entre sí –Por ejemplo: “Los cuerpos sólo se mueven por haber sido afectados” (p.140)–. Sin embargo, Lordon muestra reiteradas veces, a lo largo de todo el libro, que en el mismo Spinoza existe la consideración de esta dimensión simbólica de la acción. Si bien los afectos equivalen a las respuestas de las afecciones en el cuerpo, son al mismo tiempo las *ideas* que nos hacemos de ellas (p.101). Aquí no hay antinomia excluyente, sino un cierto paralelismo cuerpo-espíritu: primero, los afectos transcurren necesariamente por el cuerpo, y este mismo establece regularidades, luego los afectos son ideas paralelamente ordenadas por el espíritu, y no por azar, sino mediante las regularidades de los “hábitos” (p.103). Los afectos son tanto corporales como ideales, y el sentido conjunto se despliega de acuerdo a los “intereses” del *conatus*, resultando en “(...) una potencia *espontáneamente hermenéutica*, (...) un autómatas interpretativo” (p. 245).

La última parte de la recopilación, “Individuos”, comienza con “La servidumbre voluntaria no existe”⁶. El primer objetivo del autor es

⁶ Este texto proviene de una comunicación hecha al coloquio *Pierre Bourdieu, L'insoumission en héritage, Théâtre de l'Odéon*, 3 de mayo de 2012. Fue publicado en el

explicar una cita de Bourdieu, calificado de “teórico de la dominación”, para mostrar que el sociólogo francés ya estaba señalando el error del marxismo. Podría decirse, de forma muy sucinta, que dicho error consiste en su forma dialéctica totalizante a la hora de explicar la dominación. Por el contrario, la dominación es vista hoy con “una nueva geometría, fractal y multiescalar” (p. 281); hoy se trata de *las* dominaciones, *los* efectos de poder en las escalas más finas de la sociedad, o hasta en las más camufladas –dominación por el gusto, el lenguaje, las maneras–. De este modo, aunque en la dominación hay siempre, en tanto cuerpo, una cierta “localidad del escalofrío concreto”, esta no es en absoluto autónoma, sino que depende de esa incrustación en entramados globales que sostienen tal o cual forma de dominación. En el caso de la dominación salarial, que es el especial interés de Lordon, hay un cuerpo, el asalariado, que se mueve al servicio del amo por haber sido afectado adecuadamente para ello. Es una cuestión de *epitumogenia*, de *epithumia*, deseo. Por lo tanto, gobernar o dominar es en el fondo un cierto arte de la afectación, de distribución – aunque siempre desigual– de afectos.

La cuestión es compleja porque en el caso de los asalariados, han dicho “sí” sin haber sido forzados, han consentido y creen que han consentido, pero a algo que debería hacerlos sufrir –situarse bajo un amo–, y sin embargo no sufren. Esa extrañeza es lo que querrían encerrar las palabras “servidumbre voluntaria”. Contentos engañados, abusados, en suma, *alienados*, y aquí el autor es categórico: “es imposible amar el control de gestión hasta hacerlo doce horas por día; no se puede hacer de la optimización de los *stocks* una realización individual, es una ilusión; no se puede hallar buena la vida enteramente entregada a la empresa, es un error” (p. 290). Y sin embargo, dicen “sí”, es decir, se afirma una cierta libertad, pero ejercida hacia lo peor. Este punto de vista se sostiene en una metafísica de la libertad, mientras que por el lado spinozista “se libera de todo de un golpe: la libertad y sus problemas, los consentimientos bizarros y la servidumbre voluntaria” (p. 291). Podría decirse entonces que estos problemas de libertad son tales en tanto se acepte ese tipo de libertad y de sujeto; al desplazar el enfoque, los problemas no quedan eliminados, sino que pueden ser explicados de otro modo. Este parece ser el objetivo

trabajo colectivo dirigido por Édouard Luis, *Pierre Bourdieu, L'insoumission en héritage*, París, PUF, 2013.

principal del capítulo, que se extiende en una conceptualización acerca de la coacción, el consentimiento, y la alienación.

El último capítulo, titulado “Los imbéciles felices”⁷, de un marcado tinte ético, y cuyo subtítulo reza: “(¡Un esfuerzo más para ser antiliberales!)”, es un claro combate final de Lordon al neoliberalismo. Impregnado en todos los espíritus, debido a mecanismos camuflados, ocultos, resulta incluso operante en aquellos que pretenden ser antiliberales. Por ello Lordon propone: “(...) emprender así un inventario exhaustivo de todos los soportes paradójales y heteróclitos del neoliberalismo” (p. 307); en suma, “todos esos lugares por excelencia de la ideología psicologista del yo –en realidad, el pilar central de la ideología neoliberal–, el yo soberano, libre y responsable”, etc. (p. 307). Lo cierto es que, con Spinoza, el autor puede decir que ese “Yo” es una combinación entre la conciencia de actuar y la inconsciencia de las causas de ese actuar, y que tan pronto uno se abandona al funcionamiento espontáneo de la vida, el rastreo en la cadena causal termina en un Yo. Pero este núcleo yoico se sostiene en la creencia de la libertad de las acciones y por ende en el futuro, en la potencia autosuficiente de construir la propia vida sobre la base de la simple voluntad.

Sin embargo, la realidad es, según Lordon, que “(...) *el sujeto neoliberal no existe* porque el hombre es un modo finito, y no una sustancia” (p. 314), es decir, es incompleto, imperfecto, algo que es en otra cosa, que vive por otra cosa –en Spinoza, Dios–. En este sentido, si uno no piensa completamente por sí mismo, pues siempre estamos pensando con otros, entremezclados en causas múltiples, tampoco puede cambiarse el afuera sólo “si uno quiere”. “El cambio comienza por nosotros”, “somos todos *individualmente* responsables”, etc., son algunas de las frases que expresan esta idea de cambio del mundo a partir de una reforma en el comportamiento individual. Pero este tópico “agobiante en la izquierda antiliberal”, termina afirmando nuevamente el núcleo sustancialista del Yo del neoliberalismo. Esta es la denominada política de la virtud, y el problema es que no queda claro dónde surge ni cómo se sostiene. Pretender la virtud en los comportamientos es quizá pedir mucho más de lo que se requiere y sucede, esto es, que las instituciones *impulsan a la virtud*. Es decir, el comportamiento virtuoso no compete solo al individuo, sino a los

⁷ Comunicación al coloquio *L’imaginaire néolibéral*, Université Paris Ouest-Nanterre, Le Lieu-Dit, 29-31 de marzo de 2012.

discursos, instituciones, formas sociales varias que sostienen esos ejercicios de virtud al asociarlos a intereses afectivos; “(...) es la fuerza de los efectos de configuración y de incitación institucionales que hace todo (...)” (p. 322). La lucha antiliberal debe pasar, por lo tanto, por un ímpetu de reconfiguración de los modelos institucionales.

Luego de explorar este olvido del neoliberalismo del componente social y heterónimo en cada ser humano, en el caso del “libre pensador” – siempre pensamos con otros–, el libro aborda, finalmente, la cuestión presentada en el título del capítulo: la imbecilidad feliz. Primero, a partir de unas observaciones acerca de la felicidad. Lejos de que ella nos competa exclusivamente a nosotros, como lo quiere hacer creer el neoliberalismo, nuestras felicidades vienen, al menos en parte, desde afuera. Dice Lordon: “Y a propósito de algunos sujetos neoliberales (...) se puede apostar que bastará con privarlos de dos o tres cositas, (...) para verlos pronto derrumbarse como muñecas de trapo, y descubrir retrospectivamente que jamás caminaron sin usar muletas” (p. 339). Y uno podría caer fácilmente en la tentación de declarar que son estos los imbéciles, pero Lordon nos dice: imbéciles somos todos, y no es ninguna desdicha. La tristeza, la verdadera imbecilidad es creerse no imbécil. Puesto que imbécil refiere en su etimología a la ausencia de bastón, de muleta, aquel que así se cree es el verdadero imbécil. El imaginario antídoto a todo esto es, culmina el autor, un imaginario antihumanista teórico, un imaginario antisubjetivista, que tiene la conciencia lúcida y alegre de esa imbecilidad –fragilidad– ontológicamente esencial al hombre. Un libro escrito con humildad, nos llama a buscar del mismo modo y sin vergüenza, un *ethos* imbécil, *alegre* y “*postliberalis*”, frente al modo imbécil *feliz* “*neoliberalis*”.

JUAN FRANCO VIDAL
Departamento de Filosofía
Facultad de Humanidades
Universidad Nacional del Comahue
jfranco.vidal@gmail.com