

Serie Extravagantes

El capitalismo emocional

De Eva Illouz a los teóricos del biocapitalismo

María Tocino Rivas

DYKINSON

EL CAPITALISMO EMOCIONAL
DE EVA ILLOUZ A LOS TEÓRICOS DEL BIOCAPITALISMO

EL CAPITALISMO EMOCIONAL
DE EVA ILLOUZ A LOS TEÓRICOS DEL BIOCAPITALISMO

María Tocino Rivas
Universidad de Salamanca
ORCID 0000-0003-1252-0989

DYKINSON
2023

Esta publicación ha sido cofinanciada por el Proyecto del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades «Herramientas conceptuales del futuro inmediato: por una subjetividad sostenible» (PID2020-113413RB-C32), por la ayuda económica del Programa V de la Universidad de Salamanca para la difusión de resultados de la investigación, y por la ayuda económica del Programa XIII de la misma Universidad concedida al GIR «Jano. Historia de la filosofía y ontología crítica» para el año 2023.

Motivo de cubierta: fotografía de Ángel Tocino García

Extravagantes, 24
ISSN: 2660-8693

© 2023 María Tocino Rivas

Editorial Dykinson
c/ Meléndez Valdés, 61 – 28015 Madrid
Tlf. (+34) 91 544 28 46
E-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.com>

Preimpresión: TALLERONCE

ISBN: 978-84-1170-793-0
Depósito legal: M-34901-2023

Versión electrónica disponible en e-Archivo
<http://hdl.handle.net/10016/39043>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 España

Para Dani, primer lector de este trabajo

ÍNDICE DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN: UN ESTILO DE VIDA DEL PRESENTE	13
I. EVA ILLOUZ Y LA CULTURA DEL CAPITALISMO EMOCIONAL	
1. LAS TRANSFORMACIONES DE LA VIDA EMOCIONAL EN LA CULTURA DEL CAPITALISMO: EL PROYECTO DE EVA ILLOUZ	29
2. LO TERAPÉUTICO COMO PARADIGMA CULTURAL DEL SIGLO XX	45
3. LA EMOCIONALIZACIÓN DE LA CONDUCTA ECONÓMICA: DEL TRABAJO AL CONSUMO	65
4. LA RACIONALIZACIÓN DE LA VIDA EMOCIONAL: «INTIMIDADES CONGELADAS»	77
5. EL EJE DE LA CLASE SOCIAL: EL CAPITAL EMOCIONAL	93
6. EL EJE DEL GÉNERO: LA FEMINIZACIÓN DEL CAPITALISMO EMOCIONAL	103
7. ALGUNAS CONCLUSIONES: LIMITACIONES DE LA PERSPECTIVA ILLOUZIANA	111
II. EL BIOCAPITALISMO: TRABAJO EMOCIONAL Y SUBSUNCIÓN TOTAL DE LA VIDA EN EL POSFORDISMO	
8. DE LA PRODUCCIÓN INMATERIAL A LA PRODUCCIÓN BIOPOLÍTICA	125
9. «LA VIDA PUESTA A TRABAJAR»	139
10. EL FINAL DE LOS DUALISMOS FORDISTAS	159
11. EL «TRABAJO EMOCIONAL», PARADIGMA DEL BIOCAPITALISMO	175
12. EL EJE DEL GÉNERO: ENTRE LA CENTRALIDAD DEL AFECTO Y LA PRECARIZACIÓN DEL TRABAJO	187
13. EL EJE DE LA CLASE SOCIAL: LA VIABILIDAD DEL CAPITAL EMOCIONAL	199
14. CONCLUSIONES FINALES: LO EMOCIONAL EN EL (BIO)CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO	209
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	
I. BIBLIOGRAFÍA DE EVA ILLOUZ	221
II. BIBLIOGRAFÍA SOBRE BIOCAPITALISMO Y CAPITALISMO COGNITIVO	223
III. BIBLIOGRAFÍA GENERAL	228

INTRODUCCIÓN:
UN ESTILO DE VIDA DEL PRESENTE

La creciente presencia de elementos emocionales en las sociedades contemporáneas constituye un fenómeno constatable en cualquier área de la vida pública a través de manifestaciones muy diversas. En el ámbito laboral, por ejemplo, se asiste a un proceso de «psicologización» de las relaciones de los trabajadores consigo mismos y con los otros, que prescribe la adecuada gestión de las emociones como precondition del éxito profesional y penaliza la ausencia de implicación afectiva. En la esfera del consumo, proliferan toda una serie de mercancías psi que prometen bienestar emocional y encuentran su mayor expresión en la creación de una «industria de la felicidad»¹, respaldada incluso por una ciencia empírica propia: la psicología positiva. En el plano de la salud, cobran cada vez mayor importancia los discursos en torno a la «salud mental», acompañados en las últimas décadas de un aumento vertiginoso del diagnóstico de trastornos psicológicos y psiquiátricos y del consumo de psicofármacos. En los medios de comunicación, se celebra el triunfo de las llamadas «historias de superación», narraciones legitimadoras del sufrimiento que culminan en alguna forma de realización personal. O, en la vida cotidiana, se instala el discurso de las «nuevas masculinidades», que pretenden distanciarse del estereotipo patriarcal del hombre emocionalmente iletrado y se atribuyen rasgos socialmente asignados a las mujeres, como la predisposición a interpretar y comunicar los propios sentimientos.

Todos estos ejemplos diversos muestran que, en la actualidad, «la expresión de las emociones se ha rodeado de connotaciones de valor positivas que no tenían en el pasado o que no tenían en otras culturas»², y ponen de manifiesto una tendencia común: la salida del ámbito privado de las conductas y los discursos emocionales, que ya no solo forman parte de la dimensión más íntima de la existencia humana, sino que, por su exteriorización creciente, han dado lugar a la actual cultura emotivista que caracteriza a las sociedades occidentales. A partir de finales del siglo xx, el llamado «giro afectivo» de la

1 William Davies. *La industria de la felicidad. Cómo el gobierno y las grandes empresas nos vendieron el bienestar*. Barcelona: Malpaso, 2016, *passim*.

2 Ana Marta González. «Introducción. Emociones y análisis social». En Lourdes Flamarique y Madalena d'Oliveira Martins (eds.). *Emociones y estilos de vida*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013, p. 10.

filosofía y las ciencias sociales³ se ha interesado por esta emocionalización de la vida pública. Profundizando en las consecuencias del giro lingüístico, los autores que han desarrollado su trabajo en el marco de esta corriente comparten una concepción de los afectos como «prácticas sociales y culturales»⁴ que no pueden reducirse a la mera categoría de estados psicológicos. Precisamente, en esta investigación se adopta como premisa tal comprensión de las emociones como elementos condensadores de una determinada visión de mundo, que «responden en gran medida a un horizonte cultural, interpretado con arreglo a la posición que uno ocupa en la estructura social»⁵. De este modo, si la codificación histórico-cultural de los estados afectivos permite comprender el contexto relacional en el que adquieren sentido, y si las sociedades contemporáneas se definen por un «giro hacia el emocionalismo» –como ha apuntado Frank Furedi⁶–, el estudio de las emociones se revela como una herramienta privilegiada de aproximación al presente desde el análisis filosófico⁷.

3 Cf. Patricia Clough y Jean Halley (eds.). *The affective turn. Theorizing the social*. Durham: Duke University Press, 2007.

4 Sara Ahmed. *La política cultural de las emociones*. México D.F.: UNAM, 2015, p. 32.

5 González. «Introducción», p. 21.

6 Frank Furedi. *Therapy culture. Cultivating vulnerability in an uncertain age*. Londres: Routledge, 2004, p. 4.

7 Nótese que, a lo largo de este trabajo, se utilizarán de manera intercambiable los términos «emoción» y «afecto», que en otros contextos en absoluto son empleados como sinónimos. Por ejemplo, siguiendo una delimitación que goza de consenso en la literatura existente (cf. Simon Thompson y Paul Hogget (eds.). *Politics and the emotions. The affective turn in contemporary political studies*. Continuum: Londres, 2012), Arias Maldonado distingue entre «el *afecto*, que identifica la dimensión más inconsciente y material del ser humano, y la *emoción*, un sentimiento más consciente y relacionado con los estados mentales que conocen formulación lingüística» (*La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*. Barcelona: Página Indómita, 2016, p. 55). La decisión tomada en estas páginas responde, en cambio, a una premisa sencilla: los autores que aquí se tratan –Illouz, por una parte, y los teóricos del biocapitalismo, por otra– no disciernen a nivel semántico entre un concepto y otro. A pesar de ello, aunque se recurrirá con frecuencia a la voz «afecto» con el fin de no saturar lingüísticamente el texto, se privilegiará el uso de «emoción», dado que, por definición, se ajusta mejor al significado que estos teóricos le otorgan en sus trabajos. Pues, si en el caso de Illouz, el «capitalismo emocional» alude a un proceso de racionalización y verbalización de las emociones, en el de los autores biocapitalistas la puesta a trabajar de la vida emocional también tiene que ver con el procesamiento consciente de lo afectivo, que solo transformado en «habilidad» puede convertirse en un medio de producción.

Son numerosos los autores que han puesto en conexión el ascenso de la cultura emotivista con la configuración del capitalismo contemporáneo. El término «capitalismo emocional», acuñado por la socióloga y filósofa Eva Illouz a principios del siglo XXI, recoge de forma paradigmática la hipótesis que constituye el punto de partida de estas páginas, a saber, que dicha centralidad de las emociones no puede comprenderse de forma satisfactoria sin tener en cuenta las transformaciones a nivel productivo que han tenido lugar en las últimas décadas. Como explica César Rendueles, en la actualidad «existe un juego de espejos complejo entre la creciente sentimentalización de las relaciones mercantiles y el modo en que las emociones personales y familiares están atravesadas cada vez más por estrategias de inspiración económica, donde los sentimientos íntimos son objeto de proyectos de maximización y optimización»⁸. Esta idea es común a los dos núcleos teóricos que articulan este trabajo: la obra de la propia Illouz y la de los autores asociados al término «biocapitalismo», que sitúan los orígenes de la relación entre el emocionalismo y el capitalismo contemporáneos en el último tercio del siglo pasado⁹. Pues, en la línea de lo sugerido por Rendueles, ambas propuestas coinciden en enfatizar la bidireccionalidad de esta correspondencia: si la vida emocional se ha incorporado a las relaciones de producción, es en la medida en que, a su vez, se ha visto atravesada por lógicas económicas que pretenden reajustarla a los requerimientos afectivos del sistema productivo.

En realidad, el capitalismo no ha sido nunca ajeno a la vida emocional. En tanto que afectan a las decisiones económicas, las emociones, «a diferentes niveles –indica Alberto Santamaría–, han estado presentes continuamente en las diversas formas de entender el capitalismo y sus procesos»¹⁰. Como ha estudiado detalladamente Albert O. Hirschman, ya durante los siglos XVII y XVIII pensadores como Adam Smith o Montesquieu invitaron a anteponer el «interés» sobre las entonces denominadas «pasiones», con el fin de em-

8 César Rendueles. «La gobernanza emocional en el capitalismo avanzado. Entre el nihilismo emotivista y el neocomunitarismo adaptativo». *Revista de Estudios Sociales*, 62, 2017, p. 85.

9 Como se verá a lo largo de la primera parte de este trabajo, en el caso de Illouz esta afirmación merece una matización imprescindible, dado que su postura no deja de resultar ambigua.

10 Alberto Santamaría. *En los límites de lo posible. Política, cultura y capitalismo afectivo*. Madrid: Akal, 2018, p. 18.

bridas y situarlas al margen de las decisiones económicas¹¹. De forma paradójica, si entonces los teóricos del capitalismo intentaron dilucidar cómo mantener las emociones en un lugar periférico para evitar que obstaculizaran el desarrollo de los procesos económicos, a partir del siglo xx lo afectivo comenzó a incorporarse a los espacios laborales con el objetivo de atajar los problemas de productividad y la recesión económica que el sistema taylorista atravesaba a finales de los años veinte. Así, como se verá a lo largo de este trabajo, Illouz sitúa los orígenes del capitalismo emocional en las décadas de 1920 y 1930, cuando, con este telón de fondo, toda una serie de psicólogos clínicos, como fue el caso de Elton Mayo con sus famosos «experimentos de Hawthorne», comenzó a aplicar los principios del psicoanálisis freudiano en las compañías estadounidenses¹². Sin duda, se originó entonces una nueva cultura laboral, marcada por la vinculación de la racionalización y la comunicación de las propias emociones con la solución de los conflictos en los espacios de trabajo. Sería tan solo el inicio de la expansión del campo de acción de los psicólogos a todas las esferas de la vida social, que culminaría en la aparición de la llamada «cultura terapéutica», tratada ampliamente desde mediados de siglo por autores como Christopher Lasch, Lionel Trilling, Philip Cushman o el propio Furedi.

Aun teniendo en cuenta estos antecedentes, en estas páginas se defenderá que el capitalismo emocional se ha desarrollado propiamente desde la década de los setenta del siglo pasado, a partir de la crisis del fordismo y del subsiguiente cambio en la cultura del trabajo que la acompañó. Como ha argumentado desde la tradición operaísta Franco Berardi, la crítica sesentayochista a la alienación provocada por el trabajo fordista fue el desencadenante de la inclusión de los afectos en los circuitos productivos¹³. En este sentido, con el tránsito hacia el capitalismo posfordista, la empresa dejó de ser una estructura «predecible, jerárquica, rígida, arborescente y altamente burocrática»¹⁴ para convertirse en un ámbito en constante cambio, definido por una organización reticular en la que han aumentado el riesgo y la incertidumbre. El

11 Cf. Albert O. Hirschman. *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*. Madrid: Capitán Swing, 2014.

12 Cf. Eva Illouz. *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Madrid/Buenos Aires: Katz, 2010, pp. 37ss.

13 Cf. Franco Berardi. *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003.

14 Elías Julián Molteni. «Capitalismo emocional. Tensiones y solidaridades entre lo industrial y lo informacional». *Hipertextos*, 9 (16), 2021, pp. 81-82.

paradigma laboral posfordista reclama una adecuación permanente del yo –ahora conceptualizado como una forma más de capital–, que encuentra en la gestión de las propias emociones una herramienta esencial para devenir el sujeto infinitamente dúctil que exige la flexibilización del capitalismo. Asimismo, como se verá, los teóricos del biocapitalismo han demostrado que únicamente en un sistema productivo crecientemente inmaterializado, y en permanente búsqueda de áreas de la vida por colonizar, adquiere sentido la integración de las emociones en los procesos de producción; no solo como cualidades del nuevo «capital humano», sino directamente como «materia prima» de la generación de capital.

Entre los investigadores que han explorado la concomitancia entre el capitalismo posfordista y los afectos ocupan una posición de honor Arlie R. Hochschild, Nikolas Rose y Frédéric Lordon. La obra de Hochschild, en la que destacan a este respecto *The managed heart* (1983) y *La mercantilización de la vida íntima* (2003), estudia con perspectiva de género la relación de las transformaciones posindustriales de la familia, la globalización y la automatización del trabajo con el surgimiento de lo que ella misma denominó «trabajo emocional» y, su contraparte, la «mercantilización de la vida íntima». Rose, en trabajos como *Governing the soul* (1990) e *Inventing our selves* (1996), analiza desde la tradición biopolítica el desarrollo de las disciplinas *psi* como formas de gubernamentalidad que, en el neoliberalismo, sustituyen progresivamente a las autoridades morales y religiosas. Por su parte, Lordon, autor de *Capitalismo, deseo y servidumbre* (2010) y *La sociedad de los afectos* (2013), desarrolla, en línea con la antropología spinozista de las pasiones, una crítica al neoliberalismo como sistema económico que ha extremado la capacidad de hacer desear¹⁵. Asimismo, aunque no se pretende ofrecer una relación exhaustiva de otros autores que en las últimas décadas también han contribuido al desarrollo del problema que aquí se trata, basten algunas obras fundamentales: *L'empire des coachs* (2006), de Roland Gori y Pierre Le Coz; *Programados para triunfar* (2011), de Michela Marzano; *Psicoplítica* (2014), de Byung-Chul Han; *The emotional logic of capitalism* (2015), de Martijn Konings; *Los límites del deseo* (2016), de Esteban Hernández; *En los límites de lo posible* (2018), de Alberto San-

15 En este trabajo se ha preferido emplear el término «posfordismo» antes que «neoliberalismo», más cargado de connotaciones teóricas e ideológicas que aquel, que, por el contrario, se refiere más bien a una fase histórica del capitalismo definida por contraste con la etapa anterior.

tamaría; o *Neoliberalismo y afectos* (2020), editado por Ignacio Dobles y Helga Arroyo.

De este breve elenco de precedentes historiográficos en clave socioeconómica se desprende que el capitalismo emocional no puede considerarse meramente una nueva fase del sistema capitalista. Por el contrario, además de representar un cambio de paradigma económico, el capitalismo emocional se define también por su condición de productor de formas de vida. En la estela de los trabajos sobre el neoliberalismo de Christian Laval y Pierre Dardot, operaría más bien como una «nueva razón del mundo», que es «mundial» y «hace mundo», esto es, que gobierna de forma global la conducta de los sujetos a través de la producción de realidades¹⁶. Podría decirse entonces que la simbiosis entre el emotivismo y el capitalismo contemporáneos puede ser interpretada en términos de un «estilo de vida»¹⁷, como se trasluce del tratamiento que ofrecen del problema tanto Illouz como los teóricos biocapitalistas. Pues, si los estilos de vida son «expresiones de visiones del mundo, racional o emocionalmente aceptadas, que a su vez configuran modos de relación tanto entre los individuos como con el entorno»¹⁸, no cabe duda de que responde a esta caracterización la legitimación de la que hoy goza la expresión pública de las emociones en una sociedad atravesada por la racionalidad de mercado, así como la paralela economización de la vida afectiva y su inclusión en los ámbitos laborales; algo que en la actualidad determina la manera en el que los sujetos se conciben y se relacionan consigo, con los otros y con el mundo.

Que el capitalismo emocional pueda ser entendido como un estilo de vida permite matizar la creencia según la cual sería meramente un paradigma basado en la manipulación de los sujetos –en tanto que agentes políticos, consumidores o usuarios de los medios de comunicación– a través de los afectos, cuya capacidad de persuasión resultaría más seductora y difícil de identificar en comparación con otras formas de dominación¹⁹. Y es que al

16 Cf. Christian Laval y Pierre Dardot. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa, 2013.

17 Cf. Lourdes Flamarique y Madalena D´Oliveira-Martins (eds.). *Emociones y estilos de vida. Radiografía de nuestro tiempo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.

18 Reynner Franco. «Presentación». *Mundo Nuevo. Revista de Estudios Latinoamericanos* (monográfico dedicado a *Concepciones de lo real y estilos de vida*), 14 (VI), 2014, p. 14.

19 Este enfoque se encuentra de forma clara, por ejemplo, en Pierre Le Coz. *Le gouvernement des émotions... Et l'art de déjouer les manipulations*. París: Albin Michel, 2014.

hablar de «capitalismo emocional» no se alude tanto a un *engaño* ejercido sobre las subjetividades mediante la apelación a lo sentimental y a lo visceral, cuanto más bien a la propia producción de nuevas formas de sujeto que resultan afectivamente funcionales a las necesidades productivas y de consumo. Se trata, pues, de un sistema que opera generando formas de vida y del yo –eso sí, crecientemente «unidimensionalizadas»²⁰–, especialmente desde el momento en que implica la colonización y mercantilización de la intimidad por parte de los mecanismos de extracción del valor. En concreto, estas subjetividades pueden claramente subsumirse bajo la categoría de «capital humano» que Gary Becker formuló en la década de los sesenta²¹ y que Laval y Dardot han redefinido en términos actuales como «la adaptación mutua de los mecanismos psicológicos y las exigencias sociales y económicas, [que abre] la posibilidad de ver en la “personalidad” y en el “factor humano” un recurso económico del que hay que cuidar muy bien»²². Tal es, sin duda, la dimensión biopolítica de la producción contemporánea que analizan los autores del biocapitalismo.

Antes de pasar a abordar el enfoque particular de Illouz y los teóricos biocapitalistas sobre el problema del capitalismo emocional y su condición de estilo de vida, conviene hacer un apunte en torno al planteamiento metodológico elegido. Como se presume de una investigación filosófica, la lectura que aquí se ofrece de la emocionalización del capitalismo y sus consecuencias para la vida de los sujetos no adopta un tono moralizante ni emite juicios de valor sobre los fenómenos que analiza. Ello no impide que el propósito de estas páginas se alinee con una tradición *crítica* como la que Foucault enunciase en «¿Qué es la Ilustración?» (1984) por medio de su concepto de «ontología del presente», esto es, con su intento de problematizar la actualidad para mostrar los límites que la constituyen y que, por tanto, *nos* constituyen. Recuérdesse que, hacia el final del texto, Foucault comprendía la tarea de esta crítica como una «investigación histórica a través de los acontecimientos que nos han conducido a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos[,] [...] que extraerá de la contingencia que nos

20 Luciano Espinosa Rubio. «Realidades sociales dislocadas, estilos de vida precarios. Notas para una antropología de la crisis económica y simbólica». *Mundo Nuevo. Revista de Estudios Latinoamericanos* (monográfico dedicado a *Concepciones de lo real y estilos de vida*), 14 (VI), 2014, p. 156.

21 Cf. Gary Becker. *El capital humano. Un análisis teórico y empírico referido fundamentalmente a la educación*. Madrid: Alianza, 1983.

22 Laval y Dardot. *La nueva razón del mundo*, p. 364.

ha hecho ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos»²³. Con esta misma intención, y desde los presupuestos del giro afectivo, esta obra presta especial atención a las relaciones de poder que se ocultan y perpetúan bajo todo régimen emocional, un aspecto sobre el que se detienen tanto Illouz como los autores biocapitalistas. En la línea de los trabajos de Sara Ahmed y Lauren Berlant²⁴, se reparará particularmente en el modo en que la configuración contemporánea de la vida emocional y su rentabilización económica contribuyen a perpetuar las relaciones de dominación en el orden del género y de la clase social.

Con todo, el concepto de «capitalismo emocional» –ya se ha anticipado– procede de Eva Illouz. Concretamente, aparece por primera vez en su obra *Intimidades congeladas* (2006), que recoge las tres «Conferencias Adorno» que había dictado dos años antes en el Instituto de Investigación Social de Fráncfort del Meno. La autora parte de los presupuestos del giro afectivo al referirse a la cultura del capitalismo a lo largo del siglo xx en términos de «intensificación sin precedentes de la vida emocional»²⁵. En su abordaje de la relación entre el sistema productivo y la vida emocional, Illouz busca plantear un «análisis no psicológico de la vida interior»²⁶ que trascienda el discurso autorreferencial de la psicología y que, en contrapartida, muestre los presupuestos histórico-sociológicos que han acompañado a su desarrollo discursivo e institucional. Clara muestra de ello es su reciente estudio sobre la psicología positiva junto al psicólogo Edgar Cabanas en *Happycracia* (2018), donde defiende que la actual primacía de las disciplinas *psi* en el imaginario colectivo está directamente relacionada con los imperativos del rendimiento infinito que informan las subjetividades neoliberales. En este sentido, desde la corriente de la sociología de las emociones, y en sintonía con el citado giro, Illouz propondrá que los afectos son entidades sociales y culturales y que, en consecuencia, se encuentran permeados por lógicas procedentes de la esfera

23 Michel Foucault. «¿Qué es la Ilustración?». En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 348.

24 Cf. Sara Ahmed. *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra, 2019; Lauren Berlant. *El optimismo cruel*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020.

25 Eva Illouz. «Emodities o la invención de los commodities emocionales». En Eva Illouz (ed.). *Capitalismo, consumo y autenticidad. Las emociones como mercancía*. Madrid/Buenos Aires: Katz, 2019, p. 13.

26 Eva Illouz. *El fin del amor. Una sociología de las relaciones negativas*. Madrid/Buenos Aires: Katz, 2020, p. 14.

económica en un contexto en el que «el mercado capitalista y la cultura de consumo compelen a los actores a convertir su interioridad en el único plano de existencia que se siente real»²⁷.

De acuerdo con la interpretación illouziana del fenómeno, el capitalismo emocional daría lugar a un determinado *estilo de vida* cuyos orígenes se retrotraerían a las primeras décadas del siglo xx. Y es que la aproximación de la autora a los vínculos entre el capitalismo contemporáneo y la vida emocional se enmarca en un proyecto más amplio de investigación en torno a los efectos de las instituciones de la modernidad sobre la construcción del yo. Para Illouz, en «el círculo completo que se establece entre las instituciones y la subjetividad, [...] el capitalismo es el vínculo principal que conecta a ambas»²⁸. De este modo, su estudio del capitalismo emocional constituye, en el fondo, una indagación sobre el sujeto y, en consecuencia, sobre las formas (estilos) de vida (emocional) que las transformaciones del sistema productivo han traído consigo desde el siglo pasado. En particular, hará uso de la expresión «estilo emocional» para referirse a la manera en que los sujetos se relacionan con sus propias emociones y, a través de estas, con el mundo y con los otros. Así, hablará del «estilo terapéutico» y de la «inteligencia emocional» como los grandes estilos emocionales que el capitalismo emocional trae aparejados, por los que la preocupación por la comprensión y la gestión de las propias emociones se convierte en un rasgo definitorio de las formas de vida del presente. En definitiva, para Illouz la posición central que lo afectivo ocupa en las relaciones del sujeto consigo y con los otros define los estilos de vida hegemónicos en el capitalismo contemporáneo.

Como se verá, aun reconociendo esta coherencia temática que distingue al pensamiento illouziano, el concepto «capitalismo emocional» está traspasado por una sorprendente paradoja a nivel bibliográfico: mientras que el conjunto de la obra de Illouz se encuentra consagrado a una exploración de sus diferentes dimensiones –que abarcan desde las transformaciones culturales del amor romántico a partir del siglo xix hasta la actual eclosión de la «industria de la felicidad»–, su desarrollo teórico se concentra tan solo en unas breves páginas de su amplia producción intelectual. Del mismo modo, la autora tampoco ha ofrecido hasta el momento una reflexión propia que muestre las conexiones entre las distintas caras del fenómeno, por lo que la

²⁷ *Id.*

²⁸ Richard Miskolci. «No coração pulsante da cultura. Entrevista com Eva Illouz». *Contemporânea. Revista de Sociologia da UFSCar*, 6 (2), 2016, p. 304.

tarea que se propone este trabajo en su primera parte está, por novedosa, justificada: ofrecer una reconstrucción del capitalismo emocional a partir de la pluralidad de perspectivas contempladas por Illouz. Para ello, serán clave *Intimidades congeladas* (2006), *La salvación del alma moderna* (2008) y el volumen colectivo *Capitalismo, consumo y autenticidad* (2017), obras en las que deja entrever las líneas maestras que permiten interpretar el neologismo. Conviene no olvidar, sin embargo, que Illouz es una investigadora en activo y que, por tanto, estas páginas afrontan las dificultades que conlleva el estudio de una obra inacabada, cuya recepción teórica apenas comienza a dar sus frutos en la actualidad²⁹.

No obstante, ante la ausencia en la obra de Illouz de una suficiente contextualización histórica del capitalismo emocional ligada al sistema productivo, en la segunda parte de esta investigación sus posiciones serán revisadas desde las aportaciones de los teóricos del biocapitalismo, cuya perspectiva disciplinar es sustancialmente diferente. Pues si la autora trabaja desde la sociología de las emociones y analiza los afectos como elementos socioculturales, estos últimos proponen una teoría del valor, y más específicamente del «valor-vida», que se concreta a su vez en una teoría del «valor-afecto»³⁰. Así, desde la recepción en términos económicos de la biopolítica foucaultiana, investigadores como Cristina Morini o Andrea Fumagalli describen un nuevo modelo productivo que integra la vida en la totalidad de sus dimensiones. En

29 Precisamente, desde la segunda década de los dosmil ha visto la luz toda una serie de artículos que estudian y difunden aspectos específicos del pensamiento illouziano, entre ellos «Eva Illouz et l'irruption de la culture thérapeutique dans la société américaine» (2011), de Denis Hippert; «Dominar el deseo. El imperativo de la felicidad en el capitalismo emocional» (2016), de Javier García, Adrián Jurado y Miguel Barrionuevo; o «Feminism and the cooling of intimacy. Unintended consequences of women's movements» (2017), de Maciej Musiał, por nombrar solo algunos. Asimismo, cabe destacar la aparición del volumen colectivo *Romantic relationships in a time of «cold intimacies»* (2020), coordinado por Julia Carter y Lorena Arocha, que aborda las relaciones sexoafectivas contemporáneas desde premisas illouzianas, un planteamiento que recientemente ha sido incluso llevado a la novela gráfica en *No siento nada* (2021), de Liv Strömquist. Como puede observarse, esta recepción incipiente se centra de forma mayoritaria en temas concretos de la producción teórica de Illouz, fundamentalmente en su tratamiento del amor romántico y de la cultura terapéutica. En cambio, hasta la fecha no existen publicaciones que ofrezcan una visión panorámica del pensamiento illouziano ni, en particular, del fenómeno del capitalismo emocional.

30 Cristina Morini y Andrea Fumagalli. «Life put to work. Towards a life theory of value». *Ephemeris*, 10 (3/4), 2010, pp. 241ss.

este marco teórico, las emociones no son meramente un conjunto de facultades vitales entre otras muchas que en la actualidad son «puestas a trabajar», sino cualidades paradigmáticas en la formación de nuevas modalidades laborales propiamente bioeconómicas. Es precisamente este reconocimiento de la centralidad de los afectos en los procesos productivos lo que distingue al biocapitalismo de otras teorías coetáneas como el capitalismo cognitivo. A lo largo de esta segunda parte, se verá que para los autores biocapitalistas no se trata únicamente de la incorporación de los afectos a los espacios laborales descrita por Illouz, ni de la aparición de formas de trabajo en las que lo afectivo constituye una parte imprescindible, sino también de la transformación de las emociones en elementos a partir de los cuales es posible extraer valor.

Sin duda, el biocapitalismo dominante produce estilos de vida y estilos *emocionales* de vida. El «giro biopolítico de la economía» al que aluden sus teóricos no solo se refiere a la puesta a trabajar de un número creciente de esferas de la existencia, sino asimismo al hecho de que la propia vida también deviene un resultado de la producción en su progresiva indistinción con el trabajo. Esta incorporación de la existencia a los circuitos productivos en un sentido «antropogenético» se traduce en la aparición de nuevas formas de subjetividad, que en estas páginas se personalizan en las figuras del capital humano y del «prosumidor». Estos sujetos-tipo propios del biocapitalismo, que han desplazado a la categoría de «ciudadano», se caracterizan por buscar la autorrealización a través del consumo, de sus proyectos laborales y, lo más importante, de la expresión pretendidamente *libre* de la vida emocional que dicta el emotivismo del presente. Si Illouz interpreta la coproducción entre el capitalismo y la vida emocional en términos de «racionalización» de la vida afectiva –es decir, como un proceso intelectualizador de la relación del yo con sus emociones–, los autores del biocapitalismo apuntan, en cambio, a la liberación del deseo como la principal manifestación de esta fusión entre la existencia y el trabajo. En suma, aunque las teorías biocapitalistas no aludan directamente al surgimiento de «estilos emocionales», sí permiten explicar cómo la existencia y, con ella, los afectos son reconfigurados en un paradigma en el que vida y trabajo se confunden.

El corpus seleccionado para analizar las teorías del biocapitalismo apenas cuenta con publicaciones específicas sobre la relación entre el capitalismo contemporáneo y los afectos, salvo algunas excepciones, como los artículos «Affective labor» (1999), de Michael Hardt, e «Il lavoro di cura come archetipo del biocapitalismo» (2010), de Cristina Morini. Ello encuentra su razón de

ser en el hecho de que, en el caso de estos investigadores, las reflexiones sobre el tema central que aquí se aborda se hallan entreveradas con teorizaciones más generales sobre el actual paradigma bioeconómico. No puede dejar de señalarse que entre estos textos fundamentales, y fundacionales, del biocapitalismo se encuentran *Imperio* (2000), de Michael Hardt y Antonio Negri; *Il governo delle vite* (2006), de Laura Bazzicalupo; *Bioeconomía y capitalismo cognitivo* (2007), de Andrea Fumagalli; *Biopolítica, bioeconomía e processi de soggettivazione* (2008), editado por Adalgiso Amendola, Laura Bazzicalupo, Federico Chicchi y Antonio Tucci; *Il biocapitalismo* (2008), de Vanni Codeluppi; *Por amor o a la fuerza* (2010), de Cristina Morini; y *Economía política del comune* (2017), también de Fumagalli.

En lo que se refiere a la recepción de las teorías del biocapitalismo, resulta difícil plantear un estado de la cuestión, desde el momento en que apenas hay bibliografía secundaria que tome a estos autores como punto de partida de sus investigaciones –y menos aún la aproximación biocapitalista a la relación entre el sistema productivo y las emociones³¹. En realidad, el tratamiento de los que aquí se denominan «teóricos del biocapitalismo» como integrantes de una misma corriente de pensamiento es una de las principales propuestas de estas páginas. En particular, si este trabajo plantea de forma novedosa que estos autores pueden ser estudiados de forma conjunta, es debido a que proceden de una tradición de pensamiento común y comparten una misma perspectiva metodológica –el operaísmo y los estudios biopolíticos en Italia–, son coetáneos y han colaborado entre sí en múltiples ocasiones y, por último, conocen y citan mutuamente sus trabajos. No obstante, no parece prudente aludir al biocapitalismo como una única *teoría* cuyos presupuestos resulten homogeneizables. Es por ello por lo que se ha decidido hablar de *teorías* del biocapitalismo, pues ni estos investigadores forman parte de un único grupo de trabajo consolidado, ni tampoco existe, en la escasa literatura secundaria publicada al respecto, una exégesis de sus obras en términos unificadores.

31 Los textos mencionados en la bibliografía final como literatura secundaria del biocapitalismo abordan el tema de forma tangencial y en ningún caso se refieren a estos autores en el sentido que propone este trabajo. De forma excepcional, puede destacarse la edición de un conjunto de sus textos en el volumen *Neo-operaísmo* (2020), compilado y prologado por Mauro Reis. No obstante, no todos los investigadores que Reis considera «neo-operaístas» necesariamente han trabajado el tema del biocapitalismo, por lo que esta obra tampoco puede ser considerada como una propuesta de investigación en la línea de trabajo que aquí se presenta.

Para finalizar esta introducción conviene hacer algunos apuntes sobre las referencias bibliográficas empleadas en el transcurso de la investigación. La bibliografía final se ha organizado en torno a tres categorías: por una parte, las obras fuente y la literatura secundaria de Eva Illouz (I) y de los teóricos del biocapitalismo (II) y, por otra, la bibliografía general (III). En el caso de Illouz se ha procurado hacer una recopilación representativa de su obra publicada, de acuerdo con el propósito de llevar a cabo una reconstrucción del «capitalismo emocional» a partir de una visión de conjunto de su producción teórica. En lo que atañe al biocapitalismo, esta investigación se basa primordialmente en los trabajos de Cristina Morini y Andrea Fumagalli, pero también de otros autores como Christian Marazzi, Maurizio Lazzarato, Antonio Negri y Laura Bazzicalupo, pues son ellos quienes han desarrollado fundamentalmente el término en el marco de la recepción italiana de la biopolítica de Michel Foucault. No obstante, al tratarse de una corriente de pensamiento contemporánea, a la que contribuyen autores de procedencias diversas –tanto a nivel institucional como en su enfoque disciplinar–, el proceso de selección bibliográfica ha sido, en su caso, una tarea apenas allanada previamente y no exenta de posibles arbitrariedades complicadas de evitar. A esta dificultad se ha añadido el solapamiento, en no pocos casos, de los autores del biocapitalismo con los que se adscriben, o lo han hecho en el pasado, a las teorías del capitalismo cognitivo, motivo por el que se ha resuelto incluir conjuntamente a los integrantes de ambas corrientes en la bibliografía final.

A todo ello hay que sumar una evidente asimetría entre las traducciones disponibles de Illouz y los autores biocapitalistas. Mientras que casi todas las obras principales de la autora franco-israelí poseen su versión castellana (no así sus artículos de investigación o las colaboraciones con otros autores), en el caso de los textos del biocapitalismo la situación es justamente la contraria, dado que apenas han comenzado a ser vertidos a la lengua española³². Dada esta disparidad, y la preponderancia de los recursos bibliográficos escritos en lengua extranjera, el criterio general que se ha seguido ha sido emplear las traducciones de los textos fuente siempre que las ha habido. Esta decisión

32 En el caso de Eva Illouz, tan solo permanece sin traducir su libro sobre Oprah Winfrey y la cultura terapéutica estadounidense: *Oprah Winfrey and the glamour of misery. An essay on popular culture* (2003). En lo que respecta a los autores biocapitalistas, en cambio, destacan las traducciones de las dos obras principales de Morini y Fumagalli, *Bioeconomía y capitalismo cognitivo* (2010) y *Por amor o a la fuerza* (2014), editadas por Traficantes de Sueños.

responde a un motivo principal: al tratarse de textos de autores contemporáneos, sin una tradición exegética propia en la historia del pensamiento y para los que solo hay una traducción disponible, no existe una disputa en torno a la interpretación de sus conceptos clave que exija recurrir en todo momento directamente a los originales. No obstante, ello no quiere decir que las versiones en castellano no se hayan cotejado debidamente: cuando ha sido preciso, se han incluido entre paréntesis los términos empleados por los autores en sus lenguas maternas (fundamentalmente en inglés en el caso de Illouz y en italiano y francés en el de los autores biocapitalistas y del capitalismo cognitivo). Sí significa, en cambio, que se ha optado por mantener las elecciones lingüísticas de los traductores, en la mayor parte de los casos expertos conocedores de las teorías que se abordan en estas páginas.

Siguiendo este mismo principio metodológico, se ha decidido traducir todas las citas de obras para las que no existe una edición en castellano. Por lo tanto, siempre que aparezca referenciado un texto en su versión original, y no se indique lo contrario en la nota al pie de página correspondiente, la traducción será mía. De nuevo, aquí se ha pretendido, salvo excepciones que se indican claramente, respetar la terminología que los traductores de otras obras de los mismos autores han marcado como pauta. Por su parte, de las obras que se citan por ediciones traducidas, solamente se proporcionará el nombre del traductor en el listado bibliográfico final, con el fin de aligerar las notas al pie, pero asimismo con la intención deliberada de reconocer a los traductores como coautores, o «reescritores», tal cual defendiera el teórico de la traducción André Lefevere³³. Por último, cuando únicamente se mencione el título de una obra en el cuerpo del texto, se indicará entre paréntesis el año de su publicación original, con el propósito de situar al lector adecuadamente en el momento histórico de su aparición. La referencia completa de estas obras se hallará en la bibliografía final y se citará por la edición manejada para la elaboración este trabajo, la cual no tiene por qué coincidir necesariamente con la primera y, en el caso de los textos en lengua extranjera, puede ser su traducción castellana.

33 Cf. André Lefevere. *Traducción, reescritura y la manipulación del canon literario*. Salamanca: Colegio de España, 1997.

I

EVA ILLOUZ Y LA CULTURA DEL CAPITALISMO EMOCIONAL

LAS TRANSFORMACIONES DE LA VIDA EMOCIONAL EN LA CULTURA DEL CAPITALISMO:
EL PROYECTO DE EVA ILOUZ

La reconstrucción del proyecto intelectual de una autora de las características de Eva Illouz (Fez, Marruecos, 1961) es una tarea que debe asumir una inevitable dosis de fracaso. Pues, al margen de la evidencia añadida de que se trata de una profesora en activo cuya producción intelectual permanece abierta e inacabada, la naturaleza de su obra y de su trayectoria académica podría definirse por dos rasgos que dificultan cualquier esfuerzo de este género. En primer lugar, Illouz es una investigadora de formación cosmopolita y ecléctica, dada la heterogeneidad disciplinar de sus influencias teóricas –desde la filosofía hasta la sociología, pasando por el ámbito de los estudios de la comunicación y la antropología–, que la convierten en una autora difícilmente catalogable en el marco de las divisiones académicas al uso. Y, en segundo lugar, esta inclasificabilidad se ve acentuada por el hecho de que su obra podría describirse en términos de «coherencia asistemática», en cuanto que se encuentra atravesada por una serie de temas recurrentes que resultan tangenciales entre sí, pero que se presentan desde ángulos diversos y sin el acompañamiento de una reflexión de conjunto que les dé algún sentido o propósito.

El primero de estos dos aspectos resultaría incomprensible al margen de la trayectoria vital de la propia Illouz, que ella misma ha comparado en alguna ocasión con la figura decimonónica del «judío errante»¹, al proceder de una familia judía de origen marroquí. Y es que, tras trasladarse a Francia, Illouz se licenció en Sociología, Comunicación y Literatura en París x Nanterre, para posteriormente cursar una maestría en Comunicación en la Universidad Hebrea de Jerusalén y finalmente doctorarse, también en Comunicación, por la Universidad de Pensilvania en la Annenberg School for Communication en 1991². Es en esta etapa de formación, a caballo entre Europa y Estados

1 Miskolci. «No coração pulsante da cultura», p. 300.

2 Desde entonces, Illouz ha trabajado fundamentalmente en Israel; en la década de 1990 en la Universidad de Tel Aviv y desde comienzos de los dosmil en la Universidad Hebrea de Jerusalén. En la actualidad mantiene su puesto de profesora del Departamento de Sociología y Antropología en esta universidad, que compatibiliza con la dirección de estudios de la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales de París y con su condición de profesora invitada en numerosas universidades europeas y estadounidenses, como

Unidos, cuando la autora entra en contacto con las que definirá como sus dos grandes influencias teóricas, que marcarán el desarrollo de toda su obra posterior. Por una parte, su formación europea se vinculará al encuentro con las grandes teorías filosóficas de la modernidad y los efectos de sus instituciones sobre la formación del yo, especialmente en la vertiente más pesimista de autores como Weber, Adorno, Horkheimer y Foucault –frente a las visiones más optimistas de Marx o Durkheim³. Y, por otra, en su experiencia estadounidense, Illouz entablará contacto con tradiciones de corte empirista, relacionadas tanto con el estudio de las industrias culturales y los medios de comunicación como con la antropología de las emociones de Catherine Lutz, Lila Abu-Lughod, Michelle Rosaldo y Clifford Geertz⁴. Podría decirse entonces que, en el caso de Illouz, su identificación como «migrante de profesión»⁵ –como ha llegado a afirmar– se ha traducido también en un cierto nomadismo intelectual, que la ha llevado a elaborar una teoría propia a partir de un acervo de referentes marcadamente heterogéneo.

Por su parte, la elección del binomio «coherencia asistemática» como segundo gran rasgo que caracteriza al conjunto de su obra responde a un triple motivo. Primero, la producción intelectual de Illouz se considera aquí «coherente» por la presencia recurrente de una serie de temas afines en toda su obra, desde sus artículos de investigación publicados en revistas especializa-

la Universidad de Northwestern, la Universidad de Princeton, la Universidad de Zúrich o la Universidad de Bielefeld.

3 Si bien Illouz reconoce la influencia sobre su trabajo de los grandes relatos filosóficos y sociológicos de la modernidad, lo cierto es que su obra no podría calificarse ella misma como una teoría de la modernidad, habida cuenta de que el periodo que abarcan sus investigaciones históricas apenas se remonta a los albores del siglo pasado. No obstante, el uso que Illouz realiza del término «modernidad» es algo *sui generis*, pues con él parece hacer referencia a todo este periodo histórico que atraviesa el siglo xx y que llega hasta la actualidad. Esto se aprecia cuando, por ejemplo, como se verá, define su tarea como un estudio de las «emociones como personajes principales de la historia del capitalismo y la modernidad» (*Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Madrid/Buenos Aires: Katz, 2007, p. 18). Este uso particular de esta categoría histórico-filosófica se vuelve especialmente notable en su rechazo del término «posmodernidad», toda vez que considera que en las postrimerías del siglo pasado no se asiste al advenimiento de una nueva época, sino a la continuidad de una modernidad enfrentada con sus propias consecuencias.

4 Cf. Massimo Cerulo. «L'etude sociologique des émotions dans la société du capitalisme. Dialogue avec Eva Illouz». *Rassegna Italiana di Sociologia*, 4, 2018, pp. 818ss.

5 Emma Engdahl. «Capitalist society as an analysand. An interview with Eva Illouz». *Emotions and Society*, 2 (1), 2020, p. 13.

das hasta sus volúmenes monográficos dirigidos a un público más general. Así, los cambios culturales en la institución del amor romántico desde finales del siglo XIX, el papel de la psicología clínica y la psicología popular en la formación de la identidad del yo moderno, los vaivenes en lo que denomina la «ecología de la elección»⁶, el reparto desigual de las competencias emocionales y, por encima de todo, las transformaciones de los patrones de la vida emocional en la modernidad capitalista son las preocupaciones que, de uno u otro modo, atraviesan su investigación desde los textos de la década de 1990 hasta sus escritos más actuales.

A esto se añade, en segundo lugar, que en el caso del pensamiento illouziano resulta difícil hablar de una clara evolución teórica en el curso del tiempo, entendiendo por tal la sucesiva aparición de tesis que problematicen o sustituyan a otras previamente defendidas. Más bien al contrario, podría decirse que la obra de Illouz se construye en torno a variaciones sobre los mismos temas, en las que un problema general de fondo –las transformaciones de la vida emocional a lo largo de los siglos XX y XXI– se aborda desde diferentes perspectivas que toman como referencia principal una o varias de las preocupaciones teóricas mencionadas⁷. Estos distintos hilos narrativos se encuentran y se cruzan en multitud de puntos de contacto, que permiten establecer una clara relación de continuidad entre unas obras y otras. Así, por ejemplo, si en un primer momento, en la década de los noventa, Illouz centró su atención en el problema de las transformaciones de la institución del amor romántico a lo largo del pasado siglo –reflejadas fundamentalmente en su obra *El consumo de la utopía romántica* (1997)–, bajo este tema, como ella misma señala, latía ya la preocupación por la cultura emotiva del

6 Cf. Barbara Carnevali y Emanuele Coccia. «La liberté organisée de l'amour. Entretien avec Eva Illouz». *Diogenes*, 241 (1), 2013, pp. 115-120.

7 Este rasgo de la obra de Illouz es especialmente relevante para el trabajo que aquí se presenta, en cuanto que justifica el carácter *sincrónico* de la reconstrucción que va a ofrecerse del análisis illouziano del capitalismo emocional. De este modo, a lo largo de esta primera parte, se pretende hacer una disección analítica de la cultura emotiva del capitalismo que parta de un abordaje holístico de la obra de Illouz y que, en consecuencia, no distinga entre los tiempos en que fueron escritos cada uno de los materiales que se emplean en dicha tarea. No obstante, cuando sea relevante establecer alguna puntualización o distinción entre obras conforme al periodo en que fueron producidas –pues lo dicho anteriormente no debe llevar a pensar que el de Illouz es un pensamiento monolítico, ajeno al cambio y, especialmente, a las transformaciones socioculturales que han tenido lugar en las tres décadas que abarca el periodo de su producción teórica– se señalará debidamente.

capitalismo que desarrollaría de forma mucho más explícita en la década siguiente en otros textos como *Intimidades congeladas* (2006) o *La salvación del alma moderna* (2008), sin duda los más relevantes en torno a este fenómeno:

En el tema del amor encontré un hilo importante para entender el círculo completo que se establece entre las instituciones y la subjetividad y cómo el capitalismo es el vínculo principal que conecta a ambas. De hecho, poco a poco comprendí que el capitalismo era un vector crucial para explicar de qué modo las emociones y las instituciones se organizan en la modernidad y [desde entonces] *el gran paraguas bajo el cual he organizado cada vez más mi agenda de investigación ha girado en torno a la cuestión acerca de cómo el capitalismo moldea y transforma la vida emocional y la individualidad*. La investigación que he desarrollado desde mi doctorado ha intentado entender varios aspectos de la intersección entre emociones, capitalismo y cultura. ¿Cuál es el papel de los medios de masas (películas, libros de autoayuda, revistas femeninas, publicidad, televisión) en la definición del vocabulario, las metáforas y los modelos causales con los que concebimos, pensamos y gestionamos la vida emocional? ¿Cómo se entrelazan las emociones con el consumo y la producción? ¿Y cuál es el impacto de ese entrelazamiento en las relaciones y la felicidad humanas?⁸

Esta reflexión retrospectiva constituye una de las pocas ocasiones en las que Illouz ha dirigido una mirada retrospectiva sobre su trabajo –hecho excepcional que ha tenido lugar principalmente en el marco de entrevistas en las que se le ha preguntado explícitamente por ello, como es el caso. Pues, tal y como se ha adelantado, en tercer lugar, la obra illouziana se caracteriza por la ausencia de metarreflexión sobre su propósito general. Así, estas palabras de la autora ponen de manifiesto de manera lúcida el hilo conector que dota de coherencia a su obra, a saber, la investigación en torno al capitalismo como elemento vertebrador de las transformaciones del yo y del modo en que este se relaciona con su vida emocional. Es esta preocupación la que da sentido al neologismo más conocido de la autora, esto es, el «capitalismo emocional», a cuyo análisis minucioso se dedica esta primera parte, en la que se pretende reconstruir el sentido lógico del concepto retomando los diversos hilos que se entretejen enmarañadamente en la obra illouziana.

Por último, el propósito de Illouz podría alinearse, como ella misma ha reconocido, con la tradición del «pensamiento crítico»⁹ que entronca con el trabajo de los investigadores de la Escuela de Frankfurt. No obstante, para

8 Miskolci. «No coração pulsante da cultura», p. 304. *Cursiva mía*.

9 Carnevali y Coccia. «La liberté organisée de l' amour», p. 115.

la autora, la tarea de una teoría crítica debería renunciar a pensar desde la distancia existente entre lo que es y lo que debería ser y adoptar, en cambio, un enfoque «posnormativo»¹⁰, más similar al foucaultiano, habida cuenta de las dificultades para establecer una perspectiva normativa en el plano de las emociones. Si bien sería «abiertamente anticapitalista»¹¹, esta óptica crítica se mantendría entre la Escila de la perspectiva del filósofo «desde la cima de la montaña»¹² y la Caribdis de la crítica puramente internalista. Navegando entre estas dos posiciones, su objetivo consistiría más bien en «crear efectos críticos remontándose en la cadena de las causas de la subjetividad»¹³, a saber, en mostrar genealógicamente los modos en que la subjetividad y, más concretamente, la vida emocional se han configurado a lo largo del último siglo; todo ello a partir de una indagación desde el interior de la propia cultura, utilizando conceptos que reconozcan las capacidades críticas de los agentes y que sean sensibles a las diferencias entre las esferas sociales, sin pretensiones de homologación. Para acometer esta tarea de una «crítica impura» o «inmanente»¹⁴ de la vida emocional, Illouz recurrirá a las herramientas metodológicas de la sociología de la cultura y, más precisamente, de la sociología de las emociones.

En otra de las escasas ocasiones en las que ha ofrecido una reflexión más general sobre el sentido de su trabajo, Illouz ha justificado del siguiente modo su adhesión a los presupuestos de la tradición de la sociología de las emociones, con la que entró en contacto durante su etapa de formación doctoral en Estados Unidos:

Si hay un principio básico que mi trabajo sobre las emociones ha constatado una y otra vez durante los últimos veinte años es el siguiente: la desorganización de la vida privada, de la vida íntima, no puede ser terreno exclusivo del análisis psicológico. La sociología tiene una enorme contribución que hacer, con su insistencia en la idea según la cual las experiencias psicológicas –necesidades, compulsiones, conflictos internos, deseos o ansiedades– presentan y representan los dramas de la vida colectiva, y nuestras experiencias subjetivas reflejan y prolongan las estructuras sociales: son, de

10 *Ib.*, p. 116.

11 *Id.*

12 Michael Walzer. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 12.

13 Carnevali y Coccia. «La liberté organisée de l'amour», p. 116.

14 Enea Bianchi. «Eva Illouz e i paradossi del capitalismo emotivo». *Ágalma. Rivista di Studi Culturali e di Estetica*, 30 (2), 2015, p. 32.

hecho, estructuras vividas, incorporadas por nosotros. El análisis no psicológico de la vida interior se vuelve aún más urgente en la medida en que el mercado capitalista y la cultura de consumo compelen a los actores a convertir su interioridad en el único plano de existencia que se siente real, con la autonomía, la libertad y el placer como lineamientos que guían la interioridad así entendida.¹⁵

La sociología de las emociones surge precisamente a partir de la reivindicación que Illouz aquí realiza, a saber, que existe un campo dentro de los estudios sociológicos con legitimidad para analizar las estructuras afectivas y las dinámicas emocionales, cuyos hallazgos e intereses trascienden el propósito de las investigaciones de la psicología académica. Nacida en la década de 1970 en Estados Unidos, en la actualidad esta rama de la sociología goza de un prestigio consolidado tanto en el ámbito anglosajón como en el europeo y posee un carácter interdisciplinar, en el que intervienen los estudios sobre la sexualidad, las relaciones afectivas, el género y el cuerpo, así como los análisis sociológicos de emociones concretas, como la envidia, la empatía, la pena o el enfado¹⁶. En el marco de esta disciplina, en la que también trabajan investigadores como Theodore D. Kemper, Arlie R. Hochschild, Thomas J. Scheff o Randall Collins, la de Illouz es una voz que ocupa un lugar reconocido, al haber acuñado conceptos tan relevantes para la misma como lo son «campo emocional», «capital emocional», «competencia emocional» o «dominación emocional» –todos ellos de raigambre bourdieuana– y, muy particularmente, «capitalismo emocional».

Dentro de esta área de conocimiento, algunos autores han señalado que Illouz se adheriría –junto con la citada Hochschild y Peggy A. Thoits– a su corriente «cultural-interaccionista», que «considera las emociones como socialmente construidas» y que sostiene que estas «toman su forma y significado en relación con un contexto sociocultural específico y a través de la interacción con los otros»¹⁷. Desde los presupuestos de esta vertiente, las emociones se encuentran atravesadas por patrones culturales y por el significado que adquieren en los diferentes contextos en que se producen las relaciones intersubjetivas. Es por esto por lo que Illouz dirá que, si bien las emociones son entidades psicológicas, lo cierto es que también son elementos

15 Illouz. *El fin del amor*, p. 14.

16 Cf. Jan E. Stets y Jonathan H. Turner (eds.). *Handbook of the sociology of emotions*. Springer: Nueva York, 2014.

17 Cerulo. «L'étude sociologique des émotions dans la société du capitalisme», p. 816.

culturales y sociales. Desde esta perspectiva, las emociones serían, en definitiva, el eslabón que conecta la estructura sociocultural y el entramado de relaciones intersubjetivas con la agencia de los sujetos¹⁸.

De acuerdo con Illouz, esta fusión de los significados culturales y las relaciones sociales dota a las emociones «de su carácter prerreflexivo, a menudo inconsciente»¹⁹. Por paradójico que pueda resultar, lo cierto es que la saturación de elementos culturales y sociales que poseen las emociones es lo que las convierte en aspectos irreflexivos e internalizados de la acción, que forman parte de la estructura motivacional del sujeto sin que apenas repare en ello. Esta idea permite entender la segunda definición que Illouz ofrece del concepto en cuestión, siempre desde el punto de vista de la sociología de las emociones: la emoción como aquello que «orienta e implica al yo en su medio social»²⁰ y, más concretamente, como lo que, sin ser la acción, por un lado, la tiñe de un estado de ánimo particular y, por otro, la impulsa, como si de una «carga de energía» se tratase:

La emoción es la energía interna que nos impulsa a llevar a cabo un acto, en tanto dota a ese acto de un «humor» o una «coloración» particular. La emoción, entonces, puede ser definida como el aspecto «cargado de energía» de la acción, donde la energía es entendida como implicando al mismo tiempo cognición, afecto, evaluación, motivación y el cuerpo. Lejos de ser presociales o preculturales, las emociones son significados culturales y relaciones sociales fusionados de manera inseparable, y es esa fusión lo que les confiere la capacidad de impartir energía a la acción. Lo que hace que la emoción lleve incrustada esa «energía» es el hecho de que siempre concierne al yo y a la relación del yo con otros situados culturalmente.²¹

Teniendo en cuenta esta vinculación entre lo emocional y los marcos socioculturales y entramados de relaciones intersubjetivas en los que se desarrolla la vida de los individuos, Illouz perseguirá hallar los modos en que la cultura del capitalismo a lo largo del siglo xx, y en las primeras décadas del siglo xxi, ha transformado la vida emocional en tanto que punto de engarce entre las estructuras sociales de significación y las vivencias personales de los

18 Cf. Eva Illouz y Yaara Bengier. «Emotions and consumption». En Daniel Cook y J. Michael Ryan (eds.). *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of consumption and consumer studies*. Hoboken NJ: Wiley-Blackwell, 2015, pp. 1-6.

19 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 25.

20 Eva Illouz. «Emotions, imagination and consumption. A new research agenda». *Journal of Consumer Culture*, 9 (3), 2009, p. 382.

21 Illouz. *La salvación del alma moderna*, pp. 23-24.

sujetos. Más concretamente, intentará explicar cómo la cultura del «capitalismo emocional» se conecta con la intensificación de la vida afectiva que ha tenido lugar desde la segunda mitad del siglo xx y que algunos autores se han apresurado a calificar como un «giro hacia el emocionalismo»²² de las sociedades occidentales contemporáneas.

El punto de partida de las teorizaciones de Illouz en torno a la relación entre el capitalismo y la vida emocional es la paradoja que Daniel Bell ya plantease en la década de los setenta en su clásico libro *Las contradicciones culturales del capitalismo* (1976), en el que mostraba la contradicción existente entre el ascetismo y la disciplina exigidos en la esfera de la producción y los ideales hedonistas de liberación, autenticidad y satisfacción emocional propios de la esfera de consumo²³. Esta ambivalencia, característica de las sociedades posindustriales, es reformulada por Illouz en términos algo diferentes, pero que en el fondo apuntan a la misma situación paradójica descrita por Bell en su obra:

el capitalismo ha hecho de la racionalidad un rasgo omnipresente de la acción humana, en cuanto los individuos se han venido orientando cada vez más por sus metas, actúan en su propio interés en forma legítima, utilizan conocimientos más abstractos para tomar decisiones y refinan los medios cognitivos para alcanzar sus objetivos. [...] Lejos de anunciar una pérdida de emocionalidad, la cultura capitalista, por el contrario, ha venido acompañada de una intensificación sin precedentes de la vida emocional, con actores que con plena conciencia persiguen y moldean sus experiencias emocionales por sí mismas. [...] Este matrimonio sin fisuras entre opuestos que estructura la individualidad requiere un escrutinio minucioso: *¿cómo debemos entender que las emociones hayan llegado a imbricarse tan perfectamente en modos de conducta racionales promovidos por el dominio cada vez mayor de formas economicistas de pensamiento en diversas esferas de la vida?*²⁴

Para Illouz, en línea con los presupuestos del «giro afectivo» de la filosofía y de las ciencias sociales, la cultura del capitalismo desde la segunda mitad del siglo xx se ha caracterizado por una «intensificación sin precedentes de la vida emocional», que hoy se manifiesta en fenómenos como la creciente legitimación de acciones basadas en puras emociones o la orientación de la

²² Furedi. *Therapy culture*, p. 4.

²³ Cf. Daniel Bell. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza, 1989.

²⁴ Illouz. «Emodities o la invención de los commodities emocionales», pp. 13-14. *Curativas mías*.

vida personal a través de proyectos emocionales como «hallar paz interior» o «ser más compasivo»²⁵. Al mismo tiempo, este emocionalismo contemporáneo cohabita con el proceso de racionalización que Weber y Simmel ya asociaron al modo de producción capitalista en los albores del siglo xx²⁶, y que en la actualidad se manifiesta de forma hiperbólica a través de lo que Wendy Brown ha llamado la «economización» de las esferas sociales no mercantiles²⁷. Illouz encuentra el caso paradigmático de la actual convivencia de estos dos fenómenos en las relaciones sexoafectivas tardomodernas: por un lado, estas y las emociones involucradas en ellas se han convertido en uno de los pilares fundamentales para la construcción de la identidad del sujeto y en sede privilegiada de la autorrealización; y por otro, a su vez, dichas relaciones se encuentran crecientemente atravesadas por procesos racionalizadores de objetivación, evaluación, comparación y elección (de uno mismo y de los otros), auspiciados por el desarrollo de las nuevas tecnologías y por la cultura de consumo²⁸.

La pregunta que se encuentra detrás de la investigación de Illouz podría entonces formularse de manera sencilla: «¿cómo es posible que la acción esté cada vez más racionalizada y al mismo tiempo sea cada vez más intensamente emocional?»²⁹. La respuesta de Bell consistió simplemente en el reconocimiento de las «contradicciones culturales» inherentes al capitalismo posindustrial, sostenidas sobre la división de la sociedad en tres órdenes —la «estructura tecnoeconómica», el «orden político» y la «cultura»—, que «no son congruentes entre sí y tienen diferentes ritmos de cambio; siguen normas diferentes, que legitiman tipos de conducta diferentes y hasta opuestos»³⁰. Según Bell, son las discordancias entre estos ámbitos las que, en la estela de la teoría weberiana de las esferas, crean personalidades culturales divididas, en las que conviven dimensiones contradictorias entre sí. Sin embargo, Illouz va a sostener que, desde la aparición de los estudios de An-

25 *Ib.*, p. 13.

26 Cf. Max Weber. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza, 2012; Georg Simmel. *Filosofía del dinero*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2013.

27 Wendy Brown. *El pueblo sin atributos. La revolución secreta del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso, 2016, pp. 35ss.

28 Cf. Illouz. *El fin del amor*. *Op. cit.*; Eva Illouz y Dona Kaplan. *El capital sexual en la modernidad tardía*. Barcelona: Herder, 2020.

29 Illouz. «Emodities o la invención de los commodities emocionales», p. 17.

30 Bell. *Las contradicciones culturales del capitalismo*, p. 23.

tónio Damásio³¹, y en general a partir de los desarrollos de la sociología de las emociones en la década de los noventa, resulta cada vez más difícil sostener hipótesis que presenten las emociones y la racionalidad en términos dicotómicos y mutuamente excluyentes³². Siguiendo a la socióloga de la cultura y antropóloga del dinero Viviana Zelizer, Illouz va a defender que no existe tal oposición entre las relaciones económicas «racionales» y la vida íntima «irracional». Al contrario, como ha analizado pormenorizadamente Zelizer a lo largo de las tres últimas décadas, las transacciones económicas y la vida íntima mantienen una relación de producción mutua, en la que «la actividad económica es primordial y esencial para un amplio espectro de las relaciones íntimas, pero la presencia de la intimidad otorga a la actividad económica un significado particular»³³.

En consonancia con esta línea de investigación, para Illouz la hipótesis de la *coproducción* entre racionalidad y emocionalidad va a ser la piedra angular de su solución particular al aparente conflicto entre el emocionalismo contemporáneo y la creciente presencia de una racionalidad económica instrumental en las más diversas áreas de la vida íntima. En un conocido texto escrito con Shoshannah Finkelstein sobre las formas hipercognitivizadas que adoptan los procesos contemporáneos de elección de pareja –lo que denomina la «ecología» o «arquitectura de la elección»³⁴–, se referirá a la cuestión de las relaciones entre emociones y racionalidad en los términos que siguen:

31 Como es sabido, en su conocido texto *El error de Descartes* (1994), Damásio puso de manifiesto cómo, desde premisas neurofisiológicas, resulta imposible mantener una distinción tajante entre razón y emoción, toda vez que las emociones desempeñan un papel fundamental en todo proceso racional de valoración de costes y beneficios y, en consecuencia, de la toma de decisiones.

32 Una posición anterior que, en el marco la sociología de las emociones, sostiene la dicotomía entre racionalidad y emoción es la de Arlie Hochschild en *The managed heart* (1983), su clásico estudio sobre las azafatas de vuelo. En él se describe cómo, especialmente a partir de la década de los setenta, el desempeño emocional de este grupo profesional comienza a verse sujeto a un proceso de creciente racionalización, marcado por la exigencia de ajustarse a ciertos guiones predeterminados. Al defender que las nuevas demandas de performatividad emocional que estaban teniendo lugar en los trabajos de servicios devaluaban el reino de la «autenticidad emocional», Hochschild no abandonó la creencia en dos reinos antitéticos, a saber, el de la emoción racional impostada y el de la verdadera emoción.

33 Viviana A. Zelizer. *The purchase of intimacy*. Princeton: Princeton University Press, 2005, pp. 290-291.

34 Cf. Illouz. *El fin del amor*, *passim*.

Sostenemos dos afirmaciones amplias: la primera, [...] que los términos racionales y emocionales constituyentes de la acción no son opuestos sino coincidentes [*coterminous*], y que los procesos de racionalización no entran en contradicción con la organización del *reino interior de los sentimientos auténticos*, sino que, al contrario, desempeñan un rol fundamental en él. La segunda es que racionalidad y emoción interactúan de acuerdo con patrones culturales específicos, determinados por los sistemas de conocimiento, la tecnología y las relaciones económicas.³⁵

De acuerdo con esto, por un lado, la relación entre emoción y racionalidad en la estructura cognitiva y motivacional de los sujetos no sería de oposición y de exclusión mutua, sino de coincidencia y, más específicamente, como Illouz y Finkelman aclaran en otras partes del texto, «de complementariedad» (*complementary*), «de interdependencia» (*interdependent*) o «de entrelazamiento» (*intertwined*). Más concretamente, esta articulación en términos de coproducción entre emoción y racionalidad se manifiesta en dos fenómenos paralelos: la «racionalidad emocional», que se refiere al «modo en que defendemos nuestros intereses y perseguimos metas estratégicas a través de las emociones (por ejemplo, expresando enfado como forma de hacer valer nuestros intereses)»³⁶ y la «emocionalidad racional», o «el modo según el cual las decisiones emocionales se fundamentan y toman forma a partir de los argumentos racionales (como sucede cuando un sujeto se enamora de alguien compatible en términos sociales, económicos y educacionales)»³⁷. A su vez, por otro lado, la naturaleza variable de estas interacciones se encuentra determinada por su contexto histórico-cultural o, utilizando la terminología de ambas autoras, por su «forma cultural» o «configuración modal»³⁸. En definitiva, para Illouz los procesos de emocionalización y de racionalización económica se retroalimentan mutuamente sin contradicción alguna y, además, dicha interacción se encuentra siempre sujeta a unas coordenadas espaciotemporales concretas.

Es aquí donde este análisis en términos abstractos de la estructura motivacional y la acción de los sujetos se concreta en la hipótesis histórico-cultural

35 Eva Illouz y Shoshannah Finkelman. «An odd and inseparable couple. Emotion and rationality in partner selection». *Theor Soc*, 38 (4), 2009, p. 405. Cursiva mía, para acentuar el matiz irónico que introduce Illouz al hablar de un ámbito puro de «sentimientos auténticos» a salvo de los procesos de racionalización emocional vinculados al capitalismo, matiz que corre el riesgo de perderse en la traducción.

36 *Ib.*, p. 409.

37 *Id.*

38 *Ib.*, p. 407.

del «capitalismo emocional»³⁹. Sin embargo, antes de profundizar en la definición de este concepto, se hacen necesarias dos aclaraciones. La primera, que la voz «capitalismo emocional» es uno de los casos –en realidad, el caso paradigmático– en los que se acusa la falta de reflexión sistematizadora de Illouz, que conduce a la siguiente paradoja: si bien se trata de su neologismo más conocido e importante, la autora apenas le dedica unas pocas páginas de su extensa obra⁴⁰. Precisamente, la tesis que aquí se defiende es que, a pesar de esta falta de referencia explícita y continuada al vocablo, el capitalismo emocional es el hilo conductor más consistente de entre los que atraviesan el trabajo illouziano. La segunda tiene que ver con que se trata de un concepto construido sobre una tensión o ambivalencia que la autora no parece nunca acabar de resolver: mientras que «capitalismo emocional» es un identificador que aparece en el marco de una teoría sobre la cultura emocional de las sociedades capitalistas occidentales contemporáneas, como se verá, gran parte de los análisis históricos de Illouz se circunscriben al ámbito cultural estadounidense. La reconstrucción que aquí se propone incurre inevitablemente en esta ambigüedad, que intenta sortear señalando de manera concreta aquellas partes del discurso de la autora en las que se refiere más específicamente a la sociedad estadounidense⁴¹.

Dicho esto, y retomando el hilo del discurso, la respuesta illouziana a la paradoja del emocionalismo contemporáneo pasa por comprender la cultu-

39 El concepto «capitalismo emocional» aparece por primera vez en el marco de las «Conferencias Adorno» que Illouz, invitada por Axel Honneth, impartió en 2004 en el Instituto de Investigación Social de Fráncfort del Meno (Alemania) y que posteriormente fueron recogidas en la obra *Intimidades congeladas*.

40 Como se ha indicado previamente, estas reflexiones explícitas se concentran fundamentalmente en las dos obras citadas más arriba: *Intimidades congeladas* y *La salvación del alma moderna*.

41 La explicación más plausible para este fenómeno es que la extrapolación frecuente en la que incurre Illouz tomando la parte (la sociedad estadounidense del siglo xx) por el todo (las sociedades capitalistas occidentales en general, sin distinción) halla su razón de ser en la hegemonía cultural estadounidense y en los procesos de globalización a los que se ha asociado, que han tenido lugar especialmente a partir de la segunda mitad del siglo pasado. Como ha señalado Rachel Thwaites, «Illouz se centra en la sociedad estadounidense [...], pero la influencia de la América del siglo xx y la ampliación de la influencia de las explicaciones psicológicas han ido mucho más allá de Estados Unidos» (Cf. «Intimate relationships and choice in a time of “cold intimacies”». En Julia Carter y Lorena Arocha (eds.). *Romantic relationships in a time of «cold intimacies»*. Londres: Palgrave Macmillan, 2020, p. 21).

ra del capitalismo occidental desde mediados del siglo pasado a partir de la hipótesis del capitalismo emocional, según la cual la «intensificación sin precedentes de la vida emocional» que tiene lugar desde los años sesenta se articula en torno al fenómeno de la coproducción entre los discursos y prácticas económicos y emocionales:

A lo largo del siglo xx, bajo la égida del discurso terapéutico, la vida emocional se vio imbuida de las metáforas y de la racionalidad de la economía; y a la inversa, la conducta económica fue sistemáticamente moldeada por la esfera de las emociones y los sentimientos. La *racionalización de las emociones* creó su propia realidad inversa, que podría ser caracterizada como la «*emocionalización de la conducta económica*». Este proceso recíproco señala un proceso cultural más amplio que denomino capitalismo emocional. En el capitalismo emocional, los discursos emocional y económico se moldean mutuamente de modo tal que *el afecto es convertido en aspecto esencial de la conducta económica, y la vida emocional* –especialmente la de las clases medias– *sigue la lógica de las relaciones y el intercambio económico*.⁴²

Que la vida emotiva y la racionalidad económica se produzcan mutuamente permite explicar la simultaneidad, a lo largo del siglo xx, de los procesos de intensificación de lo emocional y de expansión de los modos de conducta racionales promovidos por formas economicistas de pensamiento. De acuerdo con esta definición, el capitalismo emocional sería un proceso cultural a través del cual los repertorios emocionales de los sujetos, por un lado, son moldeados a partir de lógicas del ámbito económico y, por otro, se convierten en un aspecto esencial de las nuevas relaciones de producción y consumo. Como se pondrá de manifiesto, a esta relevancia creciente de las emociones en la esfera productiva y de consumo Illouz la denomina «emocionalización de la conducta económica» y retrotrae sus orígenes históricos a la incorporación de los psicólogos al mundo empresarial en la década de los años treinta. A su vez, la remodelación de la vida emocional conforme a las lógicas económicas, la «racionalización de las emociones» –que Illouz ha analizado extensamente en sus obras relativas a los cambios experimentados por el amor romántico en la cultura del capitalismo tardío en términos de «enfriamiento de la intimidad»⁴³–, encontrará uno de sus principales hitos en la extraña afinidad

42 Eva Illouz. *La salvación del alma moderna*, pp. 83-84. *Cursivas mías*.

43 En inglés, *cooling of intimacy*, que da título a la obra de Illouz *Cold intimacies. The making of emotional capitalism*, traducida al castellano como *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*.

electiva que se establece en los años setenta entre la psicología clínica y el feminismo de la segunda ola.

Illouz señala que la consecuencia más importante del capitalismo emocional es que «ha reordenado las culturas emocionales»⁴⁴. La racionalización de la vida emocional y la emocionalización de la conducta económica suponen el surgimiento de una nueva cultura emotiva y, en consecuencia, de una matriz cultural de interpretación del yo, de las relaciones con los otros y de las emociones propias y ajenas. Como apunta la autora, a lo largo del siglo xx «los repertorios del mercado se entrelazaron con el lenguaje de la psicología y, combinados, proporcionaron nuevas técnicas y sentidos para forjar nuevas formas de sensibilidad»⁴⁵. Ello fue posible gracias al establecimiento, desde las primeras décadas del pasado siglo, de la psicología como una disciplina autónoma, con creciente autoridad y prestigio social, y a la introducción de sus preceptos y esquemas interpretativos en las más diversas instituciones y áreas de la vida en común (desde el ejército hasta la educación, pasando por el matrimonio, los medios de comunicación, la publicidad y el marketing o las empresas). Como se verá más adelante, a través de la implantación del «modelo de la comunicación» en el ámbito del trabajo y en la vida íntima, la psicología ha articulado un discurso que cifra la resolución de conflictos en la expresión racionalizada de las emociones, a su vez convertidas progresivamente en entidades finitas, comprensibles y regulables.

Debido a este papel esencial desempeñado por la hegemonía discursiva de la psicología en la codificación de los nuevos parámetros (auto)interpretativos del yo a lo largo del siglo xx, Illouz se refiere a la nueva cultura emotiva del capitalismo en términos de «cultura terapéutica». A partir de esta categoría sociológica acuñada por Philip Rieff a mediados de los sesenta⁴⁶, que ha gozado posteriormente de un amplio recorrido histórico y ha dado lugar a una fructífera tradición crítica en el ámbito de los estudios sociológicos, Illouz examina el fenómeno terapéutico como el marco cultural que ha ejercido una mayor influencia sobre la conformación de los modelos del yo a lo largo del siglo xx, «con la excepción del liberalismo político y el lenguaje de la eficiencia económica basado en el mercado»⁴⁷. En la actualidad, este paradig-

44 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 111.

45 Illouz. *Intimididades congeladas*, p. 20.

46 Cf. Philip Rieff. *The triumph of the therapeutic. Uses of faith after Freud*. Nueva York: Harper & Row, 1966.

47 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 17.

ma no solo no ha perdido vigencia, sino que, al contrario, podría decirse que se ha tornado más influyente que en cualquier otro momento de la historia, como ponen de manifiesto fenómenos como el éxito de la psicología positiva desde principios del siglo XXI, que se ha convertido en «*ethos* terapéutico del neoliberalismo»⁴⁸.

48 Eva Illouz y Edgar Cabanas. *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Barcelona: Paidós, 2019, p. 62.

LO TERAPÉUTICO COMO PARADIGMA CULTURAL DEL SIGLO XX

Desde las últimas décadas del siglo xx –indica Illouz al comienzo de *La salvación del alma moderna*– han visto la luz numerosos estudios críticos con la llamada «cultura terapéutica», que, si bien «difieren en método y en perspectiva, acuerdan en el hecho de que la doctrina terapéutica es moderna por excelencia, y que es moderna en aquello que es más inquietante en la modernidad»¹. Fue Philip Rieff quien diagnosticó el surgimiento del «hombre [sic.] psicológico» –sucesor del «hombre político», «económico» y «religioso»– como un rasgo fundamental de la cultura anglonorteamericana de los años cincuenta y sesenta, y se refirió a la terapia como una «ciencia post-religiosa de la gestión moral»², vinculada al colapso de las jerarquías culturales y morales. Su análisis en términos decadentistas inauguraría una tradición crítica con el ascenso de la visión terapéutica del mundo que Illouz asocia a una cierta «crítica comunitarista de la modernidad»³, en la que se conecta el triunfo cultural de la terapia con fenómenos como el narcisismo, la construcción de un falso yo, la creciente vulnerabilidad de los sujetos, la falta de compromiso con las instituciones sociales, el victimismo y el control de las vidas por parte del Estado.

Autores como Christopher Lasch, Lionel Trilling, Philip Cushman, Frank Furedi o el propio Rieff⁴ se inscriben en esta tradición crítica de la cultura terapéutica, que destaca que la extensión del lenguaje y las prácticas de la

1 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 12.

2 Rieff. *The triumph of the therapeutic*, p. 259.

3 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 13. Aquí «comunitarismo» ha de entenderse únicamente como la defensa de lo común frente a los rasgos individualistas que, según estos críticos, caracterizan a los sujetos de la cultura terapéutica, y no en el sentido más restringido que el concepto ha adquirido en la teoría política desde las últimas décadas del siglo xx.

4 Cf. Christopher Lasch. *La cultura del narcisismo*. Barcelona/Santiago de Chile: Andrés Bello, 1999; Lionel Trilling. *Freud and the crisis of our culture*. Boston: Beacon Press, 1955; Philip Cushman. *Constructing the self, constructing America. A cultural history of psychotherapy*. Cambridge MA: Perseus, 1995; Frank Furedi. *Therapy culture. Cultivating vulnerability in an uncertain age*. Op. cit.; Rieff. *The triumph of the therapeutic*. Op. cit.

terapia clínica a la vida cotidiana ha conducido al distanciamiento del sujeto de las instituciones de la modernidad. Esto habría provocado una retirada del yo hacia su interior, vaciado de todo contenido comunitario, el cual habría reemplazado por la preocupación autorreferencial propia del sujeto narcisista. Como advierte Rieff en su clásico texto, el ideal de bienestar de la cultura terapéutica «se ha convertido en el fin último, antes que en un producto derivado de la lucha por algún fin superior comunitario»⁵. Más concretamente, en la línea de lo remarcado por Lasch, para estos críticos de la cultura de la terapia en términos de declive cultural, el ideal de salud mental terapéutico se habría convertido en el «ideal moderno de salvación»⁶, habría desplazado a la religión como marco de organización cultural y amenazaría con hacer lo mismo con la política. El narcisista sería el sujeto vinculado por excelencia a este fenómeno: aquel que ve crecer dentro de sí el abismo entre el yo y la comunidad, no únicamente porque experimente una sensación fuerte de su mismidad, sino más precisamente porque padece un sentimiento perpetuo de inautenticidad y vacío y «[l]e resulta difícil establecer conexión con el mundo exterior»⁷.

Estos autores refuerzan esta idea del «declive del hombre [*sic.*] público»⁸ con otra tesis, a saber, que la cultura terapéutica genera sujetos vulnerables, sufrientes e impotentes, que han sustituido al yo resiliente y capaz de dirigir su vida de forma autónoma⁹. En este sentido, la cultura de la terapia entraña una clara paradoja: mientras que pretende que el sujeto pueda hacerse cargo de su vida y desarrollarla como un proyecto a partir de la autorreflexión, al incidir en su carácter falible y patologizar multitud de comportamientos, produce sujetos victimistas e irresponsabilizados de sí mismos. Como ha estudiado Furedi, «[l]a cultura terapéutica ha ayudado a construir un sentido disminuido del yo, que sufre característicamente de un déficit emocional y posee una conciencia permanente de su vulnerabilidad»¹⁰. En suma, para esta

5 Rieff. *The triumph of the therapeutic*, p. 261.

6 Lasch. *La cultura del narcisismo*, p. 32.

7 *Ib.*, p. 288.

8 Cf. Richard Sennett. *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama, 2011.

9 Como se verá más adelante, si bien Illouz no comparte el marco del «declive cultural» de este grupo de críticos –ni tan siquiera el marco de la propia *crítica*, entendiendo que esta se sostiene sobre una presuposición de cómo debería ser la cultura–, la autora sí comparte este argumento que incide en la creciente victimización de los sujetos en el marco de la hegemonización social del discurso terapéutico.

10 Furedi. *Therapy culture*, p. 21.

corriente crítica, la cultura de la terapia también es responsable del debilitamiento de los lazos entre el yo y los otros al dar a luz subjetividades que se conciben a sí mismas en términos de «víctimas» y «supervivientes» de todo cuanto les sucede y que se preocupan autorreferencial y obsesivamente por su bienestar emocional, lo que las aparta de cualquier implicación con el mundo social, político y natural que las rodea.

Podría decirse, como ha destacado Nikolas Rose desde otras premisas diferentes, que la institucionalización de las «disciplinas *psi*» –psicología, psiquiatría, psicoterapia y psicoanálisis– desde finales del siglo XIX y la progresiva permeación de su discurso en multitud de estratos de la vida social ha dado origen a la constitución de un «nuevo régimen del yo»¹¹. Rose, sin embargo, pertenece a la otra gran tradición crítica de la cultura terapéutica, que se aparta de los análisis en términos de decadencia cultural: la desarrollada por Michel Foucault. Para este, el ascenso del psicoanálisis y la implantación social exitosa de sus categorías no representa el declive de la autoridad parental o religiosa, sino precisamente el mantenimiento de las formas de gobierno del yo «por otros medios»¹². Y es que, como remarca Illouz, Foucault llevó a cabo la crítica más «radical» e «influyente»¹³ que se ha hecho al discurso terapéutico, al mostrar cómo el psicoanálisis y su proyecto de liberación del yo formaban parte de una larga tradición de gobierno del sujeto. Pues, a través de la «hermenéutica de sí mismo» o de las prácticas de «veridicción de sí», desde la antigüedad grecolatina el sujeto ha sido sometido «a la obligación de averiguar, en el fondo de sí mismo y a pesar de todo lo que esa verdad le pueda ocultar, cierto secreto, cierto secreto cuyo desvelamiento, cuya manifestación debe tener, en su rumbo hacia la salvación, una importancia decisiva»¹⁴.

Así pues, allí donde autores como Lasch o Trilling ven un creciente hiato entre el yo y las instituciones comunitarias, Foucault percibe nuevas formas de sujeción, en el más puro sentido del término *assujettissement*. La obligación de buscar la verdad sobre sí mismo y revelarla ante otro es una tecnología del yo que ata al sujeto a las instituciones de la modernidad y lo inserta en un entramado de relaciones de poder sin rostro. Como enfatiza Nikolas

11 Nikolas Rose. *Inventing our selves. Psychology, power, and personhood*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, *passim*.

12 Cf. Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 2005.

13 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 13.

14 Michel Foucault. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Madrid: Siglo XXI, 2014, p. 108.

Rose, si bien «[h]emos sido liberados de las prescripciones arbitrarias de las autoridades políticas y religiosas», no es menos cierto que, en contrapartida, «hemos sido sujetados a relaciones con nuevas autoridades, que son profundamente subjetivadoras porque emanan en apariencia de nuestros deseos individuales de autorrealizarnos en la vida cotidiana, de desarrollar nuestra personalidad y de descubrir quiénes somos en realidad»¹⁵. Siguiendo a Foucault, para Rose la gubernamentalidad contemporánea no es contradictoria con la autonomía del sujeto, sino que se asienta sobre ella: el gobierno del yo por medio de las disciplinas *psi* se ejerce a través de la libertad, entendida como autorrealización o, más concretamente, como «invención» del sí mismo a través de la elección. La cultura terapéutica, lejos de separar al yo de la comunidad, establecería así una conexión entre lo ético –en el sentido foucaultiano del término– y lo político, a través de las aspiraciones y la libertad de los sujetos.

Sin embargo, si bien reconoce la agudeza de esta crítica, Illouz encuentra que el problema de Foucault reside en que, al hacer uso de conceptos excesivamente generalizadores, como «gubernamentalidad», «no toma[...] seriamente las capacidades críticas de los actores; no pregunta[...] por qué los actores se ven a menudo profundamente comprometidos por los significados; y no diferencia[...] entre esferas sociales»¹⁶. Términos como este –o como «biopolítica» o «vigilancia»– son, según la autora, «conceptos bulldozer»¹⁷, que aplanan la complejidad de lo social y desdibujan la capacidad de agencia de los sujetos y que, en consecuencia, impiden un análisis concreto y contextual de los usos y efectos de la terapia. Más escepticismo aún le genera la crítica «decadentista» y su énfasis en las consecuencias negativas de la cultura terapéutica, por sostenerse sobre una serie de presupuestos acerca de cómo deberían ser las relaciones sociales y cuál debería ser la función propia de la cultura:

Mi propósito no es discutir los efectos perniciosos del discurso terapéutico ni discutir su potencial emancipatorio [...]. Mi intención más bien aquí es apartar el campo de los estudios culturales de la «epistemología de la sospecha», de la cual ha dependido en demasía. O, por decirlo de otra manera, deseo analizar la cultura sin la presuposición de saber por adelantado cómo deberían verse las relaciones sociales. [...] El objetivo del análisis cultural no es medir las prácticas culturales con respecto a aquello que

15 Rose. *Inventing our selves*, p. 17.

16 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 15.

17 *Id.* El término pertenece al sociólogo francés Philippe Corcuff.

deberían ser o a aquello que deberían haber sido, sino más bien entender de qué modo han llegado a ser lo que son y por qué, siendo aquello que son, «consiguen cosas» para la gente.¹⁸

Desde la perspectiva de la sociología de la cultura, Illouz defiende un abordaje «agnóstico»¹⁹ de la cultura terapéutica, que parta de una postura amoral con respecto a las prácticas y actores sociales. Un estudio de este tipo debería alejarse del plano teórico del *deber ser* y preguntarse en su lugar *cómo* y *por qué* la cultura de la terapia se ha convertido en un paradigma tan exitoso de organización de las relaciones del yo consigo mismo y con los otros. Pues si bien existen numerosos autores que han analizado *qué* es lo que se ha impuesto con el ascenso de la visión terapéutica del mundo, «el modo en que el discurso terapéutico ha triunfado en las sociedades modernas avanzadas es una cuestión que queda por elucidar»²⁰. Como se verá, para Illouz el objeto de análisis que ofrece una perspectiva privilegiada acerca de cómo se ha impuesto y cómo funciona la cultura del capitalismo emocional es el «*ethos* terapéutico», es decir, la propia constitución subjetiva del yo terapéutico y, más concretamente, los modos socialmente codificados a través de los cuales se enfrenta hermenéutica y pragmáticamente a su vida emocional. Dicho en la terminología illouziana, se trata de elucidar cuál es el «estilo emocional» que caracteriza a la cultura emotiva del capitalismo emocional.

La terapia es entendida por todos estos autores no como una práctica clínica determinada, sino como un fenómeno cultural que supone que las categorías de las disciplinas *psi* se convierten en un lenguaje exitoso de interpretación del yo en la vida cotidiana. «Una cultura se transforma en terapéutica –aclara Furedi– cuando este modo de pensar pasa de articular la relación entre el individuo y el terapeuta a dar forma a la opinión pública en torno a diferentes asuntos»²¹. Esta definición resulta armonizable con el uso no restringido del término «terapéutico» por el que aboga Illouz, que abarca una visión del mundo compartida por la psicología clínica, como saber especializado y organizado profesionalmente, y por la psicología popular presente en productos culturales muy diversos, que van desde la literatura de autoayuda

18 *Id.*

19 *Id.* El «principio de agnosticismo» es tomado por Illouz de la sociología de Bruno Latour y Michel Callon.

20 Denis Hippert. «Eva Illouz et l'irruption de la culture thérapeutique dans la société américaine». *Sociologie*, 2 (3), 2011, p. 319.

21 Furedi. *Therapy culture*, p. 22.

y los grupos de apoyo hasta programas de televisión como los *talk shows*²². El discurso terapéutico, entendido como un lenguaje que articula un modo particular de experimentar y expresar las emociones, sería así

una serie de prácticas lingüísticas con una base institucional fuerte (se origina en departamentos universitarios, institutos de investigación, revistas profesionales); [que] emana de la clase profesional de los psicólogos y ha hallado un público particularmente receptivo entre los miembros de las nuevas clases medias y entre las mujeres; pero también es una visión del mundo anónima, sin autor, y omnipresente, dispersa en un deslumbrante conjunto de lugares sociales y culturales (*talk shows* televisivos, Internet, la industria editorial, la práctica privada de los clínicos, la consultoría para empresas, los planes de estudios escolares, los programas de entrenamiento de prisioneros, los servicios de bienestar social y una plétora de grupos de apoyo). En palabras de Lionel Trilling, el discurso terapéutico se ha convertido en «el *slang* de nuestra cultura».²³

Para Illouz, en la visión terapéutica del mundo convergen dos sistemas de discurso. Por un lado, un sistema de conocimiento «formal»²⁴, de contornos y reglas bien definidos, producido institucionalmente y difundido profesionalmente a través de la consulta clínica; por otro, un sistema cultural «informal»²⁵, presente de manera difusa en diferentes prácticas culturales de la vida cotidiana y en numerosas esferas sociales, como la empresa o la familia, otrora ajenas a las categorías del discurso psicológico. De este modo, «la frontera entre el conocimiento psicológico especializado y la llamada psicología pop es porosa, pues tanto el lenguaje profesional de la psicología como su versión popular abordan el yo utilizando metáforas y narrativas similares»²⁶. Esto no significa que Illouz ignore deliberadamente las evidentes diferencias

22 Una objeción que se ha hecho a Illouz tiene que ver precisamente con el carácter de cajón de sastre que atribuye a la cultura terapéutica. A este respecto, Denis Hippert señala la incoherencia que supone criticar, en *La salvación del alma moderna*, el uso de conceptos «bulldozer» por parte de Foucault –que resultan incapaces de aprehender la complejidad de los fenómenos sociales relativos al ascenso de la visión terapéutica del mundo– para unas páginas más adelante dar una definición de la cultura de la terapia que parece caer en el mismo problema del *totum revolutum*, pues «hablar de “discurso terapéutico” sin llegar a definir su consistencia puede conducir a las mismas aporías» («Eva Illouz et l’irruption de la culture thérapeutique dans la société américaine», p. 324).

23 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 23.

24 *Id.*

25 *Id.*

26 *Ib.*, p. 26.

que existen entre la psicología como práctica clínica y, por ejemplo, el asesoramiento proporcionado por la literatura de autoayuda, sino más bien que, al referirse a la cultura terapéutica, pretende prestar atención a los lenguajes y codificaciones culturales que rigen la vida emocional y que la psicología, como saber y como disciplina profesional, ha irradiado e incorporado a multitud de esferas sociales y prácticas de la vida cotidiana hasta convertirse, tomando la expresión de Trilling, en su propia jerga o *slang*.

Con esta aproximación a la cultura y al discurso terapéuticos, Illouz persigue poner de manifiesto cómo la separación tajante entre la práctica clínica y el discurso popular de la psicología responde a una pura distinción nominal, establecida con frecuencia por los agentes de uno de los dos campos –generalmente el profesional– siguiendo unos intereses determinados. Más aún, la labilidad de esta dicotomía se muestra cuando, por el contrario, sucede que son los propios sujetos involucrados quienes desarrollan su actividad haciendo caso omiso de ella²⁷. Es por ello por lo que el material empírico del que se nutre la investigación de Illouz es tan amplio y, podría decirse, ecléctico: desde textos de teóricos clásicos de la psicología como Sigmund Freud, Abraham Maslow, Carl Rogers, Alfred Adler o Elton Mayo o el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* de la Asociación Estadounidense de Psiquiatría (DSM por sus siglas en inglés) hasta libros de autoayuda, artículos de revistas (especialmente las orientadas al público femenino), autobiografías, novelas, programas de televisión o entrevistas personales. En definitiva, si lo terapéutico es definido «como el cuerpo de afirmaciones emitidas por los psicólogos habilitados profesionalmente y el cuerpo de textos en los cuales los psicólogos y/o la terapia aparecen y cumplen un rol (esto es, *The Sopranos*, el *talk show* de Oprah Winfrey, las películas de Woody Allen)»²⁸, puede que lo que una a la terapia profesional y la psicología popular sea su «estilo emocional» común:

Llamo *estilo terapéutico emocional* a los modos en que la cultura del siglo xx llegó a «preocuparse» por la vida emocional –su etiología y morfología– y a desarrollar «téc-

27 Illouz resalta cómo, desde el propio Freud, multitud de psicólogos profesionales reconocidos, como Carl Rogers, Aaron Beck o Albert Ellis, han pretendido dirigir sus obras al gran público, presentando su trabajo en términos muy similares a las guías populares de autoayuda. Y lo mismo sucede a la inversa, toda vez que numerosos manuales de autoayuda están escritos por terapeutas habilitados y se presentan a sí mismos como obras divulgativas de trabajos científicos más especializados.

28 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 29.

nicas» específicas –lingüísticas, científicas, interactivas– para comprender y manejar esas emociones. [...] *Se produce un estilo emocional cuando se formula una nueva imaginación interpersonal, es decir, una nueva manera de pensar la relación del yo con los otros y de imaginar sus posibilidades* De hecho, las relaciones interpersonales –como la nación– se piensan, anhelan, discuten, traicionan, son objeto de lucha y de negociaciones según guiones imaginarios que dan sentido a la proximidad o la distancia sociales.²⁹

«Estilo emocional» es una categoría acuñada por el sociólogo e historiador Peter Stearns³⁰ y retomada por Illouz para hacer referencia a un marco cultural de comprensión emocional del yo y los otros, que determina los procesos y las técnicas de intervención de los sujetos sobre su vida emotiva. En este sentido, el estilo emocional se codifica lingüísticamente: es a través del lenguaje como se definen categorías de emociones o qué es un «problema emocional», pero también como se configuran marcos de sentido que cifran los modos en que las emociones son pensadas, vividas y articuladas. Pues, como se ha señalado, para Illouz las emociones son entidades culturales y sociales y, en cuanto tales, «se sitúan en la intersección entre la experiencia del individuo, los significados colectivos y los constreñimientos sociales»³¹. En consecuencia, el estilo emocional, en tanto que entramado lingüístico de conceptos, categorías y estructuras de sentido socialmente compartidas que posibilitan y acotan las experiencias emotivas de los sujetos en su vida cotidiana, siempre está circunscrito a unas coordenadas culturales e históricas determinadas.

Pues bien, a diferencia de autores como Eva Moskowitz, que sitúa el surgimiento de la cultura terapéutica y de sus nuevos marcos emocionales en el siglo XIX³², Illouz se encuentra a medio camino entre las tesis de Rose, que defiende que su origen se halla en el periodo de entreguerras³³, y Furedi, para quien no es hasta la década de los sesenta cuando puede considerarse que la terapia se

29 Illouz. *Intimidaciones congeladas*, pp. 22-24. Cursivas mías.

30 Cf. Peter N. Stearns. *American cool. Constructing a twentieth-century emotional style*. Nueva York: New York University Press, 1994.

31 Eva Illouz, Daniel Gilon y Mattan Shachak. «Emotions and cultural theory». En Jan E. Stets y Jonathan H. Turner (eds.). *Handbook of the sociology of emotions*. Springer: Nueva York, 2014, p. 222.

32 Cf. Eva S. Moskowitz. *In therapy we trust. America's obsession with self-fulfillment*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.

33 Cf. Nikolas Rose. *Governing the soul. The shaping of the private self*. London: Routledge, 1990.

convirtió en una fuerza cultural significativa a nivel social³⁴. En sus palabras, «[e]l estilo emocional terapéutico emergió en el periodo relativamente breve que medió entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial, y se solidificó y fue puesto al alcance de un público amplio luego de los años sesenta»³⁵. Si bien no niega que el estilo emocional terapéutico se nutre de residuos de nociones decimonónicas del yo, Illouz sostiene que su emergencia supuso la aparición de un nuevo léxico para referirse al sujeto y a sus emociones que comenzó a difundirse socialmente a partir de la década de 1920. Este nuevo discurso no era otro que la visión del yo articulada por el psicoanálisis freudiano, que se implantó rápidamente en la cultura popular gracias a su difusión a través de las industrias culturales del momento, y que triunfó socialmente en la medida en que supo dar sentido a las transformaciones que se habían operado en la esfera de la vida privada en la segunda mitad del siglo XIX.

La argumentación de Illouz quizás pueda suscitar cierta perplejidad, por reducir el nacimiento del lenguaje que ha dado lugar a lo que, según ella misma, ha sido una de las formas culturales más influyentes en la configuración del yo en el siglo XX a la labor de un solo individuo. Podría surgir entonces la siguiente pregunta: ¿cómo se explica que el psicoanálisis freudiano, que se originó como una teoría de la mente, pudiese convertirse en «un lenguaje omnipresente y popular adoptado y reciclado incesantemente por la esfera mercantilizada de los medios masivos»³⁶? Aquí se dividirán los motivos que encuentra Illouz para explicar la magnitud del impacto de las teorías de Freud en dos tipos: por un lado, los relativos al contenido de la doctrina freudiana y del estilo emocional que se sigue de ella –que podrían denominarse factores «intrínsecos» al contenido de la propia teoría psicoanalítica–; por otro, las razones que tienen que ver con los procesos de organización, difusión e institucionalización de las teorías freudianas en la sociedad estadounidense de principios del siglo pasado –los factores «extrínsecos».

Este último grupo resulta menos relevante para entender las raíces del nuevo estilo emocional que Illouz sitúa en el núcleo del fenómeno del capitalismo emocional. A diferencia de lo sucedido en buena parte de las naciones europeas, en Estados Unidos, y especialmente a raíz de la intervención de Freud en las Conferencias de la Universidad de Clark en 1909³⁷, la recepción

34 Cf. Freud. *Therapy culture. Op. cit.*

35 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 29.

36 *Ib.*, p. 37.

37 Cf. Sigmund Freud. *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 2016.

del psicoanálisis fue extraordinariamente entusiasta debido a factores propios de la cultura primisecular estadounidense. Como señala Illouz, el fundamental tuvo que ver con el hecho de que «la psicoterapia ya estaba íntimamente entretejida en la tela de la cultura y la medicina estadounidenses»³⁸. Así, el psicoanálisis se situó en una posición de puente privilegiado entre las prácticas de la psicología, la psiquiatría, la neurología y la medicina en un contexto de preocupación, desde las últimas décadas del XIX, por formas no científicas de curación a través de la mente, como fue la corriente del Nuevo Pensamiento³⁹. La ausencia de prejuicios psicoterapéuticos en el seno del *establishment* médico y neurológico, unida a otros factores como el interés de las élites intelectuales y culturales, su temprana institucionalización y su rápida difusión a través del cine, la publicidad y la literatura de autoayuda, abonaron un terreno fértil para que el germen de las ideas freudianas se expandiera fácilmente entre el ámbito científico y la cultura popular.

Pero este éxito social (institucional y popular a la vez) del psicoanálisis se debió a que la propia teoría freudiana –he aquí los factores intrínsecos– arrojaba mayor claridad sobre la nueva comprensión del yo y de sus relaciones consigo y con los otros que cristalizaría en el estilo emocional terapéutico. Pues, sostiene Illouz, el motivo del gran alcance de las teorías freudianas residió en el hecho de que

Freud creó casi solo un nuevo lenguaje para describir, discutir y manipular la psiquis, pero al hacerlo abordó (y de ese modo transformó) aquello que se había convertido en uno de los rasgos más dominantes y problemáticos de la vida moderna, esto es, la esfera privada. Formuló nuevos códigos culturales que, más que cualquier otro sistema cultural disponible en esa época, podían otorgar sentido a las transformaciones que la familia, la sexualidad y las relaciones entre los géneros habían atravesado durante la segunda mitad del siglo XIX, y podían brindar nuevos marcos interpretativos para organizar estas transformaciones.⁴⁰

De este modo, de acuerdo con Illouz, la buena aceptación de la que gozó el discurso freudiano se basó esencialmente en su capacidad para articular un marco interpretativo de la vida íntima bajo cuya luz adquirieron senti-

38 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 47.

39 Influidos por los trabajos de Swedenborg, Emerson y William James, entre otros, el movimiento del Nuevo Pensamiento nace en la década de 1860 con el encuentro entre Phineas Parkhurst Quimby y Mary Baker Eddy.

40 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 54.

do algunos de los cambios principales que esta había experimentado en las últimas décadas del siglo anterior. Más concretamente, el éxito del relato del psicoanálisis a nivel social recayó, en primer lugar, en su habilidad para proporcionar esquemas cognitivos que respaldaron el giro que, desde el siglo XVIII, realojaba el principal escenario de la formación de la identidad del yo en el ámbito de la vida cotidiana⁴¹. Pues, por un lado, la imaginación psicoanalítica hizo de lo cotidiano –otrora lo trivial y lo ordinario– algo cargado de significado y, más precisamente, un espacio en el que se revelaba la verdadera naturaleza del yo –piénsese, por ejemplo, en los actos fallidos. Por otro, la nueva centralidad de lo cotidiano se vio igualmente refrendada por el énfasis psicoanalítico en la indiferenciación entre lo normal y lo patológico, debido al cual «[e]l yo ordinario, terrenal, se hizo misterioso, difícil de alcanzar»⁴² y la normalidad se convirtió en una tarea ardua e indefinida, pero también en un logro que gozaba de un nuevo atractivo para el sujeto.

La segunda de estas transformaciones sociales a las que el nuevo estilo emocional supo dar sentido tiene que ver con la familia. La familia nuclear de la segunda mitad del siglo XIX se había distinguido por el fortalecimiento de los roles de género entre hombres y mujeres, por la creciente competitividad entre padres e hijos y por la intensificación emocional de los vínculos entre sus miembros. Por lo que respecta al primer fenómeno, «las tesis freudianas [se convirtieron en] una excelente justificación del mantenimiento de las relaciones sociales diferenciadas entre los sexos para defender el orden familiar tradicional»⁴³, al reforzar el papel de las mujeres como madres, esposas y cuidadoras. Por su parte, la competencia entre padres e hijos, debida en buena medida al acrecentamiento de la distancia generacional, encontró su discurso sancionador en la narrativa de Edipo. Finalmente, el propio discurso edípico situó a la familia como nueva sede de la formación de la identidad de los sujetos y como un lugar ambivalente en el que convivían la intensificación de los lazos afectivos con la competencia. El psicoanálisis convirtió así a la familia en «el punto de origen del yo»⁴⁴, en la causa y fundamento de la propia vida emocional, al mismo tiempo que en la institución de la cual debía ser

41 Cf. Charles Taylor. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996.

42 Illouz. *Intimidades congeladas*, p. 26.

43 Hippert. «Eva Illouz et l'irruption de la culture thérapeutique dans la société américaine», p. 320.

44 Illouz. *Intimidades congeladas*, p. 25.

liberado, en tanto que hecho biográfico con el que el sujeto cargaba de modo simbólico a lo largo de toda su vida.

En tercer lugar, el psicoanálisis freudiano dio sentido a los cambios que se habían producido en el ámbito de la sexualidad a lo largo del siglo XIX. Más concretamente, otorgó a la sexualidad el papel de «motor interior, secreto y verdadero de la acción»⁴⁵, convirtiéndola en otro de los núcleos primordiales de la personalidad. Si la sociedad victoriana se había caracterizado por un incremento en la represión de la vida sexual, en contradicción con una cierta intensificación de la vida emocional, Freud situó el sexo, y más precisamente su regulación socialmente determinada, como causa inconsciente de multitud de patologías del yo. Frente a la represión, el psicoanálisis supuso una legitimación del placer sexual, entre otros motivos por su conversión de la sexualidad en «un asunto ante todo lingüístico»⁴⁶, dotado de un notable grado de clarificación conceptual. En definitiva, Freud supo dar respuesta a los problemas derivados de la rigidez sexual de la época victoriana, transformando la sexualidad en una nueva fuente de la identidad del yo, imprescindible para el desarrollo de la salud y el bienestar emocional, idea que pervive en las sociedades occidentales y que se apuntaló a partir del surgimiento de la cultura de consumo en los años veinte del siglo pasado⁴⁷.

Finalmente, al hacer de la normalidad la meta de la curación psicoanalítica, Freud entroncó la estructura de su discurso con uno de los patrones culturales de mayor calado en la tradición occidental: la narrativa de la salvación. No obstante, si bien es cierto que, como afirma Suzanne Kirschner, la «narrativa del yo de la psicología del desarrollo»⁴⁸ propuesta por el psicoanálisis seguía el esquema de las narrativas bíblico-religiosas del yo, no lo es menos que en realidad Freud era pesimista con respecto a la viabilidad del éxito social de la tarea psicoanalítica. A pesar de ello, el contacto de las teorías freudianas con ciertas ideas sobre el sujeto que estaban presentes en

45 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 70.

46 Illouz. *Intimidades congeladas*, p. 28.

47 Cf. Eva Illouz. *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Madrid/Buenos Aires: Katz, 2012. Como analiza Illouz en esta obra, con el crecimiento de la industria de la moda y los cosméticos, la sensualidad pasó a ser uno de los rasgos principales que definían el atractivo de los sujetos, como en el siglo XIX lo habían sido la belleza física o el carácter moral, convirtiéndose así en un aspecto cada vez más importante de la identidad.

48 Suzanne R. Kirschner. *The religious and romantic origins of psychoanalysis. Individuation and integration in post-Freudian theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, *passim*.

la cultura estadounidense, basadas en la tradición de la autoayuda de Samuel Smiles, sumado a la reelaboración de los conceptos psicoanalíticos por parte de autores como Karen Horney, Erich Fromm, Albert Ellis o Alfred Adler, que sostenían una visión del yo más flexible desde premisas mucho más optimistas y voluntaristas, supuso que

[a]llí donde Freud se mostraba dubitativo respecto de la posibilidad de una recuperación lograda a partir de los propios esfuerzos, una vasta industria de la autoayuda [...] lleva[se] ahora incesantemente a los hogares el mensaje de Smiles de que la autoayuda está al alcance de todos. [...] Esta alianza tuvo lugar debido a que el lenguaje de la psicoterapia abandonó la esfera de los expertos y se trasladó hacia la esfera de la cultura popular, donde se entrelazó y se combinó con otras categorías clave de la cultura estadounidense, tales como la búsqueda de la felicidad, la confianza en uno mismo y la creencia en la posibilidad de perfeccionar el yo.⁴⁹

Pues bien, según afirma Illouz, esta alianza entre la narrativa psicoanalítica de la salvación y la creencia optimista en la posibilidad de automejora de la tradición de la autoayuda se selló definitivamente con el surgimiento de la psicología humanista a mediados del siglo pasado. A través de una concepción de la subjetividad basada en la idea de un yo perfectible, por naturaleza tendente hacia la salud mental, psicólogos como Carl Rogers, Abraham Maslow, Rollo May o James Bugental hicieron compatible el estilo emocional terapéutico articulado por Freud con la idea de un yo orientado innatamente hacia la autorrealización. La tesis de Illouz es que esta confluencia histórica de ideas orientó el estilo emocional terapéutico –y, con él, sus concepciones originales sobre el yo, la vida cotidiana, la familia y la sexualidad– hacia la construcción de una nueva forma de ordenar la propia biografía, que se ha convertido en una estructura cultural globalmente estandarizada y predominante en los modos emocionales de (auto)concepción del yo a partir de la segunda mitad del siglo xx: la «narrativa terapéutica».

Las tesis de la psicología humanista sobre la autorrealización que surgieron a mitad de siglo impregnaron rápidamente las concepciones culturales del yo, debido, entre otros factores, al lugar central que ocupaban las ideas relativas al autodesarrollo, la vida privada y la sexualidad en la sociedad civil en el contexto de las luchas sociales de la década de los sesenta y en el marco del fenómeno del consumismo. De acuerdo con Illouz, la conversión de la terapia en una narrativa de la personalidad supuso una expansión considerable

49 Illouz. *La salvación del alma moderna*, pp. 200-201.

del campo de acción de los psicólogos, toda vez que, al asimilar el ideal de salud mental a la autorrealización del sujeto, esta clase profesional «planteó la cuestión del bienestar con metáforas médicas y patologizó la vida común»⁵⁰. Es en este contexto en el que se asentaría y popularizaría la concepción terapéutica del sujeto, basada en la matriz cultural del freudismo, ahora pasada por el tamiz de las teorías sobre el desarrollo humano y de las diferentes industrias culturales que contribuyeron a su difusión social.

Illouz disecciona minuciosamente este nuevo relato sobre el yo que se ha extendido particularmente a partir de la modernidad tardía –o como también la denomina «modernidad reflexiva», empleando la expresión de Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash⁵¹– en términos de «narrativa terapéutica». En sus palabras, esta consistiría en

una historia sobre el yo que conecta un sufrimiento presente a un evento pasado –a menudo llamado «trauma»– o a las relaciones cotidianas y repetitivas que ha mantenido con otros. [...] Como todas las narrativas, se estructura a partir de la tensión entre una meta y los obstáculos que se interponen en el camino hacia ella. En la narrativa terapéutica, la meta es el bienestar psíquico, mientras que los obstáculos constituyen lo que los narratólogos denominan una «complicación». Las narrativas terapéuticas estructuran el discurso biográfico, guiando la selección de eventos que se vuelven significativos para la propia vida («mi padre no me prestó suficiente atención»), los modos en los que establecen relaciones causales entre pasado y presente («por lo tanto, tengo tendencia a elegir a hombres emocionalmente distantes») y las metas a las que debería aspirar la propia vida («no desear la atención de mi padre», «elegir al hombre adecuado»)⁵².

50 Illouz. *Intimidades congeladas*, p. 104.

51 Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza, 2008, *passim*. Para referirse a las últimas décadas del pasado siglo, Illouz prefiere estas denominaciones al término «posmodernidad», por cuanto que ambas, y especialmente la voz acuñada por estos tres autores, implican un cierto grado de continuidad con la modernidad. Más precisamente, en el caso de Beck, Giddens y Lash, la modernidad reflexiva es aquella época que se enfrenta a las propias consecuencias de la modernidad o, como señala Illouz, que «se ve obligada, por así decirlo, a afrontar y reflexionar sobre la destrucción, las pérdidas y la producción de nuevos riesgos que la modernidad implica» («Reinventing the liberal self. Talk show as moral discourse». En Richard H. Brown (ed.). *The politics of selfhood. Bodies and identities in global capitalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003, p. 124).

52 Eva Illouz. «From the Lisbon disaster to Oprah Winfrey. Suffering as a global identity». En Ulrich Beck y Nathan Sznaider (eds.). *Global America*. Liverpool: University of Liverpool Press, 2003, p. 198.

La narrativa terapéutica es, por consiguiente, un relato autobiográfico y, más precisamente, una forma de reelaboración discursiva de la relación del yo consigo, con los demás y, especialmente, con su pasado. Su estructura es siempre la misma: parte de la identificación de una «meta» –que puede ser la «liberación sexual», la «felicidad» o la «intimidad», pero que en última instancia tiene siempre que ver con la autorrealización o con la automejora del yo–, que «impone a qué hechos del propio pasado hay que prestar atención, así como la lógica emocional que da cohesión a esos hechos»⁵³. Así, en primer lugar, la meta lleva al sujeto a identificar el obstáculo, o la «complicación», que le impide obtenerla. Esta conducta problemática es asimilada a un modo patológico de ser y a un comportamiento «automático» (por oposición a una forma de proceder «autodeterminada»)⁵⁴. Y, en segundo lugar, la selección de la meta condiciona el establecimiento de relaciones causales entre dicho rasgo «conflictivo» de la personalidad y una serie de hechos del pasado, por lo general considerados «traumáticos», que en la mayoría de las ocasiones se retrotraen a la infancia, siguiendo el esquema freudiano.

De este modo, lo propio de la narrativa terapéutica es que en ella el objetivo final –el ideal terapéutico de salud mental– genera, de manera retrospectiva, una consideración patologizante del sujeto y condiciona la selección de hechos del pasado que se juzgan como la fuente de las fallas de su personalidad. Es por esto por lo que, como se ha visto al hablar de Freud, para Illouz el relato terapéutico autobiográfico sigue «el patrón cultural básico de la narrativa judeocristiana»⁵⁵. Pues es la elección previa de la meta lo que condiciona que la propia biografía se escriba «hacia atrás», en un ejercicio de inmersión en el propio pasado con el fin de descubrir los acontecimientos que han dictado los obstáculos interpuestos entre el yo y su autorrealización. Y, al mismo tiempo, este sentido *regresivo* del relato terapéutico es complementado igualmente por el carácter *progresivo* de las narrativas religiosas, toda vez que dicho objetivo final consiste en establecer una redención, a saber, la salud emocional.

Ahora bien, a pesar de que, al igual que sucede en el caso de la narrativa bíblica, el relato terapéutico proporciona continuidad a la (auto)biografía del yo –aportándole sentido, coherencia y dirección–, no es menos cierto que su estructura discursiva desemboca en una clara paradoja que actúa en detrimento de este. Pues el hecho de que la meta se conciba en términos de

53 Illouz. *Intimidades congeladas*, p. 117.

54 *Ib.*, p. 112.

55 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 235.

autorrealización acaba suponiendo, en realidad, que dicho relato privilegie el sufrimiento y el trauma, ya que

[a]l postular un ideal de salud indefinido y en constante expansión, todas las conductas *a contrario* podrían calificarse de «patológicas», «enfermas», «neuróticas» o simplemente «inadaptadas», «disfuncionales» o, en términos más generales, «no autorrealizadas». La narrativa terapéutica pone la normalidad y la autorrealización como objetivo de la narrativa del yo pero, como nunca se le da un contenido positivo a ese objetivo, en realidad produce una amplia variedad de personas no realizadas y, por lo tanto, enfermas. La autorrealización se convierte en una categoría cultural que genera un juego de Sísifo de diferencias derrideanas.⁵⁶

Dicho de otro modo, al no otorgar a la meta un contenido claro –pues la autorrealización no es una categoría declinable «en acto», sino que siempre está por construir–, el yo queda definido como una instancia que nunca está enteramente constituida y que, en consecuencia, siempre se encuentra atravesada por lo patológico. A este respecto, Illouz se unirá a una de las argumentaciones más extendidas entre los críticos de la cultura de la terapia al constatar que el relato autobiográfico terapéutico «es intrínsecamente una narrativa de la memoria y de la memoria del sufrimiento»⁵⁷. La equiparación entre la autorrealización y el ideal de salud mental genera, retrospectivamente, no solo la patologización de la vida cotidiana, sino también la imposibilidad de imaginar la salud mental o la «normalidad» si no es a través de una narrativa cuyo hilo conductor sea el sufrimiento. En este sentido, la gran paradoja de la narrativa terapéutica consiste en que en ella cohabitan simultáneamente una exigencia de autorrealización y una exigencia de sufrimiento o, si se quiere, un discurso de autoayuda y un discurso de la enfermedad. Pues, en su búsqueda de autorrealización, el yo solo puede concebirse a sí mismo como fallido, incompleto y, en definitiva, como un yo enfermo⁵⁸.

⁵⁶ Illouz. *Intimidaciones congeladas*, p. 109.

⁵⁷ *Ib.* p. 121.

⁵⁸ Illouz (*cf. ib.* pp. 131ss) analiza cómo las sucesivas actualizaciones del *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* –cuyo uso se ha extendido más allá del ámbito profesional de la salud mental hacia las legislaciones, las compañías de seguros, la policía, las autoridades del bienestar infantil, etc.– han ampliado considerablemente el espectro de conductas consideradas trastornos mentales, por ejemplo, reduciendo los tiempos del duelo o patologizando conductas negativas o pesimistas. Detrás de este hecho se encuentran no solo los intereses de los profesionales de la salud mental y de las aseguradoras, sino muy especialmente los de las grandes compañías farmacéuticas, que

Para Illouz, el caso paradigmático de despliegue de la narrativa terapéutica ha tenido lugar a través del formato televisivo del *talk show*, globalmente extendido desde las últimas décadas del siglo pasado. Esto explica que la autora haya dedicado una importante cantidad de textos al análisis minucioso del programa más exitoso a nivel mundial de este género: *The Oprah Winfrey Show*, que dominó la escena audiovisual en más de 100 países desde los años ochenta hasta entrada la década de 2010. Al decir de Illouz, el programa de Oprah Winfrey representa una «forma cultural global»⁵⁹, basada en una estructura narrativa estandarizada –la «estructura narrativa del fracaso»⁶⁰– que ha triunfado rotundamente a nivel mundial por su capacidad de reflejar y reelaborar, en el contexto de la modernidad tardía, una experiencia subjetiva común de relación con la propia identidad y el propio pasado. Más precisamente, las innumerables historias autobiográficas que han hecho aparición en *The Oprah Winfrey Show* se desarrollan en esta tensión entre las metas vitales de los sujetos y su condición de seres fallidos y sufrientes⁶¹. En definitiva, la tesis de Illouz es que si el programa de Winfrey ha alcanzado una popularidad mucho mayor que cualquier otro género audiovisual en las últimas décadas es porque muestra experiencias vitales atravesadas por «formas de sufrimiento de baja intensidad»⁶² en el ámbito de las relaciones cotidianas, que reordenan la propia biografía en torno a la identidad tardomoderna de la víctima, otorgándole sentido narrativo a su condición de sujeto sufriente.

A partir de la década de los ochenta esta nueva (auto)concepción sufriente o victimista del sujeto comienza a transformarse en «una forma de *identidad*

desde las últimas décadas del siglo xx han ampliado exponencialmente sus fronteras de mercado a través de la comercialización de la medicación psiquiátrica. Como ha estudiado Robert Whitaker en *Anatomía de una epidemia* (2010), la industria psicofarmacéutica ha contribuido decisivamente a imponer en el último medio siglo esta nueva concepción patologizadora de la vida cotidiana, no solo al promover la medicalización del sufrimiento psíquico, sino al hacerlo atribuyendo el malestar de los sujetos a disfuncionalidades químicas que tienen lugar a nivel cerebral, en lugar de prestar atención a sus posibles causas sociales estructurales y sin apenas evidencia científica que respalde dicha hipótesis.

59 Illouz. «From the Lisbon disaster to Oprah Winfrey», p. 192.

60 Illouz. *Oprah Winfrey and the glamour of misery, An essay on popular culture*. Nueva York: Columbia University Press, 2003, p. 85.

61 Empezando por la de la propia Winfrey, que exhibe su éxito profesional como una superación de su condición de víctima de violencia sexual, su pertenencia a una familia desestructurada y sus problemas de aceptación de su imagen física.

62 Illouz. «From the Lisbon disaster to Oprah Winfrey», p. 193.

simbólico-discursiva», que se erige en un «fundamento *jurídico* de exoneración absoluta de responsabilidad propia y de paralela *reclamación* ilimitada a la sociedad y a los demás individuos»⁶³. Esta concepción del sujeto sería inimaginable al margen de un entramado socioinstitucional en el cual el hecho de narrarse a uno mismo y de verse transformado por la propia narración –pues, como apunta Illouz, el relato terapéutico tiene siempre un carácter «performativo»⁶⁴– se ha convertido en una mercancía, generada y puesta en circulación por los profesionales vinculados a las disciplinas *psi* (y a otras prácticas terapéuticas que han triunfado en la cultura popular), pero también por todo un conjunto heterogéneo de fuerzas sociales que consolidaron el dominio de la narrativa terapéutica a partir de la década de los años sesenta:

Todos esos actores diferentes convergieron en la creación de un campo de acción en el que *la salud mental y emocional es la principal mercancía en circulación*. Todos contribuyeron a la emergencia de lo que llamo un *campo emocional*, es decir, una esfera de la vida social en la que el Estado, la academia, distintos segmentos de las industrias culturales, grupos de profesionales acreditados por el Estado y la universidad, el gran mercado de medicamentos y la cultura popular, coincidieron para crear

63 Maximiliano Hernández Marcos. «El victimismo, un nuevo estilo de vida. Intento de caracterización». *Eikasía*, 82, 2018, p. 244. Ciertamente, el victimismo se ha convertido en un concepto en disputa, empleado por algunos de sus valedores con la intención de criminalizar cualquier intento de subversión de las estructuras de desigualdad que atraviesan las sociedades contemporáneas. Con frecuencia, el término se blande contra movimientos como el feminista o el antirracista, al atribuirles una supuesta utilización de las víctimas como sujeto político, a las que su «pureza» concedería automáticamente privilegios epistemológicos y, en consecuencia, debería otorgarles derechos legislativos (relativos, fundamentalmente, a las demandas de un mayor punitivismo legal). Sin embargo, estas voces parecen ignorar el hecho de que en el marco de estos movimientos tan plurales también existen numerosas reflexiones en torno a los peligros de las argumentaciones de corte victimista y que rechazan la figura de la víctima como sujeto político-jurídico. Autores como Santiago Alba Rico y Clara Serra en el contexto español (cf. «Vivir en peligro» y «Más allá de nosotras mismas», en Clara Serra, Laura Macaya y Cristina Garaizabal (eds.). *Alianzas rebeldes. Un feminismo más allá de la identidad*. Barcelona: Bellaterra, 2021) y, fuera de él, Wendy Brown (cf. *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*. Madrid: Lengua de Trapo, 2019) o Sara Ahmed (cf. *La política cultural de las emociones*. *Op. cit.*) son un claro ejemplo de voces que advierten, desde el interior de los propios movimientos criminalizados por buena parte de la crítica del victimismo, contra los efectos contraproducentes de la fundamentación de las reclamaciones políticas y de la identidad sobre lo que Ahmed denomina la «cultura de la herida» (*ib.*, p. 101).

64 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 235.

un campo de acción y discurso con sus propias reglas, objetos y límites. [...] Muchos actores sociales e institucionales compiten entre sí por definir la autorrealización, la salud o la patología, con lo que *la salud emocional se convierte en una nueva mercancía que se hace circular y se recicla en lugares económicos y sociales que adoptan la forma de un campo*. La narrativa del sufrimiento debería considerarse el resultado de la extraordinaria convergencia entre los diferentes actores ubicados en el campo de la salud mental.⁶⁵

Desde los propios profesionales de la salud mental hasta las administraciones del Estado y los trabajadores sociales, las compañías farmacéuticas, los medios de comunicación, las industrias culturales o el feminismo de la segunda ola, todos estos actores, por un lado, promovieron la salud mental como fin último de la existencia humana mientras que, por otro lado, contribuyeron a ampliar enormemente el ámbito de los problemas psíquicos a través de la consolidación de la narrativa terapéutica como vertebradora de la experiencia psíquica de los sujetos en la modernidad tardía. Si bien a menudo estas fuerzas sociales tenían intereses totalmente contradictorios entre sí –empezando por las propias disputas entre corrientes en el interior de la psicología profesional–, para Illouz su convergencia histórica contribuyó a la formación de lo que denomina un nuevo «campo emocional». En definitiva, si la narrativa terapéutica y, de forma más amplia, el estilo emocional terapéutico se impusieron exitosamente en la sociedad estadounidense y en buena parte de las sociedades occidentales a partir de la segunda mitad del siglo xx, fue gracias a la convergencia de fuerzas institucionales, mediáticas y de la sociedad civil que crearon una nueva esfera de acción en la que la vida emocional se presentaba como necesitada de regulación y control, de acuerdo con un ideal de salud en constante expansión.

65 Illouz. *Intimidaciones congeladas*, pp. 138-139. Cursiva mía.

Si hay un rasgo que caracteriza la transformación del lugar social que los psicólogos ocuparon como clase profesional a lo largo del siglo xx es el hecho de que, como apunta Illouz, «de manera gradual pero firme, proclamaron su pertinencia en virtualmente todos los campos»¹. Este fenómeno de expansión de las áreas sociales y laborales en las que la psicología ha reclamado su legitimidad como guía de los actores que participan en ellas –ampliamente estudiado por autores como Christopher Lasch, Philip Rieff, Pierre Bourdieu o Loren Baritz²– ha sido definido por Nikolas Rose en términos de «generosidad»³ de las disciplinas psi. Y es que, a diferencia de otros especialistas y grupos profesionales, los psicólogos hicieron valer este carácter «generoso» al ofrecer sus conceptos, esquemas y juicios a todos los ámbitos de la sociedad, con el fin de imponer en ellos su autoridad como expertos en la dirección de la conducta:

Como grupo social y profesional, los psicólogos han penetrado en todas las esferas de las sociedades contemporáneas: organizaciones económicas (con teorías de gestión), medios de comunicación (véanse los infinitos debates en los que invitan a un «psicólogo» para discutir los problemas), modelos para criar a los niños en casa y en la escuela, intimidad y sexualidad (consejeros matrimoniales), el ejército (tratamiento de los traumas), el estado del bienestar (trabajadores sociales), programas de rehabilitación en las prisiones, religión (curas y rabinos siguen una atención psicológica para atender a sus feligreses), publicidad y marketing e incluso conflictos internacionales (traumas de guerra o genocidio). De muchas maneras distintas, la terapia se ha difundido mundialmente a una escala comparable (o incluso superior) a la del mercado. Ya sea con la forma introspectiva del psicoanálisis, la de un taller New Age de «cuerpo y mente», la de un programa de «entrenamiento en asertividad» o un taller de «inteligencia emocional», el enfoque terapéutico de los problemas y conflictos humanos ha conseguido un nivel excepcional de legitimidad cultural a través de una gran variedad de grupos sociales, organizaciones, instituciones y marcos culturales.⁴

1 Illouz. *Intimidades congeladas*, p. 32.

2 Cf. Lasch. *La cultura del narcisismo*. *Op. cit.*; Rieff. *The triumph of the therapeutic*. *Op. cit.*; Pierre Bourdieu. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 2012; Loren Baritz. *The servants of power. A history of the use of social science in American industry*. Whitefish, MT: Literary Licensing, 2011.

3 Rose. *Inventing our selves*, pp. 33 y 87.

4 Eva Illouz. *El futuro del alma y la creación de estándares emocionales*. Buenos Aires/Madrid/Barcelona: Katz/ CCCB, 2014, pp. 40-41.

No obstante, si los profesionales de las disciplinas *psi* se fueron progresivamente arrogando la legitimidad de intervención en todos estos campos sociales y el estilo emocional terapéutico se difundió a lo largo del siglo xx, ello se debió a que su origen –tal es la tesis de Illouz– estuvo vinculado a un hito histórico concreto, a saber, la convergencia de la introducción de los psicólogos en las empresas y la implantación de las nuevas teorías del *management* científico. Para la autora, los psicólogos –quienes, en los años de la Primera Guerra Mundial, ya habían cosechado cierto éxito trabajando en el ejército para reclutar soldados y tratar traumas de guerra– fueron, a partir del periodo de entreguerras, incorporándose paulatinamente al campo empresarial, «donde [...] entrelazaron las emociones con el ámbito de la acción económica en una forma totalmente nueva de concebir la producción»⁵. Más concretamente, si los psicólogos pudieron extender el nuevo estilo emocional terapéutico desde su trabajo en las grandes corporaciones de comienzos de siglo fue porque supieron dar respuesta a las características y problemas de la nueva realidad empresarial que se había fraguado en el periodo que aquí se ha denominado «edad de oro del capitalismo» y que abarca las dos últimas décadas del siglo xix y las dos primeras del xx.

Como han estudiado los sociólogos de la economía Luis Enrique Alonso y Carlos Jesús Fernández Rodríguez, la cultura corporativa del capitalismo a caballo entre estos dos siglos estuvo marcada por un crecimiento exponencial del tamaño de las empresas, que desde finales del xix incorporaron a miles (en algunos casos, decenas de miles) de trabajadores a sus plantillas. Este hecho, acompañado de la aparición de los sindicatos y de la creciente burocratización que facilitó la gestión de estas grandes empresas, volvió imprescindible «un control más fuerte del directivo sobre los trabajadores» y, «dado que el gerente sobre todo dirige a otros dentro de un sistema «científico», [hizo] necesario un discurso que legitim[ase] su posición social dominante»⁶. De este modo, el aumento del volumen de las plantillas reclamó la aparición de una nueva clase profesional, los gerentes o *mánagers*, quienes, ante la creciente distancia entre directivos y trabajadores, estaban llamados a favorecer un control más directo de los empleados. Es en este contexto en el que se produce el desarrollo de las teorías del *management* científico –cuyo origen,

5 Illouz. *Intimididades congeladas*, p. 32.

6 Luis Enrique Alonso y Carlos J. Fernández Rodríguez. «Los discursos del *management*. Una perspectiva crítica». *Lan Harremanak. Revista de Relaciones Laborales*, 28 (I), 2013, p. 49.

como es sabido, se debe a Frederick W. Taylor—, que dotaron de sentido a la tarea de la figura del gerente. Para Illouz, lo más significativo de la aparición de este ideario de la gestión empresarial es precisamente su carácter legitimador del nuevo *statu quo* de la cultura corporativa. Frente a la arbitrariedad y la codicia con la que eran percibidos los directivos, «el gerente aparecía como alguien racional, responsable y predecible, y como el portador de nuevas reglas de estandarización y racionalización»⁷.

Pues bien, según Illouz, la cultura del capitalismo emocional comenzó a fraguarse en los espacios laborales a partir de la convergencia entre las nuevas teorías que buscaban sistematizar la organización de las empresas, persiguiendo maximizar y volver más eficiente el proceso de producción, y la lucha de los psicólogos por establecerse como grupo profesional que ofrecía un léxico capaz de otorgar sentido a los problemas de productividad del sistema taylorista. Y es que, junto al incremento del volumen de la fuerza de trabajo, los *mánagers* tenían que afrontar la alienación, la fatiga y la apatía que acusaban los empleados y que se derivaba de los nuevos procesos de burocratización y racionalización, además de atajar el antagonismo existente entre capitalistas y asalariados. Ante esta situación,

[e]l lenguaje de la psicología era particularmente adecuado *para los gerentes y para los propietarios de las empresas*. Los psicólogos parecían prometer que ayudarían a incrementar las ganancias, a combatir el descontento laboral, a organizar las relaciones entre trabajadores y gerentes de una manera no confrontativa y a neutralizar las luchas de clases encauzándolas en el lenguaje benigno de las emociones y la personalidad. *Del lado de los trabajadores*, el lenguaje de la psicología era mucho más democrático que las anteriores teorías del liderazgo, porque ahora aquel hacía depender un buen liderazgo de la personalidad y de la capacidad para comprender a los otros antes que de su posición social.⁸

El discurso de la psicología se presentaba atractivo tanto para los gerentes como para los empleados y quedaba apuntalado en el contexto de la crisis económica derivada de la recesión de finales de la década de 1920, al ofrecer una garantía de preservación de los intereses de ambos grupos y al cifrar la seguridad laboral en factores aparentemente domeñables que recaían sobre la propia subjetividad de los individuos. Si los gerentes habían introducido la racionalidad en la organización empresarial y una concepción cuasi cien-

7 Illouz. *Intimidaciones congeladas*, p. 34.

8 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 117. *Cursiva mía*.

tífica del trabajador, los psicólogos prestaron atención a la dimensión aparentemente más irracional y ajena a los espacios laborales de los empleados, «colocando las relaciones interpersonales y las emociones en el centro de la imaginación cultural del lugar de trabajo»⁹. Así, para Illouz, los psicólogos introdujeron en las empresas por primera vez la preocupación por los sentimientos de los trabajadores e hicieron de la noción de «relación humana»¹⁰ una nueva categoría cultural y un problema al que prestar atención dentro de las empresas. Pues, bajo la premisa de que todo conflicto laboral podía ser reconducido a un problema de índole personal, «[a] través de categorizaciones y clasificaciones basadas en la psicología, el comportamiento emocional se impuso como criterio central para evaluar y predecir el comportamiento económico»¹¹.

De este modo, la entrada de los psicólogos en las empresas a partir de la segunda década del siglo xx supuso la reconceptualización de los conflictos en el trabajo como problemas de personalidad. Así, «poseer la personalidad adecuada»¹² se convirtió en la clave del éxito en los espacios laborales, tanto para los *mánagers*, cuya legitimación recaía sobre su capacidad de encarnar la eficiencia y la contención emocional, como para los trabajadores, para cuya contratación y recolocación en las empresas se empezó a recurrir a los test de personalidad que se popularizaron en la época¹³. De acuerdo con Illouz, si este proceso de transformación de la personalidad en un elemento central de la nueva cultura de la empresa pudiese personificarse en una sola figura,

9 Illouz. *Ib.*, p. 96.

10 Illouz. *Intimidaciones congeladas*, p. 40.

11 Illouz. *El futuro del alma y la creación de estándares emocionales*, p. 49.

12 Illouz. «The culture of management», p. 117.

13 Los test de personalidad a los que se refiere Illouz comenzaron a implantarse ya desde los primeros años del siglo xx con el psicólogo industrial Hugo Münsterberg, uno de sus principales impulsores. A partir de los años veinte, su uso se extendió masivamente en las corporaciones con el propósito de seleccionar a los candidatos más aptos para cada puesto de trabajo. Desde la premisa de que existe una conexión fuerte entre la personalidad y el rendimiento laboral, estas pruebas desarrolladas por los psicólogos –de las que en la actualidad existen más de 25000 tipos– contribuyeron a que el perfil emocional de los sujetos se convirtiese en el criterio central para evaluar el comportamiento económico. Una crítica pormenorizada de este fenómeno y de sus consecuencias se encuentra en el libro de Annie Murphy Paul *The cult of personality testing. How personality tests are leading us to miseducate our children, mismanage our companies, and misunderstand ourselves* (2005).

esta sería sin duda la del psicólogo y teórico del *management* Elton Mayo. Y es que sus famosos experimentos sobre las condiciones laborales en la fábrica de la Western Electric Company en Hawthorne (Chicago) –popularmente conocidos como los «experimentos de Hawthorne»–, desarrollados entre 1924 y 1927, supusieron un hito en la aplicación de las herramientas terapéuticas en los espacios de trabajo. Pues, con ellos, el fundador de la teoría de las relaciones humanas situó las transacciones emocionales en el corazón de la cultura laboral –sustituyendo la retórica racionalizadora de la nueva clase gerencial– y convirtió el llamado «ideal de la comunicación» en un modelo cultural predominante en los espacios de trabajo.

Si Elton Mayo ocupa un lugar de honor en el proceso histórico de la emocionalización de las relaciones en el ámbito laboral, ello se debe, según Illouz, a que los Experimentos de Hawthorne supusieron la introducción en esta esfera de preocupaciones asociadas a la vida emocional de las mujeres. Y es que Mayo, sin reparar en ello, realizó sus entrevistas terapéuticas a una muestra de trabajadores feminizada, a pesar de que los lugares de trabajo del momento estaban ampliamente dominados por la fuerza de trabajo masculina. De este modo, la hipótesis illouziana es que la preocupación por cómo forjar y mantener los lazos sociales dentro de las empresas se convirtió en un motivo clave para Mayo en la medida en que «sus descubrimientos iniciales tenían (sin saberlo) un sesgo de género y reflejaban así la cultura emocional de las mujeres»¹⁴. Más concretamente, el resultado de esta sobrerrepresentación de las vivencias emocionales de las mujeres fue la integración en el ámbito corporativo de toda suerte de problemas extralaborales y propios de la vida íntima y familiar, y tal integración a su vez tuvo lugar gracias a un nuevo modelo de comunicación emocional igualmente feminizado y que se cimentaba en la atención autoconsciente hacia las emociones propias y ajenas.

Fue así como Elton Mayo incorporó a la gestión administrativa y a la psicología industrial un método basado en el discurso y en la comunicación de las emociones, que se convertiría en un ideal cultural en circulación desde la década de 1930 en adelante tanto en la literatura del *management* científico como en la cultura popular. Este nuevo «modelo de la comunicación» se construyó a partir de rasgos de comportamiento emocional asociados a las mujeres, como la capacidad de aceptar órdenes y de trabajar en equipo, la disposición a la escucha activa, el control de la ira o la atención permanente a la conducta y a las emociones ajenas. Es importante remarcar que el senti-

14 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 97.

do de la palabra «comunicación» en este contexto es, para Illouz, el de «una tecnología de automanejo que se basa en gran medida en el lenguaje y en el adecuado manejo de las emociones, pero con el objetivo de generar una coordinación inter e intraemocional»¹⁵. Esto es, más allá de su significado en el lenguaje natural, la «comunicación» como ideal relacional articulado y difundido por Mayo –así como por otros teóricos del *management* y de la psicología industrial– designa una competencia comunicativa culturalmente codificada o, si se quiere, un modo de relación estandarizada de los sujetos consigo y con los demás, que atiende a unos fines muy determinados en el contexto de las relaciones laborales:

El ideal de «comunicación», masivamente promovido en las relaciones económicas, íntimas y paternofiliales, transformó y estandarizó la vida emocional alrededor de unos cuantos elementos clave: las emociones debían verbalizarse e intelectualizarse constantemente, es decir, debían ser objeto de introspección y comprensión. Las emociones negativas, como la ira o la envidia, debían superarse para experimentar emociones positivas. Las emociones externas debían prohibirse a favor de una actitud temperada, en la cual la autonomía y el cuidado se equilibrasen con armonía. Los temperamentos flexibles y dúctiles resultaban privilegiados porque la flexibilidad predisponía a la cooperación. *La expresión de las emociones tenía que estar siempre sujeta al imperativo de defender y preservar el interés propio*. Debido a la importancia que se otorgaba a las emociones y a la personalidad en el proceso de trabajo y la cooperación, los criterios que conducían a la colaboración humana se estandarizaron cada vez más.¹⁶

El modelo de la comunicación, basado en la constante verbalización y racionalización de las propias emociones, se presentaba así como una exigencia dentro de los espacios laborales con el fin de prevenir y solucionar posibles conflictos interpersonales y, en último término, con el objetivo de mejorar las relaciones dentro de las empresas para aumentar los niveles productividad. No obstante, esta exigencia permanente de comunicación, como señala Illouz, en realidad privilegia un modo de comportamiento marcado por todo lo contrario, a saber, por la contención y el control de la expresión de las propias emociones. De esta manera, el modelo de la comunicación, que por un lado se sostiene sobre un imperativo de despliegue emocional, por otro se guía por el autocontrol social y lingüístico del yo. De acuerdo con el modelo de la comunicación, ser emocionalmente competente consiste, de hecho, en

15 Illouz. *Intimididades congeladas*, p. 50.

16 Illouz. *El futuro del alma y la creación de estándares emocionales*, pp. 52-53. Cursiva mía.

saber hacer valer el interés propio a través de una expresión contemporizada y tamizada de las emociones:

Llegamos a la siguiente paradoja: la «verdadera» fortaleza psicológica reside en ser capaz de asegurar los propios intereses sin defenderse reactivamente o contraatacando. De este modo, asegurar el propio interés y poder en una interacción se logra a través de la muestra de confianza en uno mismo, que es sinónima de falta de defensividad o de agresividad manifiestas. En consecuencia, el poder se separa de la demostración abierta de hostilidad y de la defensa del propio honor, respuestas que tradicionalmente han sido claves en la definición de la masculinidad. El autocontrol significa que uno se gobierna a sí mismo a través de la razón calculada, así como que uno es predecible y coherente en sus interacciones con los demás.¹⁷

Así, el modelo de la comunicación, que se gestó inicialmente en el ámbito de las relaciones laborales –donde apuntalaría su éxito en las décadas siguientes gracias, por ejemplo, al trabajo de Abraham Maslow y a las corrientes del «humanismo industrial» y el «humanismo organizacional», que lucharon contra el autoritarismo y por la conciliación de las metas de los individuos y las empresas– se construyó de forma paradójica. Pues, dado que la incontinencia emocional comenzó a interpretarse como un síntoma de debilidad y de estorbo en la fluidez de las relaciones interpersonales –y, en consecuencia, «ser emocional» en los espacios laborales se convirtió en sinónimo de perturbar la aproblematicidad de las interacciones sociales–, el nuevo ideal de competencia emocional se articuló a través de una protección del yo de su exposición emocional ante los demás. En suma, la gran paradoja del modelo de la comunicación –que en las décadas siguientes se extendería también hacia la esfera de las relaciones personales– reside en que la verbalización y transmisión de las propias emociones tiene como precondition «la suspensión de la propia implicación emocional en una relación social»¹⁸.

Así pues, la intelectualización de los afectos, por un lado, y la contención de la espontaneidad emotiva, por otro, se convirtieron en rasgos dominantes del proceso de emocionalización de la esfera laboral. La configuración de la cultura del capitalismo emocional a través de la emocionalización de los

17 Eva Illouz. «The culture of management. Self-interest, empathy and emotional control». En Rafael Ziegler (ed.). *An introduction to social entrepreneurship. Voices, preconditions, contexts*. Cheltenham UK/Northampton MA: Edward Elgar, 2009, pp. 122-123.

18 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 104.

lugares de trabajo tuvo, por tanto, como contrapartida un proceso de racionalización de la vida emocional. En términos de Illouz, el fenómeno complementario a la emocionalización de las relaciones laborales es, como se verá en el siguiente capítulo, la «estandarización»¹⁹ de la vida emocional, que somete a los sujetos a la obligación de «alinearse alrededor de experiencias y estilos emocionales similares»²⁰. Estos dos fenómenos trascienden el ámbito de la producción y atraviesan también los procesos de consumo, en los que el capitalismo emocional ha traído consigo la transformación de las emociones y de las experiencias emocionales en mercancías y, por consiguiente, ha saturado de emociones la esfera del consumo.

Otra de las principales áreas en las que los psicólogos ofrecieron sus servicios desde las primeras décadas del siglo pasado fue la publicidad. Para la incipiente industria publicitaria, los hallazgos de la psicología no solo supusieron una sofisticación en las técnicas de presentación de los productos, que ahora buscaban apelar a los deseos inconscientes de los consumidores, sino, ante todo, dirá Illouz, una nueva «conceptualización del consumo como un proceso emocional y psíquico»²¹. Dicho en otras palabras, la tesis de la autora es que el principal resultado de la entrada de los psicólogos en el ámbito de la mercadotecnia no fue tanto que los publicistas comenzasen a aprovechar las emociones «reales» de los consumidores para mejorar las ventas, cuanto que en el ámbito publicitario comenzó a gestarse una nueva conceptualización del consumo como un «acto emocional»²². De este modo, «una cantidad creciente de productos comenzaron a venderse como experiencias emocionales, con el resultado de que los procesos de mercantilización estandarizaban no solo experiencias y bienes, sino también emociones»²³. Esta fusión entre experiencias emocionales y productos de consumo, o entre emociones y mercancías, da lugar, en el análisis illouziano, a una nueva categoría de *commodity*, el «*emodity*»²⁴:

Los actos de consumo y la vida emocional han llegado a estar estrecha e inseparablemente entrelazados, cada uno definiendo y permitiendo el otro. Los commodities

19 Illouz. *El futuro del alma y la creación de estándares emocionales*, *passim*.

20 *Ib.*, p. 38.

21 *Ib.*, p. 47.

22 *Id.*

23 *Id.*

24 Eva Illouz (ed.). *Capitalismo, consumo y autenticidad. Las emociones como mercancía*. Madrid/Buenos Aires: Katz, 2019, *passim*.

facilitan la expresión y la experiencia de las emociones; las emociones se convierten en commodities. Yo llamo a este proceso la *coproducción de emociones y commodities*, y llamo *emodity* a cada uno de los muchos nodos en que emociones y actos de consumo coinciden. Este proceso explica el hecho de que el capitalismo de consumo haya llegado a ser un aspecto intrínseco de la identidad moderna. Más que eso: como la cultura de consumo ha convertido sistemáticamente las emociones en commodities, lo que nosotros, las personas modernas, llamamos «autenticidad» emocional es a la vez la estructura psicológico-cultural que motiva muchos consumos y el hecho mismo de consumir.²⁵

El *emodity* sería así el resultado de los procesos de coproducción que tienen lugar en el marco del capitalismo emocional entre los *commodities* o mercancías y las emociones. De hecho, la figura del *commodity* emocional alberga en sí misma los dos fenómenos complementarios que caracterizan al capitalismo emocional, en la medida en que supone tanto la mercantilización de los elementos que forman parte de la vida psíquica y afectiva de los sujetos como la emocionalización de los bienes y actos de consumo. Así, no resulta aventurado señalar que los *emodities* constituyen una de las expresiones más claras de la cultura del capitalismo emocional que describe Illouz. Pues, por un lado, representan en grado sumo el proceso de racionalización económica de la vida íntima, al suponer que el yo se identifica a sí mismo a través de emociones estandarizadas, «empaquetadas» y comercializadas como mercancías. Y, por otro, porque los *emodities* son una manifestación superlativa de la intensificación de los proyectos emocionales de vida que caracterizan a los individuos contemporáneos; proyectos cuyos repertorios dicta el mercado y que, además, encuentran sus posibilidades de realización fundamentalmente a través de dicho mercado. Es precisamente por esto último por lo que, al final de las líneas precedentes, Illouz afirma que la «autenticidad», entendida como la culminación del desarrollo de estos proyectos emocionales, se ha convertido en el principal motor de la cultura del consumo y en un elemento clave en la vertebración de la identidad de los sujetos contemporáneos.

Illouz encuentra las raíces del fenómeno de la mercantilización de las emociones, o de la emocionalización de las mercancías, en los procesos de inmaterialización del trabajo que comenzaron tras la Segunda Guerra Mundial y que se consolidaron definitivamente a partir de la década de 1960. Como han estudiado Michael Hardt y Antonio Negri, el trabajo que produce mercancías simbólicas, culturales e informacionales involucra crecientemente las

25 Illouz. «Emodities o la invención de los commodities emocionales», p. 16.

habilidades cognitivas y emocionales de los trabajadores y, en consecuencia, ha inaugurado un nuevo marco productivo en el que los sujetos invierten su propia subjetividad en el proceso de la producción²⁶. De acuerdo con Illouz, estas transformaciones, vinculadas a la intensificación de la vida privada, la definición del yo en términos de «autenticidad emocional», la creciente importancia del «trabajo emocional»²⁷ en los entornos laborales y la objetualización de las emociones a través de sistemas de conocimiento, constituyen el telón de fondo de los procesos de producción de los *commodities* emocionales. No obstante, como ella misma ha analizado en su trabajo sobre la vinculación del surgimiento de la cultura de consumo y el modelo cultural del amor romántico²⁸, la construcción del consumidor y de las mercancías como entidades emocionales –y, por ende, del consumo como un acto emocional– se remonta a la formación de la esfera de consumo en la década de 1920 y a la citada incursión de los psicólogos en el ámbito publicitario.

Esto es importante porque Illouz defiende que, en líneas generales, la sociología del consumo –desde los trabajos de Bourdieu o Baudrillard sobre la dimensión semiótica y cultural de los actos de consumo en la década de los setenta hasta los estudios más recientes que han analizado los procesos de desmaterialización de las mercancías²⁹– ha omitido este aspecto clave de la dinámica histórica del capitalismo a lo largo del siglo pasado, a saber, «su capacidad para crear emociones como *commodities*»³⁰. Por el contrario, lo que su hipótesis de la coproducción entre mercancías y emociones implica es que las emociones no son meros añadidos a los productos con el fin de motivar su consumo –ni mucho menos un reservorio preexistente de deseos que conforme la estructura motivacional de los sujetos y que esté esperando a ser descubierto–, sino que las emociones en tanto que *emodities* son objetos

26 Cf. Michael Hardt y Antonio Negri. *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Madrid: Debate, 2004.

27 Cf. Michael Hardt. «Affective labor». *Boundary 2*, 26 (2), 1999, pp. 89-100.

28 Cf. Eva Illouz. *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid/Buenos Aires: Katz, 2010.

29 Illouz se refiere al trabajo de autores como Mike Featherstone, André Jansson, Don Slater o Andrew Wernik, que, desde la década de 1990, han estudiado cómo en los procesos de producción de mercancías las dimensiones semiótica e inmaterial han ganado una importancia insólita en el contexto del tránsito hacia las economías de servicios y del desarrollo tecnológico, que han supuesto la emergencia de mercancías puramente informacionales o cognitivas, como, por ejemplo, los códigos de *software*.

30 Illouz. «Emodities o la invención de los *commodities* emocionales», p. 26.

creados y comercializados como cualquier otra mercancía y, por tanto, que lo que constituye el objeto de consumo son las propias emociones y experiencias emocionales:

las emociones no son meros componentes de la estructura motivacional del consumidor o un conjunto de significados adjuntos «cargados» en otros bienes, sino también, y más significativamente, *verdaderos commodities* en sí mismos. [...] Los commodities están diseñados con el fin de crear emociones y afectos, ya sean superficiales o profundos, de impacto efímero o a largo plazo y son consumidos como tales. Es decir, las emociones no solo son comercializadas y comodificadas, sino también creadas y moldeadas en el contexto de actos de consumo específicos.³¹

De este modo, en el contexto de la inmaterialización de la producción que ha tenido lugar desde la segunda mitad del siglo xx, las emociones son, efectivamente, parte del significado de las mercancías, pero de forma más importante también son mercancías que se manufacturan y consumen como tales. Esto explica que categorías como «bienestar», «relajación», «felicidad» o «salud mental», más allá de ser reclamos para consumir otros productos, se hayan transformado en objeto de toda una industria articulada en torno a la producción de «mercancías emocionales»³² y orientada a la producción de estados y vivencias emocionales. Así, la fabricación de una experiencia de relajación en un resort turístico, la manipulación de estados de ánimo concretos –«alegría», «calma», «nostalgia», «romanticismo», etc.– a través de la comercialización de listas de reproducción musicales o la creación de una vivencia emocionalmente excitante y/o atemorizante mediante el formato de ocio de los *escape rooms*, por citar solo algunos ejemplos, se han convertido en casos paradigmáticos en los que una experiencia emocional es fabricada y puesta en circulación en el mercado para ser consumida únicamente en virtud de serlo.

Ya para finalizar, todo lo dicho anteriormente implica que el consumo de emociones tiene una importante dimensión performativa, en tanto que produce emociones reales que forman parte de «prácticas de autenticidad»³³ o, lo que es igual, de modos de vincularse al mundo que se conectan con un en-

31 *Ib.*, p. 32.

32 Cf. Edgar Cabanas. «*Psiudadanos*, o la construcción de individuos felices en las sociedades neoliberales». En Eva Illouz (ed.), *Capitalismo, consumo y autenticidad. Las emociones como mercancía*. Madrid/Buenos Aires: Katz, 2019.

33 Illouz. «Emodities o la invención de los commodities emocionales», p. 27.

tramado de ideales morales y culturales preexistentes –como la felicidad, la intimidad o el bienestar emocional. De esta manera, como apunta Illouz, los *emodities* no se producen *ex nihilo*, sino a través de un proceso fuertemente mediado por «la unión de [estos] ideales culturales de la identidad con procesos de comodificación»³⁴. Por tanto, el resultado de esta codificación socio-simbólica de los ideales culturales del yo y del proceso de mercantilización de las emociones ya no es solo que el ámbito del consumo se haya emocionalizado hasta el punto de que las emociones se han transformado ellas mismas en mercancías, sino que, como consecuencia de ello, las experiencias emocionales de los sujetos se han tipificado y estereotipado enormemente. O, dicho de otro modo, el surgimiento de los *emodities* constituye una prueba fehaciente del proceso paralelo de «estandarización» o racionalización que acompaña al fenómeno de la intensificación de la vida emocional.

34 *Ib.*, p. 32.

LA RACIONALIZACIÓN DE LA VIDA EMOCIONAL: «INTIMIDADES CONGELADAS»

Si el discurso de la psicología transformó la naturaleza de las relaciones interpersonales dentro de los espacios laborales e introdujo en ellos un nuevo estilo emocional basado en la verbalización de las emociones, la irrupción de la terapia en la esfera de la vida íntima estaba igualmente llamada a alterar las prácticas emocionales de los sujetos. Dentro de esta categoría, Illouz se centra en las relaciones familiares y de pareja –frente a otro tipo de vínculos afectivos como, por ejemplo, la amistad–, partiendo de la premisa de que la familia fue una de las instituciones que, a lo largo del siglo xx, experimentó mayores transformaciones con respecto a su modelo predecesor de la época decimonónica.

Illouz hablará de un proceso de «redefinición de la vocación de la familia», que «de ser una institución diseñada para criar a los hijos y asegurar la supervivencia económica de hombres y mujeres pasó a ser una institución diseñada para satisfacer las necesidades emocionales de sus miembros»¹. De este modo, lo que con frecuencia se ha denominado «crisis de la familia moderna», reflejada en el progresivo desdibujamiento de las normas que la gobernaban, para la autora fue en realidad un proceso de cambio de vocación de la institución familiar, que dejó de legitimarse a partir de «su contribución al orden social» para hallar su razón de ser en «su contribución al bienestar de sus individuos»². Más precisamente, Illouz enfatiza cómo fueron las mujeres las que desencadenaron este proceso, al introducir reclamos de satisfacción emocional en sus relaciones de pareja³. A la creciente separación entre reproducción y sexualidad (y la consiguiente reducción del número de hijos), la ampliación del tiempo que la pareja pasaba junta y la incorporación de las mujeres a la fuerza de trabajo asalariada, la autora añade la transformación operada por dos instituciones sociales que, a partir de la segunda mitad del

1 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 143.

2 *Id.*

3 La tesis de Illouz (*cf. ib.*, p. 145ss) es que, con la caída de las redes personales de apoyo derivadas de la expansión del mercado, las mujeres focalizaron las demandas de cuidado y de atención emocional que caracterizaban la cultura emotiva femenina en su vida de casadas.

siglo xx, resultaron decisivas en este cambio al dar forma a un nuevo modelo cultural de relaciones intrafamiliares y de pareja: la psicología y el feminismo de la segunda ola.

De acuerdo con el análisis de Illouz, entre las décadas de 1950 y 1960 la psicología atravesó su proceso más importante de institucionalización. Si hasta el momento el trabajo terapéutico se había limitado a la intervención en el ejército, las empresas y el tratamiento de las enfermedades mentales graves, a partir de entonces tuvo lugar una «fuerte reorientación de la clientela y los intereses profesionales de los psicólogos hacia la “gente normal”»⁴. Fue en este contexto en el que se consolidó la intervención terapéutica en el ámbito familiar, basada en el cuestionamiento de su estructura tradicional y en la idea de que «[l]o que hacía bueno a un matrimonio era su capacidad para que hombres y mujeres se entendieran y obtuvieran placer mutuo con la presencia del otro»⁵. Como se verá, esto significaría fundamentalmente tres cosas, que a su vez conectan la intervención terapéutica en las empresas con la terapia familiar: «que las reglas tradicionales del matrimonio eran inútiles, que los matrimonios eran inherentemente complicados y que los buenos matrimonios debían satisfacer las necesidades emocionales de hombres y mujeres»⁶. En el ámbito de la vida íntima, los psicólogos cifraron el éxito del matrimonio en poseer un tipo de personalidad concreta –alejada de los estereotipos de género decimonónicos–, naturalizaron los conflictos en el seno de la pareja y exigieron a los sujetos que hicieran valer sus propios puntos de vista para reclamar la satisfacción de sus deseos y necesidades.

Podría decirse que, en este periodo de mediados de siglo, la psicología y el movimiento feminista, que experimentó un proceso paralelo de institucionalización a partir de la década de 1970, mantuvieron una rivalidad ideológica en apariencia irreconciliable, cuyo principal motivo era el tratamiento esencializador de la feminidad llevado a cabo por buena parte de los psicólogos y psicoanalistas, que muchas teóricas feministas de la época personalizaban paradigmáticamente en la obra de Freud⁷. No obstante, la psicología y el

4 Illouz. *Intimidades congeladas*, p. 63.

5 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 156.

6 *Ib.*, p. 154.

7 Cf. Betty Friedan. *La mística de la feminidad*. Madrid: Cátedra, 2016. Como puede observarse, resulta aparentemente contradictorio que los psicólogos matrimoniales alentaran a las mujeres a hacer valer sus propios intereses y que, al mismo tiempo, feministas como Friedan criticaran a los terapeutas su supuesta defensa o naturalización de los roles de género tradicionales. La tesis de Illouz es que, en su incursión en la práctica

feminismo de la segunda ola «se fusionarían a la larga para crear una matriz cultural y cognitiva única y poderosa»⁸, al converger en su cuestionamiento de la estructura tradicional de las relaciones de pareja y en su voluntad de liberar a los sujetos –y especialmente a las mujeres– del «yugo represivo» familiar, entendido por ambas fuerzas sociales como la fuente principal de las patologías que aquejaban al yo. De esta manera, su principal punto de encuentro fue que «tanto el feminismo como la terapia concebían a la familia como una institución de la que era necesario liberarse, pero también como una institución que debía ser reconstruida siguiendo la voluntad y el deseo individual»⁹. Es por esto por lo que muchas feministas, a pesar de su animadversión hacia el discurso terapéutico, se valieron de sus categorías para dar sentido a los problemas de las mujeres e idear estrategias para superarlos:

En la medida en que los programas pueden transferirse y transponerse de un ámbito de la experiencia a otro, o de una esfera institucional a otra, el feminismo y la psicología pudieron hacerse mutuos préstamos. Por ejemplo, tanto la psicología como el feminismo exigían el mismo tipo de reflexividad que había sido un atributo de la conciencia femenina. [...] Tanto el feminismo como la terapia exigían que las mujeres fueran las que analizaban y las analizadas. Por otra parte, el discurso terapéutico, al igual que el feminismo, alentaba constantemente a las mujeres a sintetizar dos grupos contradictorios de valores, a saber, la educación y la protección por un lado, y la autonomía y la seguridad por otro. [...] Por último, lo que tal vez tenga más importancia, tanto el feminismo como la terapia compartían la idea y la práctica de convertir la experiencia privada en discurso público, tanto en el sentido de que era un discurso con y para un público, como en el de que se trataba de un discurso a presentarse en la discusión de normas y valores que tenían un carácter más general que particular.¹⁰

Para Illouz las narrativas terapéutica y feminista se convirtieron en dos aliadas culturales, cuyas categorías –contra todo pronóstico de sus defensores– convergieron en la implantación de un nuevo modelo relacional en la esfera de

del asesoramiento familiar, los psicólogos –incluidos también aquellos que defendían una visión más conservadora de la familia– «se liberaron del orden tradicional que había presidido el matrimonio» (*La salvación del alma moderna*, p. 156) y que, a pesar de la desconfianza que buena parte del feminismo de la época tenía en la psicoterapia, la psicología fue, en realidad, un importante vector en la introducción de un régimen de mayor equidad en las relaciones entre hombres y mujeres.

⁸ *Ib.*, p. 153.

⁹ *Ib.*, p. 163.

¹⁰ Illouz. *Intimididades congeladas*, p. 65.

la vida íntima, y más concretamente en las relaciones afectivas heterosexuales¹¹. Pues, por un lado, compartían el cuestionamiento racional, a través de la reflexión de los propios agentes, de las normas que regían la institución familiar, bajo la premisa de que «la esfera privada podía y debía ser objeto de una evaluación objetiva y una transformación y de que era necesario que las emociones que pertenecían a la esfera privada fueran convertidas en representaciones públicas»¹². Al mismo tiempo, por otro lado, este análisis crítico de la estructura tradicional del matrimonio entrañaba, para ambas fuerzas, la superación práctica de los roles de género que subordinaban a las mujeres en el interior de la jerarquía familiar. En el caso de la psicología, desde el presupuesto de que el éxito de la pareja residía en la constitución de ambos miembros como sujetos de pleno derecho, el lenguaje terapéutico otorgó a las mujeres legitimidad para expresar y hacer valer sus demandas emocionales. En definitiva, si a partir de la década de 1970 el feminismo pudo hacer de la familia una sede de emancipación emocional y política para las mujeres, fue en la medida en que las prácticas terapéuticas ya habían tornado la institución familiar en un objeto de conocimiento y en el punto de partida de la propia emancipación:

Dado que el feminismo y la terapia son dos importantes formaciones culturales que apuntaron a la emancipación de las mujeres de clase media del yugo de la organización familiar tradicional, contribuyeron a racionalizar las relaciones íntimas, es decir, a someterlas a métodos neutrales de examen y discusión sobre la base de un intenso trabajo de autoanálisis y negociación. Esa racionalización de los vínculos emocionales dio lugar a una «ontología emocional», o la idea de que las emociones pueden separarse del sujeto para su control y clarificación. Esa ontología emocional hizo que las

11 Como puede observarse, el análisis de Illouz de las relaciones afectivas omite toda posible referencia a otros modelos relacionales no heteronormativos y, en consecuencia, no normativos. Esto, más que una omisión involuntaria que obedezca a prejuicios de la autora, presumiblemente se explica por que su interés principal es cartografiar las transformaciones de la «norma» en el ámbito de la vida íntima a lo largo de la segunda mitad del siglo pasado, por contraste con otros modelos hegemónicos previos y, especialmente, centrándose en la emancipación política y emocional de las mujeres en un trasfondo patriarcal. Prueba de ello es que otros trabajos más recientes en torno a las relaciones sexoafectivas (cf. *Erotismo de autoayuda*. «Cincuenta sombras de Grey» y *el nuevo orden romántico*. Madrid/Buenos Aires: Katz, 2014; *El fin del amor*, op. cit.; *El capital sexual en la modernidad tardía*, op. cit.) sí abordan el análisis de los procesos de racionalización de la vida íntima a través de otras formas relacionales y de las vivencias de sujetos con orientaciones sexuales no heteronormativas.

12 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 161.

relaciones íntimas se volvieran conmensurables, susceptibles de despersonalización, que fuera posible vaciarlas de su particularidad y analizarlas según criterios de evaluación abstractos.¹³

En suma, el discurso feminista y el terapéutico produjeron una nueva matriz cultural en el ámbito de las relaciones en la esfera de la vida privada, que se tradujo en la formación de nuevas prácticas emocionales, esto es, de nuevos modos de prestar atención a las emociones para clasificarlas, expresarlas y transformarlas. Así, «unidos, el feminismo y la terapia han sido parte activa de un vasto proceso de disciplinamiento de las emociones dentro de la esfera privada»¹⁴; la alianza no buscada de ambas fuerzas se tradujo en la aparición de un nuevo régimen emocional que Illouz califica aquí en términos de «ontología» con el fin de describir el proceso de racionalización de la vida íntima que refleja. Más precisamente, esta racionalización de los vínculos en el ámbito de las relaciones familiares y de pareja se produciría a través de la implantación de una forma cultural análoga al modelo de la comunicación propio del ámbito empresarial: el «modelo de la intimidad».

Si a finales de la década de 1960 los psicólogos comenzaron a transformar su modo de dirigirse a las mujeres haciendo énfasis en sus *necesidades* emocionales, no sería accidental que, a partir de los años setenta, se produjese un viraje cultural hacia la idea, promovida por el feminismo, de que la satisfacción emocional era un «derecho». De esta forma, Illouz defiende que el discurso terapéutico comenzó a asociarse con el léxico feminista liberal de los derechos y, más concretamente, que esta convergencia cristalizaría en lo que David Shumway ha llamado el imaginario emocional de la «intimidad»¹⁵. La aparición de este nuevo modelo cultural supondría una importante transformación en la interpretación del significado de las relaciones de pareja, dado que, de acuerdo con la autora, «la intimidad no se relaciona con la presentación del amor como una promesa de felicidad, [sino que] más bien consiste en mostrar las trampas y los problemas involucrados en las relaciones»¹⁶. Así, este giro del modelo tradicional del amor romántico a un modelo de intimidad basado en las premisas del lenguaje de la terapia y de las categorías políticas del feminismo de la segunda ola

13 Illouz. *Intimidades congeladas*, p. 85.

14 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 179.

15 Cf. David R. Shumway. *Modern love. Romance, intimacy, and the marriage crisis*. Nueva York: New York University Press, 2003.

16 Illouz. *La salvación del alma moderna*, pp. 165-166.

combinaba dos repertorios y diferentes modelos clave del yo. *Por un lado, invocaba al yo verdadero, la autenticidad, el placer y la revelación del yo; por otro lado, utilizaba un vocabulario derivado de una comprensión utilitaria de la psicología humana y hablaba de «derechos», «necesidades» y «deseos».* Este nuevo modelo de la intimidad contrabandeaba el lenguaje de los derechos y el regateo (un lenguaje utilitario, liberal y de clase media) en el dormitorio y en la cocina, e introducía formas y normas del discurso público allí donde hasta entonces habían prevalecido la reciprocidad, el sacrificio y el regalo. De la misma manera en que el espíritu terapéutico introdujo un vocabulario de las emociones y un patrón de comunicación dentro de la empresa, ahora traía un enfoque racional y cuasi económico a la esfera doméstica.¹⁷

De este modo, el carácter novedoso de la categoría de «intimidad» radicó en su capacidad para combinar conexiones semánticas y lógicas de dos repertorios culturales diferentes: «el de la emocionalidad privada y espontánea y el de la igualdad pública y política»¹⁸. Esto fue así en la medida en que el paradigma de la intimidad se basó en un modelo del yo que, por una parte, exigía que los individuos pudiesen expresar y dar rienda suelta a sus deseos y necesidades más subjetivos, al tiempo que, por otra, demandaba que las relaciones entre ellos estuviesen guiadas por los valores de la igualdad y la justicia. Este doble requerimiento se manifestó máximamente en el plano de la sexualidad, dado que el «buen sexo» «se convirtió en sinónimo de salud emocional y emancipación política»¹⁹, pues debía orientarse tanto por la búsqueda del placer individual y la satisfacción de los deseos propios como por el imperativo de mantener relaciones igualitarias (que, claro está, en un contexto patriarcal beneficiaría particularmente a las mujeres).

Es en este contexto en el que la intimidad se convirtió en una «esfera de contención y de regateo»²⁰, en tanto que la negociación se transformó en una herramienta clave para conciliar las necesidades individuales y potencialmente conflictivas. Fue así como el lenguaje individualista y las habilidades comunicativas preconizados por la psicología pudieron armonizarse fácilmente con el discurso feminista de los derechos y sus reivindicaciones de igualdad. De este modo, para Illouz «[e]l estilo terapéutico transform[ó] el hogar en una esfera micropública en la que las emociones y las necesidades privadas

17 *Ib.*, p. 172. *Cursiva mía.*

18 *Ib.*, p. 171.

19 Illouz. *Intimidades congeladas*, p. 67.

20 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 171-172.

podían ser discutidas siguiendo normas de justicia e igualdad»²¹. Por ello, la autora enfatiza cómo el estilo emocional terapéutico, que al introducirse en los espacios de trabajo hizo de las emociones y la comunicación dos elementos indispensables de las relaciones laborales, a partir de la segunda mitad del siglo XX, al cruzar el umbral de la esfera doméstica, inició un proceso de racionalización de los vínculos afectivos que hasta el momento había sido ajeno al plano de la vida íntima:

El control de las emociones, la clarificación de los propios valores y objetivos, el uso de una técnica de cálculo y la descontextualización y objetivación de las emociones implica una *intelectualización* de los vínculos íntimos en aras de un proyecto moral más amplio: crear igualdad y un intercambio justo por medio de una implacable comunicación verbal sobre las propias necesidades, emociones y objetivos. Al igual que en la empresa, la comunicación es aquí un modelo de y un modelo para, que describe las relaciones y las prescribe al mismo tiempo. La incompatibilidad sexual, la irritación, las peleas por el dinero, la distribución desigual de las tareas domésticas, la incompatibilidad de personalidades, las emociones secretas, los acontecimientos de la infancia, todo eso debe entenderse, verbalizarse, discutirse, comunicarse y, por lo tanto, según el modelo de la comunicación, resolverse.²²

Del mismo modo que su equivalente empresarial, el nuevo modelo doméstico de la comunicación limitó la expresión espontánea y no procesada de cualquier emoción y, en contrapartida, promovió su canalización a través de un lenguaje «neutral» que minimizase las posibles interpretaciones ambiguas y se centrase en el contenido denotativo de las oraciones. Por este motivo, Illouz se refiere a esta transformación de la cultura emocional de la vida íntima –a través de la promoción del autoconocimiento, del imperativo de trabajar en las relaciones para transformarlas y del lenguaje de los derechos en el ámbito familiar– mediante la categoría weberiana de «racionalización». Entiende por tal concepto «un modo de pensar» o «una forma específica de proceso mental» que «supone una comparación y una elección, conscientes y limitadas por reglas, entre medios alternativos para llegar a un fin dado» o, dicho de otro modo, que comporta «la capacidad de vigilar mentalmente nuestro rango de acciones posibles, de elegir un curso de acción y de aplicar-nos a él de manera metódica»²³. Pues bien, de acuerdo con ella, el fenómeno

²¹ *Ib.*, p. 173.

²² Illouz. *Intimidades congeladas*, p. 81.

²³ Illouz. *La salvación del alma moderna*, pp. 179-180.

de la racionalización aplicado a la vida emocional tiene lugar a través de diferentes procesos y a distintos niveles:

La racionalización comprende cinco elementos: hacer un uso calculado de los medios, utilizar medios más efectivos, elegir sobre una base racional (es decir, sobre la base del conocimiento y la educación), lograr que principios de valor generales constituyan la guía para la vida, y, por último, unificar los cuatro elementos anteriores en una forma de vida metódica y racional. Pero la racionalización tiene otro sentido importante: es el proceso de expansión de los sistemas formales de conocimiento, que a su vez llevan a una «intelectualización» de la vida cotidiana.²⁴

De esta manera, y desde premisas weberianas, Illouz habla de «racionalización valorativa»²⁵ –o el proceso de clarificación de los propios valores o creencias y de armonización de las metas con los valores preestablecidos–, de «racionalización cognitiva»²⁶ –o la conceptualización creciente de las causas ocultas de la conducta–, de «cuantificación de la emoción» y «técnicas de cálculo»²⁷ –o la concepción de las emociones como entidades fijas y, por tanto, mensurables y susceptibles de ser capturadas en enunciados cuantitativos– y de «objetivación a través del alfabetismo»²⁸ –o la toma de distancia de las propias emociones a través de un esfuerzo por capturarlas en la escritura y la lectura, que anulan la naturaleza efímera y contextual de las mismas. Todos estos procesos racionalizadores que se entrelazan en el plano de la vida emocional, no obstante, contravienen la idea de Weber según la cual el amor, la familia, la sexualidad y, en general, cualquier dominio de la vida afectiva son precisamente esferas de la existencia que permanecen al margen de los procesos públicos de racionalización económica, jurídica y cultural que acompañan a la cultura del capitalismo²⁹. Allí donde Weber y posteriormente

24 Illouz. *Intimididades congeladas*, pp. 76-77.

25 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 180.

26 *Ib.*, p. 181.

27 *Ib.*, pp. 182-183.

28 *Ib.*, p. 184.

29 No obstante, no puede pasarse por alto que estos dominios de la vida afectiva no racionalizables son, a su vez, el resultado del proceso moderno de racionalización que divide la idea de totalidad en las diferentes esferas de la acción –económica, política, estética, intelectual y erótica– que Weber describe en la *Zwischenbetrachtung* o «Consideración intermedia» de los *Ensayos sobre sociología de la religión* (cf. «Ensayos sobre sociología de la religión»). En *Sociología de la religión*. Madrid: Akal, 2012, pp. 407-445).

otros autores como Richard Sennett³⁰ o Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim³¹ han visto un refugio cálido ante el fenómeno de la racionalización de la vida pública, Illouz, en la línea de Arlie R. Hochschild³², diagnostica un «enfriamiento» de las relaciones emocionales a través de la introducción de las lógicas racionalizadoras en la esfera de la intimidad.

Es importante aclarar que, como han señalado algunos de sus intérpretes, para Illouz el fenómeno de la racionalización emocional –o de la «tiranización de la intimidad»³³– forma parte de las «consecuencias indeseadas»³⁴ de la confluencia cultural de los discursos terapéutico y feminista, cuyas pretensiones eran eminentemente emancipatorias, especialmente para las mujeres. Pues, como se ha visto, la psicología y el feminismo «postularon la importancia de la espontaneidad y la autenticidad en la vida íntima pero en su lugar ocasionaron una intimidad racionalizada y procedimental» o, dicho de otro modo, ambas fuerzas «lucharon por vínculos familiares igualitarios y cálidos pero crearon intimidades congeladas en las que el compromiso con los demás es visto como una fuente de opresión»³⁵. En definitiva, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo xx, las relaciones afectivas en la esfera de la intimidad se tornaron más igualitarias al precio de «concebir la igualdad en términos de autonomía e independencia» y, más concretamente, como una elusión de cualquier «inversión [emocional] arriesgada y apego fuerte»³⁶. Más allá de su genealogía histórica, lo cierto es que este modelo cultural atraviesa de un modo particularmente manifiesto las relaciones afectivas contemporáneas, a las que Illouz ha prestado atención en sus últimos textos desde una óptica que ilumina un aspecto que permanecía opaco en su obra anterior y que reclamaba de forma evidente una aclaración, a saber, la vinculación entre los procesos de racionalización que aquí se han descrito y las lógicas económicas del capitalismo tardío³⁷.

30 Cf. Sennett. *El declive del hombre público*. Op. cit.

31 Cf. Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim. *El normal caos del amor. Las nuevas formas de relación amorosa*. Barcelona: Paidós, 2001.

32 Cf. Arlie R. Hochschild. *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*. Madrid/Buenos Aires: Katz, 2008.

33 Cf. Maciej Musiał. «Richard Sennett and Eva Illouz on tyranny of intimacy. Intimacy tyrannized and intimacy as a tyrant». *Lingua ac Communitas*, 23, 2013, pp. 119-134.

34 Cf. Maciej Musiał. «Feminism and the cooling of intimacy. Unintended consequences of women's movements». *Ethics in Progress*, 4 (1), 2017, pp. 119-128.

35 *Ib.*, p. 124.

36 *Ib.*, p. 122.

37 Recapitulando lo dicho hasta el momento de los análisis illouzianos sobre la ra-

Y es que para Illouz el estudio de las relaciones sexoafectivas constituye una vía de acceso privilegiada al análisis del capitalismo emocional. Esta idea la ha acompañado desde su primer gran trabajo sobre el tema, *El consumo de la utopía romántica*, publicado a finales de la década de 1990, en el que analizó la vinculación existente entre el surgimiento de la cultura de consumo y la reconfiguración de las prácticas románticas en las primeras décadas del siglo pasado a través de dos procesos complementarios: la «mercantilización del amor romántico» y la «romantización de los bienes de consumo»³⁸. Para la autora, esta incorporación del amor romántico a las prácticas de consumo trajo consigo una notable transformación en la naturaleza de las relaciones de pareja. A partir de entonces, se convirtieron en un elemento central en la búsqueda de la propia felicidad –frente a la concepción victoriana del amor como un sentimiento religioso capaz de sublimar los instintos «animales»–, adquirieron una creciente importancia en la cultura popular a través de su difusión en la publicidad y el cine y, por último, comenzaron a concebirse como necesitadas de un permanente mantenimiento de su intensidad emocional mediante actos de consumo y de ocio –desde la adquisición de productos de belleza hasta el disfrute de servicios recreativos. La conclusión de Illouz en *El consumo de la utopía romántica* fue que esta progresiva fusión de las prácticas románticas con la cultura de consumo supuso que «la naturaleza absoluta de la experiencia del amor a primera vista [...] [fuese] desapareciendo para

cionalidad, nótese que, bajo el paraguas de una misma denominación, Illouz parece referirse indistintamente (y, en apariencia, inadvertidamente) a al menos tres tipos de racionalidad diferentes: la *racionalidad jurídico-normativa* que introduce el feminismo de la segunda ola y su discurso de los derechos y necesidades, la racionalidad de la terapia –que podría denominarse *intelectualizadora* o *teleológica*–, basada en la aprehensión y comunicación utilitarista de las emociones, y, por último, la *racionalidad económica* que define la mercantilización de la elección en las relaciones sexoafectivas contemporáneas. En este sentido, el enfriamiento de la vida íntima diagnosticado por Illouz –consecuencia indeseada de este proceso de racionalización– se explicaría por que la exigencia *jurídica* de igualdad del feminismo se ha interpretado en clave de negociación económica y, por ende, se ha sometido a la racionalización *teleológica-instrumental* que introduce el estilo emocional de la terapia.

38 Illouz. *El consumo de la utopía romántica*, p. 50. Por «mercantilización del romance» Illouz entiende el proceso mediante el cual las relaciones amorosas se entrelazaron con el consumo de las tecnologías y los artículos dedicados al ocio que ofrecía el nuevo mercado masivo de principios de siglo, mientras que con «romantización de los bienes de consumo» alude al proceso por el cual dichas mercancías adquirieron cierta aura romántica en el cine y en la publicidad de la época.

dar lugar al hedonismo consumista del ocio y la búsqueda racional de una pareja apta»³⁹.

En esta obra de 1997, la autora ya hacía referencia a la culminación de tal proceso de racionalización del amor romántico –iniciado a partir de su vinculación primisecular con la nueva esfera del consumo, el ocio y los medios de masas– en la aparición de lo que aquí se ha llamado el «modelo de la intimidad», auspiciado por la afinidad electiva entre el discurso terapéutico y el feminismo de la segunda ola. No obstante, en otros textos posteriores Illouz ha introducido cambios en su hipótesis de la racionalización de la vida emocional que apuntan a la influencia de un tercer vector en el fenómeno del *enfriamiento* de las relaciones de pareja: la intensificación de las «tecnologías de elección»⁴⁰ a partir del surgimiento y la democratización de Internet a lo largo de las últimas décadas. Si para la autora el desarrollo de la cultura del capitalismo emocional desde principios del siglo xx comportó la entrada de los repertorios del mercado de consumo en las relaciones de pareja y, más adelante, su racionalización a través de los modelos culturales difundidos por la psicología y el feminismo de la segunda ola, recientemente ha enfatizado cómo las nuevas tecnologías han acelerado este proceso de intelectualización de las relaciones sexoafectivas:

Como ninguna otra tecnología, la de Internet ha radicalizado la noción del yo en tanto entidad que elige y la idea del encuentro romántico en tanto resultado de la mejor elección posible. En otras palabras, el encuentro virtual reviste un carácter hipercognitivo como resultado de un método que consiste en reunir información para seleccionar una pareja. En este sentido, el mundo de Internet se organiza como un mercado, donde es posible comparar los «valores» asignados a cada persona y optar por «la mejor oferta». Entre dichos valores se incluyen el estatus socioeconómico, los logros académicos, el aspecto físico, la configuración psicológica y las orientaciones en cuanto a su estilo de vida. Gracias a Internet, cada persona que busca pareja queda ubicada dentro de ese mercado, en franca competencia con otras personas que buscan lo mismo, lo que a su vez profundiza la idea de que podemos y debemos mejorar nuestras condiciones amorosas y de que la pareja (real o potencial) es intercambiable.⁴¹

A propósito de esta transformación sociológica, asociada a la popularización de las webs de búsqueda de pareja y, más recientemente, de las aplica-

39 *Ib.*, p. 376.

40 Illouz. *Por qué duele el amor*, p. 239.

41 *Ib.*, pp. 239-240.

ciones de *dating*⁴², Illouz ha estudiado en *El fin del amor* (2018) cómo «la ideología de la elección individual –que ha pasado a ser el principal marco para la organización de la libertad personal– ha ensamblado e imbricado al mercado de consumo con la industria terapéutica y la tecnología de internet [sic.]»⁴³. Para la autora, la multiplicación de las posibilidades de elección de pareja afectiva y sexual⁴⁴ que ha acaecido tras el final de lo que denomina el paradigma del «cortejo premoderno»⁴⁵, dominante hasta la década de 1960, ha traído consigo una importante transformación en la «arquitectura de la elección romántica»⁴⁶. Pues, en primer lugar, en el marco del desarrollo de las nuevas tecnologías de elección en Internet y de la cultura de consumo, ha desembocado en una sofisticación de los mecanismos de elección de pareja, basados en la reducción del otro a un conjunto de datos objetivables que resultan comparables entre sí, como si de un mercado de valores que reclama la selección de la mejor oferta se tratase. Y, en segundo lugar, como resultado de la aparente abundancia de posibilidades de elección, los sujetos experimentan una necesidad de maximizar sus oportunidades, bajo la conciencia de que siempre puede haber una alternativa mejor a la seleccionada, «que requiere que las opciones se mantengan abiertas para siempre y supone un control bá-

42 Cf. Jenny van Hoof. «Swipe right? Tinder, commitment and the commercialisation of intimate life». En Julia Carter y Lorena Arocha (eds.). *Romantic relationships in a time of «cold intimacies»*. Londres: Palgrave Macmillan, 2020, pp. 109-126.

43 Illouz. *El fin del amor*, p. 14.

44 Y no solo de relaciones (monógamas) de pareja, pues Illouz también hace referencia al fenómeno del poliamor, justamente como un posible síntoma de la multiplicación de las posibilidades sexuales y afectivas de elección, que supone para los sujetos que progresivamente haya «más personas que entran y salen con fluidez creciente de cada vez más relaciones a lo largo de su[s] vida[s]» (*ib.*, p. 41).

45 *Ib.*, pp. 45ss. La autora utiliza esta expresión para referirse a una cierta codificación social de las relaciones íntimas marcada por una fuerte protocolarización. En este paradigma, la certidumbre, entendida como estructura sociológica, regía los encuentros y los vínculos intersubjetivos, que se enmarcaban en «un andamiaje semiótico, social y normativo que trazaba vías culturales para organizar las emociones de acuerdo con los parámetros teleológicos que se expresaban en normas y reglas compartidas» (*ib.*, p. 71). La emancipación sexual por la vía del consumo a partir de la década de los sesenta liberó precisamente de su carácter ritualístico a las relaciones afectivas (pues anteriormente el sexo era la etapa final de la narrativa del cortejo), «desguionándolas» e introduciendo un elemento de «incertidumbre ontológica» en lo relativo a lo que los sujetos podían esperar de ellas.

46 Illouz. *Por qué duele el amor, passim*.

sicamente inestable del yo, en virtud del cual desarrollarse y crecer implican que el yo de mañana debe ser distinto del actual»⁴⁷.

Así, la arquitectura de la elección romántica en el marco del capitalismo tardío atraviesa una paradoja: si bien las transformaciones a las que se ha hecho referencia han tornado más complejos los procesos de elección de pareja, las relaciones sexoafectivas contemporáneas se definen, en realidad, por el hecho de que en ellas domina «la acción de deselegir» o la «elección negativa»⁴⁸. Para Illouz, los vínculos románticos contemporáneos se caracterizan por su «negatividad», toda vez que los sujetos, en virtud de la estructura de su deseo (determinada por los factores que se acaban de poner de manifiesto), o bien no desean entablar relaciones o bien no son capaces de hacerlo. Más concretamente, estas relaciones negativas se definirían por que en ellas «no hay intento alguno de encontrar, conocer, hacer suya y conquistar la subjetividad del otro», de tal forma que «los demás no son objeto de reconocimiento, sino medios para la autoexpresión y para la aserción de la autonomía propia»⁴⁹. En definitiva, de acuerdo con el análisis de Illouz, las relaciones de pareja contemporáneas se caracterizan, por un lado, por una intensificación de los mecanismos racionales de selección y, por otro, por una supeditación de su mantenimiento a criterios instrumentales vinculados a la búsqueda de la maximización de beneficios, que las conducen a poseer contornos poco claros, indefinidos y desregulados que imponen penalidades mínimas o nulas ante su disolución.

De este modo, en el capitalismo tardío, la conciencia de la infinita disponibilidad de potenciales parejas sexuales, la intelectualización de los mecanismos de elección en el marco de las nuevas relaciones que se establecen a través de las webs y aplicaciones de *dating* y la creciente concepción del yo y los otros como dependientes de un mercado competitivo regido por las leyes de la oferta y la demanda convergen en una intensificación de los procesos racionalizadores que Illouz ya diagnosticase en sus primeras obras. Más aún, podría decirse que las relaciones negativas propias del capitalismo tardío implican un salto cualitativo en el proceso de enfriamiento del amor romántico que ha interesado a la autora desde el inicio de sus indagaciones en torno al capitalismo emocional: ya no se trataría únicamente de que la esfera íntima se encuentre saturada del lenguaje jurídico-político de los derechos y del

47 *Ib.*, p. 135.

48 Illouz. *El fin del amor*, *passim*.

49 *Ib.*, p. 138.

imperativo de la comunicación verbal de los sentimientos, sino también de que dicho ámbito estaría hoy invadido por toda una serie de lógicas mercantilizadoras e instrumentalizadoras de evaluación, elección y de sociabilidad negativa que determinan la relación del yo con los demás.

A modo de balance, podría decirse que la incorporación del paradigma terapéutico en el ámbito de la vida íntima es un fenómeno ambiguo que, sin lugar a duda, ha contribuido de forma considerable a la democratización de las relaciones afectivas, al promover la introducción de mecanismos de diálogo y negociación, con el fin de liberarlas de la asimetría consuetudinaria que rige, particularmente, las relaciones familiares. Más concretamente, Illouz enfatiza cómo estas transformaciones han repercutido de forma notable en las relaciones entre los géneros a través de la alteración de los roles de hombres y mujeres en las relaciones heterosexuales. Así, resulta de todo punto evidente que «la racionalización del vínculo amoroso ha derribado muchos mitos románticos y ha sustituido el aura mística que hasta entonces derramaba sobre las mujeres y el amor por un conjunto de normas abstractas de reciprocidad e igualdad»⁵⁰. No obstante, para Illouz el fenómeno de la racionalización de la esfera íntima va acompañado de un innegable proceso de mercantilización de las relaciones afectivas, ya sean propiamente románticas o no, que no puede dejar de ponerse de manifiesto:

el *ethos* terapéutico corre el riesgo de mercantilizar las relaciones en dos sentidos. Primero, impulsa una práctica del autoconocimiento que invita a las personas a autoconcebirse como conjuntos de preferencias y necesidades, para luego evaluar las posibles relaciones en función de la capacidad de satisfacerlas que tenga el otro. Segundo, al otorgarle un carácter tan indispensable a la «comunicación» para la intimidad, esa visión terapéutica discrimina a los sujetos (sobre todo a los hombres) que se sienten incómodos, incompetentes o desinteresados respecto de la manifestación verbal de las emociones. Una vez más, esta contradicción beneficia a aquellos que dominan el manejo de ese discurso, así como otros recursos de carácter material.⁵¹

La primera de las dos variantes de este fenómeno de mercantilización remite principalmente al estudio illouziano, recién expuesto, sobre los vínculos sexoafectivos contemporáneos, en el marco de los cuales los sujetos evalúan al otro en función de su mayor o menor capacidad para satisfacer sus necesidades. No obstante, resta analizar la segunda de estas consecuencias del *ethos*

50 Illouz. *El consumo de la utopía romántica*, p. 275.

51 *Ib.*, pp. 272-273.

terapéutico que cita Illouz. En este caso, las consecuencias mercantilizadoras de los procesos de racionalización remiten a los vectores principales que, de acuerdo con la autora, funcionan como elementos segregadores en la cultura del capitalismo emocional. Matizando la observación illouziana, se trataría aquí de una mercantilización no tanto de las relaciones íntimas cuanto de las habilidades que se vinculan al reparto de roles sociales dentro del capitalismo emocional. Concretamente, como se mostrará en los siguientes capítulos, la tesis de Illouz es que la hegemonía cultural de este nuevo paradigma genera nuevos ejes de estratificación social –además de profundizar en los ya existentes–, al otorgar ventajas a determinados grupos y privar de ciertos bienes a otros, que afectan especialmente al género y a la clase social.

La reflexión illouziana en torno al capital emocional se enmarca en un fenómeno de mayor calado que ha tenido lugar a partir de la segunda mitad del siglo xx: la proliferación de teorizaciones en torno a formas de capital diferentes a su sentido económico clásico¹. Y es que, tras la popularización de los trabajos de Gary Becker y Thomas S. Schultz sobre el capital humano en los años sesenta, las ciencias sociales han asistido al surgimiento de multitud de nuevas conceptualizaciones del término: desde los capitales «social», «cultural» y «simbólico» identificados por Pierre Bourdieu a partir de los setenta, hasta las reflexiones más contemporáneas en torno al «capital erótico» de Catherine Hakim². Este proceso de ensanchamiento semántico de la palabra «capital» había sido iniciado dos siglos antes por Adam Smith, quien transformó el sentido económico que poseía desde la Edad Media –como inversión inicial realizada por los socios de un negocio– al definirlo como cualquier objeto que pudiese constituir un recurso productivo: edificios, maquinaria, terrenos e, incluso, las propias habilidades humanas³.

A pesar de que algunos autores han defendido un retorno al sentido pre-smithiano del concepto, es incontestable que, a partir de Bourdieu, las nuevas

1 Una versión reformulada de este capítulo puede encontrarse en María Tocino Rivas. «El capital emocional. Reflexiones sobre competencia emocional y desigualdad a partir de Illouz». En Sandra Olivero y Alfredo José Martínez (eds.). *Identidades, segregación, vulnerabilidad. ¿Hacia la construcción de sociedades inclusivas? Un reto pluridisciplinar*. Madrid: Dykinson, 2021, pp. 1806-1823.

2 Cf. Catherine Hakim. *Capital erótico. El poder de fascinar a los demás*. Madrid: Debate, 2012. Se indican a continuación algunos ejemplos de estos nuevos capitales no económicos que se codificaron a lo largo del siglo pasado: «capital humano» (I. Fisher, G. Becker, T. Schultz), «capital de salud» (M. Grossman), «capital lingüístico», «cultural», «simbólico» y «académico» (P. Bourdieu), «capital social» (P. Bourdieu, J. S. Coleman, R.D. Putnam), «capital cognitivo» (N. Rescher), «capital espiritual» (B. Verter), «capital moral» (M. Lamont), «capital intelectual» (L. Edvinsson y M.S. Malone) y «capital medioambiental» (J. Hartwick).

3 Cf. Geoffrey M. Hodgson. «What is capital? Economists and sociologists have changed its meaning. Should it be changed back?». *Cambridge Journal of Economics*, 38 (5), 2014, pp. 1063-1086.

formulaciones del término «capital» han constatado que existen múltiples recursos no pecuniarios que revierten en ventajas sociales para los sujetos que los poseen. Esto se vuelve especialmente relevante desde el momento en que, como ha indicado Thévenot, existen «tantos tipos de variables de capital como formas de desigualdad»⁴: los capitales no económicos también delimitan de forma simbólica la clase y los demás ejes de jerarquización social. En este sentido, recuérdese que esta es una de las principales preocupaciones que aborda la obra de Illouz: «la desigual distribución del desenvolvimiento emocional y de la felicidad emocional»⁵. Si se entiende el capital al modo de Bourdieu, como cualquier recurso potencialmente rentabilizable en términos económicos y sociales, la teorización illouziana sobre esta nueva forma de capital –el *capital emocional*– ha de entenderse como una indagación en los mecanismos tácitos a través de los cuales el poder y las desigualdades sociales se reproducen también en relación con el despliegue de determinadas habilidades emocionales.

En realidad, el concepto de «capital emocional» fue acuñado por la socióloga austriaca Helga Nowotny, quien, en la década de los ochenta, lo definió por primera vez como el conjunto de recursos emocionales que particularmente las mujeres son capaces de atesorar y repartir en el ámbito de sus relaciones personales⁶. No obstante, ha sido Illouz quien, a lo largo de las dos últimas décadas, le ha dedicado una atención más detallada, partiendo, a diferencia de Nowotny, de unos presupuestos que remiten claramente a los análisis sobre los capitales no económicos de Bourdieu. Tanto en la idea de que la forma emocional de capital puede trocarse en otras formas monetarias y no monetarias del mismo, como en la caracterización general que ofrece del «capital emocional» –y de su sinónimo, «competencia emocional»–, Illouz acuña su propia definición del concepto desde presupuestos teóricos que remiten claramente al sociólogo francés:

Al igual que la competencia cultural, la competencia emocional debe ser traducida en un beneficio social tal como el avance profesional o el capital social. De hecho, para que

4 Laurent Thévenot. «You said “capital”? Extending the notion of capital, interrogating inequalities and dominant powers». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 70 (1), 2015, p. 68.

5 Miskolci. «No coração pulsante da cultura», p. 305.

6 Cf. Helga Nowotny. «Women in public life in Austria». En Cynthia Fuchs Epstein y Rose Laub Coser (eds.). *Access to power. Cross-national studies of women and elites*. Londres: Routledge, 1981, pp. 147-156.

una forma particular de comportamiento cultural se convierta en una forma de capital, debe poder convertirse en algo que los agentes puedan jugar en ese campo, algo como un beneficio social y económico que a su vez les dará un derecho de entrada y les ayudará a obtener lo que está en juego en ese campo. En este sentido, podemos hablar de un concepto de capital emocional, similar en función al de capital cultural.⁷

En este sentido, la influencia de Bourdieu es manifiesta en los distintos aspectos que definen la competencia emocional según Illouz. De acuerdo con la autora, el capital emocional se asemeja al capital cultural y, en concreto, como indicará más adelante en este fragmento de *La salvación del alma moderna*, a la noción bourdieuana de «capital cultural incorporado» o «interiorizado»⁸. Siguiendo este símil, la competencia emocional sería la forma de capital que moviliza los aspectos más irreflexivos del yo, toda vez que forma parte del *habitus* y, en consecuencia, constituye un recurso inseparable del sujeto que lo posee. Así, empleando otro término de Bourdieu, Illouz se referirá a la existencia de un «*habitus* emocional» que se encuentra en la intersección entre la «experiencia interaccional», la «corporal» y la «lingüística», y que, de acuerdo con ella, «conforma los modos como las propias emociones son expresadas corporal y verbalmente y utilizadas a su vez para negociar interacciones sociales»⁹. Pues, en palabras de Bourdieu, el capital cultural interiorizado

es una posesión que se ha convertido en parte integrante de la persona, en *habitus*. Del «tener» ha surgido el «ser». El capital incorporado, al haber sido interiorizado, no puede ser transmitido instantáneamente mediante donación, herencia, compraventa o intercambio (a diferencia del dinero, los derechos de propiedad o incluso los títulos nobiliarios). [...] El capital cultural corporeizado queda determinado para siempre por las circunstancias de su primera adquisición. [...] Y es que este no puede acumularse más allá de las capacidades de apropiación de un agente individual. Decae y muere cuando muere su portador, o cuando pierde su memoria, sus capacidades biológicas, etc. El capital cultural está vinculado de muchas formas a la persona en su singularidad biológica, y se transmite por la vía de la herencia social, transmisión que, por lo demás, se produce siempre a escondidas y suele pasar totalmente inadvertida.¹⁰

7 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 267.

8 *Ib.*, p. 272.

9 *Id.*

10 Pierre Bourdieu. «Las formas del capital. Capital económico, capital cultural y capital social». En *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2010, pp. 140-141.

Esta definición del capital cultural interiorizado permite entender por analogía que, de igual manera, la competencia emocional no se basa en una aprehensión consciente de la propia vida emocional –y en la subsiguiente habilidad para gestionarla adecuadamente de forma voluntaria–, sino que constituye un conocimiento de orden tácito, precisamente por formar parte de un hábito. Esto tiene implicaciones importantes: si el *habitus* emocional –o, lo que es lo mismo, el «estilo emocional»– no se adquiere de manera voluntaria y consciente, entonces no constituye una habilidad democratizable al alcance de cualquiera; antes bien, «se transmite por la vía de la herencia social», tal y como señala aquí Bourdieu. Del mismo modo que sucede con el capital cultural, la forma emocional del capital se deriva de la pertenencia a un grupo social determinado y, en concreto, se obtiene fundamentalmente durante los primeros años de vida.

Estos rasgos que definen el capital emocional resultan especialmente relevantes desde el punto de vista del problema que plantea la desigual distribución de las competencias emocionales. Con el fin de ilustrar las implicaciones de la existencia de una forma de capital basada en la posesión de habilidades emocionales, Illouz hace uso de la noción de «campo» formulada por Bourdieu. Según la autora, para que un estilo emocional se convierta en capital, debe permitir a los agentes acceder a un determinado «campo social», así como obtener aquello que se encuentra en juego en él. Una vez más, Illouz traduce un concepto bourdieuano al lenguaje de la sociología de las emociones cuando afirma que «los *campos emocionales* son regulados por la competencia emocional, o por la capacidad de desplegar un estilo emocional definido y legitimado por los principales actores de ese campo»¹¹. Es decir, un *habitus* emocional puede constituir una forma de capital cuando su posesión permite al sujeto introducirse en un ambiente social en el que dicho estilo es dominante, medrar en él y obtener ventajas que se derivan directa o indirectamente de la pertenencia a ese grupo.

En definitiva, si hay campos sociales cuyo acceso está regulado por el capital emocional, entonces hay *habitus* emocionales de los que se derivan rendimientos beneficiosos que se encuentran fuera del alcance de quienes no forman parte de dicho campo. En palabras de Illouz, «es más probable que ciertos estilos emocionales sean convertibles en capital»¹². Dicho brevemente, algunos *habitus* emocionales resultan más rentabilizables o *capitalizables*

11 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 267. *Cursiva mía*.

12 *Ib.*, p. 273.

que otros, de tal modo que su posesión o carencia determinará el grado de acceso a los bienes que pueden obtenerse a partir de ellos. En este sentido, la obra de la autora franco-israelí en su conjunto bien puede ser entendida como un esfuerzo de indagación acerca de qué *habitus* emocionales se traducen en ventajas sociales en el marco cultural del capitalismo emocional. Pues identificar cuáles son estos estilos emocionales y qué sujetos pueden beneficiarse de su posesión se revela como un requisito indispensable para analizar el rol del capital emocional en la reproducción social de las desigualdades y, concretamente en el caso de Illouz, en las que atañen al género y a la clase social.

En los capítulos precedentes se ha mostrado que la vinculación entre el comportamiento emocional y el éxito sociolaboral puede retrotraerse a diferentes hitos en la historia de la organización empresarial a lo largo del siglo xx. Desde las investigaciones de Elton Mayo en los años veinte hasta la popularización en los cuarenta de los test de personalidad para contratar y colocar al personal, la relación entre la constitución emocional y los niveles de productividad ha sido una preocupación constante en las empresas. Una de las conclusiones que puede extraerse del trabajo de Illouz es la tesis según la cual, en el transcurso del siglo pasado, el estilo emocional terapéutico se convirtió en moneda de cambio para la obtención de beneficios en los espacios laborales. Dicho de otro modo, la autora ha puesto de manifiesto que si lo emocional puede transformarse en un recurso potencialmente valorizable —ya sea en términos económicos o no—, es debido a un contexto cultural de profunda imbricación entre los discursos y prácticas económicos y emocionales.

Para Illouz esta conexión alcanzará su máxima expresión en los años noventa con el surgimiento del discurso de la «inteligencia emocional», popularizado por Daniel Goleman, así como por otros psicólogos como John Mayer, Peter Salovey, Robert Cooper, Ayman Sawaf o David Caruso. Definida como la capacidad de reconocer y expresar las emociones propias y ajenas, incorporarlas a los procesos cognitivos y, a partir de esa información, intervenir en la vida emocional, la inteligencia emocional es la versión más actual de la correlación, característica del capitalismo emocional, entre el estilo emocional de los sujetos y su rendimiento económico. Pues, dicho en palabras de Illouz, «la inteligencia emocional permite adscribir un valor monetario al perfil emocional de cada uno, e incluso convertir uno en el otro»¹³: la gestión de los propios procesos emocionales promete mejores relaciones entre los empleados y superiores niveles de comunicación y cooperación, que se traducen en

13 Illouz. *El futuro del alma y la creación de estándares emocionales*, p. 58.

mayores tasas de productividad y en una menor incidencia de los conflictos laborales. De este modo, para Illouz,

[...] la idea de que las emociones influyen en la competencia (social y profesional) no ha sido nunca tan evidente como en la tan extendida noción de *inteligencia emocional*, que, más que otras, conecta de modo explícito gestión emocional, rendimiento económico y éxito social. De acuerdo con esta noción, el perfil emocional, por subjetivo que sea, puede ser evaluado de modo objetivo, lo que habilita comparaciones entre personas según sus capacidades emotivas. [...] Con ella los psicólogos podían entonces descubrir en el mundo características que ellos mismos habían ayudado a crear, es decir, el hecho de que las emociones se pudieran usar para evaluar a la gente. La noción de inteligencia emocional sostiene que la manera en que gestionamos nuestras emociones refleja los aspectos esenciales de quiénes somos, y que las emociones pueden ser moneda de cambio para el liderazgo. En este sentido podemos decir que la inteligencia emocional marcó el final de un largo proceso en el que las emociones fueron utilizadas para conformar identidades y roles económicamente productivos.¹⁴

Así, a partir del presupuesto de que los *habitus* emocionales pueden ser comparados y evaluados en términos de rendimiento económico, el discurso de la inteligencia emocional ha podido convertirse en un nuevo instrumento de clasificación de los trabajadores y, al mismo tiempo, ha traído aparejada una homogeneización de sus perfiles emocionales. Como se ha visto, Illouz atribuye la responsabilidad de la conversión de los estados de ánimo en entidades cuantificables al propio desarrollo histórico de la psicología clínica. Pues, desde finales del siglo XIX, los psicólogos como clase profesional han transformado lo emocional en un objeto de conocimiento y han alineado a los sujetos alrededor de experiencias y estilos emocionales similares. Según Illouz, no solo habrían desempeñado un papel clave en la estandarización emocional, sino que «[a] proclamar que la personalidad y las emociones eran bienes para el liderazgo, y que estos bienes podían ser adquiridos mediante un trabajo reflexivo y de introspección, los psicólogos contribuyeron a la conversión del estilo emocional en una moneda de cambio»¹⁵. Concretamente, refiriéndose a la actualidad, dirá que los profesionales de la psicología han definido la inteligencia emocional a partir de las habilidades emocionales en las que ellos mismos afirman ser virtuosos (como la escucha activa, la capacidad de automotivarse, la flexibilidad o el control de los impulsos). Así pues,

¹⁴ *Ib.*, pp. 53-54.

¹⁵ Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 273.

[e]l capitalismo contemporáneo exige habilidades simbólicas y emocionales que lo ayudarán a uno a arreglárselas con una amplia variedad de situaciones sociales y de personas en mercados complejos, variables e inciertos. La inteligencia emocional refleja el estilo emocional y los modelos de sociabilidad de las clases medias, cuyo trabajo en la economía capitalista contemporánea exige un manejo cuidadoso del yo. Esas clases medias dependen estrechamente del trabajo colaborativo, evalúan constantemente a los otros y son constantemente evaluados por ellos, se mueven en grandes cadenas interaccionales, conocen a una gran variedad de personas que pertenecen a distintos grupos, deben ganarse la confianza de otros y, quizá por encima de todo, trabajan en contextos en los que los criterios para el éxito son contradictorios, elusivos e inciertos.¹⁶

Como Illouz ha apuntado en otro lugar, «el estilo emocional se encuentra muy vinculado a la clase social»¹⁷. En este sentido, la inteligencia emocional formaría parte del *habitus* de lo que la autora denomina aquí las «clases medias», que ocupan trabajos vinculados a eso que Luc Boltanski y Ève Chiapello han llamado el «capitalismo conexionista», caracterizado por demandar una eficiente gestión del yo, la cooperación entre sujetos muy diferentes y el manejo de la incertidumbre que generan los mercados globales¹⁸. Dicho de otro modo, el sujeto por excelencia del capital emocional se encontraría vinculado a empleos pertenecientes al sector servicios y al llamado «trabajo inmaterial», que exigen de los sujetos habilidades simbólicas y emocionales que les permitan gestionar una amplia variedad de redes de comunicación en un contexto de incertidumbre social y laboral. No obstante, si bien Illouz enfatiza que el capital emocional forma parte del *habitus* de las clases medias, lo cierto es que, en lugar de identificar al sujeto del capital emocional con una clase social determinada, lo hace más bien con una clase *profesional* –la vinculada a las nuevas formas de trabajo basadas en la buena gestión de las propias redes sociales y en la producción de valor a través de símbolos, emociones y lenguaje–, que aglutina a ciertos grupos sociales «educados, occidentales, seculares y tal vez, por encima de todo, no definidos por la nacionalidad, esto es, globales»¹⁹.

16 *Ib.*, p. 274.

17 Karen Ross, Monica Sesma-Vazquez y Tom Strong. «Therapy, sociology, and the modern soul. In conversation with Eva Illouz». *New Therapist*, 92, 2014, p. 22.

18 Cf. Luc Boltanski y Ève Chiapello. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal, 2002.

19 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 281. En este sentido, el uso que Illouz hace de la categoría sociológica de «clase media» no deja de resultar impreciso. Primero,

Illouz también hace referencia a otros rendimientos no económicos que se derivan de la posesión de dicha competencia emocional, más allá de la pertenencia a un grupo social ligado a ciertas profesiones. Por un lado, y en conexión con la dimensión de clase recién mencionada, se sobreentiende que, en el marco del capitalismo conexionista, el capital emocional se traduce fácilmente en capital social, desde el momento en que «las emociones son el modo como en la práctica la gente adquiere redes»²⁰. Sin embargo, la autora va más allá al interesarse también por otras formas de capital cuyo proceso de acumulación y cuya relación con otros capitales se encuentra mucho más invisibilizada, a saber, lo que ella misma denomina «bienes morales» o «bienes eudaimónicos»²¹, que tienen que ver con aspectos que condicionan directamente la constitución de la identidad de los sujetos. Pues, como se ha señalado, la posesión del *ethos* comunicativo facilita, en el ámbito de las relaciones familiares, el acceso al modelo de la intimidad, que es una «institución[...] diseñada[...] para proveer *bienes morales* en los cuales está en juego el contenido de la personalidad y el bienestar»²².

De acuerdo con Illouz, la intimidad –entendida como modelo cultural basado en el mantenimiento de relaciones mediadas por la verbalización de las emociones y la búsqueda de acuerdos– no solo constituye un bien moral por sí misma, sino que además contribuye a la consecución de otros bienes derivados –los «bienes eudaimónicos»–, como el bienestar, la autoconfianza o la autorrealización. La idea de la autora es que los sujetos habituados a hacer uso de competencias lingüísticas y emocionales sofisticadas en sus entornos laborales pueden beneficiarse de su capital emocional en sus relaciones personales. Como ha defendido Anthony Giddens, «las divisiones de clase y otras áreas fundamentales de desigualdad, como las relacionadas con el género o la etnicidad, pueden *definirse* en parte en función de la diferente posibilidad de

por remitirse a contornos que aluden más bien a un grupo social que a una clase social caracterizada por una determinada capacidad de adquisición económica y, segundo, porque toda la argumentación illouziana se construye sobre la idea de que dicho grupo resulta el gran beneficiado de la emocionalización del capitalismo. Como se comprobará, si bien es cierta la tesis de Illouz según la cual el capital emocional permite a los sujetos integrarse en las nuevas formas inmateriales de trabajo y obtener ventajas económicas y sociales dentro de ellas, no lo es menos el hecho fehaciente de la precarización de las condiciones laborales y de vida que se asocian a esta clase de empleos.

²⁰ *Ib.*, p. 275.

²¹ *Id.*

²² *Ib.*, p. 284.

acceder a las formas de realización del yo»²³. Dicho brevemente, parece claro que el capital emocional imprime sus mecánicas de inclusión y exclusión también sobre la esfera del bienestar y la intimidad:

De hecho, las personas han sido tradicionalmente clasificadas y estratificadas por su acceso a bienes tales como el dinero y el prestigio. Pero, desde el punto de vista de la sociología de la emoción, podemos decir también que las personas tienen acceso desigual a los bienes que producen *eudaimonía*, bienes intangibles que permiten la buena vida, la capacidad de dar y recibir lo que Axel Honneth llama «reconocimiento», que es la piedra basal de una pertenencia exitosa a las comunidades sociales. Una de las tareas urgentes que le esperan a la sociología del género y la emoción será la de explorar la posición diferencial de hombres y mujeres frente a los bienes que producen *eudaimonía* con el fin de desentrañar las nuevas formas de la desigualdad.²⁴

En este último sentido, no se puede dejar de remarcar que la distribución social de las competencias emocionales también se organiza en torno a un segundo eje complementario a la clase social: el género. Si el capitalismo emocional entraña un proceso de «feminización» de los modelos emocionales considerados funcionales tanto en el ámbito de las relaciones laborales como en la esfera de la intimidad, será preciso averiguar –al igual que se ha hecho con la pertenencia a una clase socioprofesional– en qué medida el género interviene en las nuevas formas de jerarquización determinadas por la constitución emocional de los sujetos.

23 Anthony Giddens. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península, 1995, p. 14.

24 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 297.

Ya se ha visto que Elton Mayo inició un proceso de incorporación de rasgos de la cultura emocional de las mujeres a la configuración del nuevo estilo emocional terapéutico en las empresas. Para Illouz, «[d]esde la década de 1920 en adelante, los gerentes debieron revisar, sin advertirlo, las definiciones tradicionales de masculinidad, e incorporar a su personalidad los así llamados atributos femeninos, tales como controlar sus emociones negativas, prestar atención a sus emociones y escuchar a los otros de manera comprensiva»¹. En este contexto, fueron ante todo los gerentes o *mánagers* quienes tuvieron que adquirir destrezas como la capacidad de escucha, la adaptabilidad a circunstancias cambiantes, la predisposición a la cooperación o la habilidad para reconocer e identificar emociones en organizaciones que, por otra parte, estaban dominadas por una fuerza de trabajo masculinizada.

Illouz hace énfasis en este sesgo de género de la cultura emocional que se instaló en los espacios de trabajo a lo largo del siglo xx para responder a cierta crítica feminista según la cual «la estructura del mercado de trabajo, las relaciones en el lugar de trabajo y el control del proceso de trabajo, así como las relaciones salariales subyacentes, están siempre afectadas por símbolos de género, procesos de identidad de género y desigualdades materiales entre hombres y mujeres»². De este modo, frente a la tesis de raigambre feminista³ según la cual el ideal de control emocional que acompaña al modelo de la comunicación en las relaciones laborales es un reflejo de rasgos emocionales masculinizados, Illouz argumenta que «el ideal de dominio de sí mismo marcó una clara desviación respecto de las definiciones tradicionales de la

1 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 106.

2 Joan Acker. «Hierarchies, jobs, bodies. A theory of gendered organizations». *Gender and Society*, 4 (2), 1990, pp. 145-146.

3 Illouz únicamente cita a Joan Acker y a Catherine Lutz, pero el androcentrismo subyacente a la organización social del trabajo en el capitalismo es, por ejemplo, un presupuesto ampliamente compartido por multitud de posiciones dentro de los feminismos contemporáneos y ocupa un lugar especialmente destacado en la llamada «economía feminista» (cf. Amaia Pérez Orozco. *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2014).

masculinidad hegemónica»⁴. El estilo emocional *feminizado* de los espacios laborales habría constituido, para los hombres, un elemento disuasorio de los arquetipos que definen la masculinidad tradicional, al sustituir el comportamiento agresivo, competitivo y carente de empatía por un modelo en el que primaba la capacidad de rebajar el conflicto y crear relaciones basadas en la cordialidad. De esta manera, el control emocional requerido por los psicólogos en los espacios de trabajo otorgó a las mujeres la prerrogativa de poseer el estilo emocional que pasó a ser dominante en ellos, del mismo modo que la introducción del léxico de los derechos en los espacios domésticos tuvo entre sus resultados la transformación de las mujeres en sujetos capaces de hacer valer su propio interés en el ámbito de las relaciones familiares y matrimoniales.

En este contexto, una de las consecuencias de la hegemonía del estilo emocional terapéutico es la subversión de las fronteras entre los espacios doméstico y laboral. Como apunta Illouz, «[I]ejos de sobreponerse una a la otra, la esfera doméstica y la esfera de trabajo de la clase media están estrechamente conectadas a través del cultivo de una personalidad reflexiva y comunicativa común, que tiende a su vez a difuminar los roles y las identidades de género»⁵. Pues la convergencia de la constitución emocional de hombres y mujeres hacia un estilo emocional compartido va de la mano de la polivalencia del *habitus* terapéutico, válido para la negociación y la resolución de conflictos tanto en los entornos laborales como en el hogar. Esta feminización de los ámbitos laborales supuso, a lo largo del siglo xx, una ruptura con la cultura victoriana, basada en la represión emocional y en una fuerte división social entre los espacios público y privado, a partir de la creación de modelos emocionales antagónicos en función del género:

Así, mientras la cultura emocional victoriana había dividido a hombres y mujeres según el eje de las esferas pública y privada, la cultura terapéutica del siglo xx lentamente desgastó y reordenó esos límites al dar a la vida emocional un papel central en el ámbito laboral. [...] Como el capitalismo exige y crea redes de interdependencia y llevó el sentimiento al corazón mismo de sus transacciones, también desestructuró las mismas identidades de género que en un primer momento había contribuido a establecer. Al exigir que utilicemos nuestras habilidades emocionales y mentales para identificarnos con el punto de vista de los otros, el «ethos comunicativo» orienta la personalidad del gerente hacia el modelo de la personalidad tradicional femenina. Para ser más exactos,

4 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 109.

5 *Ib.*, p. 288-289.

el ethos de la comunicación *diluye las divisiones de género* al invitar a hombres y mujeres a controlar sus emociones negativas, ser amistosos, verse a través de la mirada de los otros y establecer relaciones de empatía con los demás.⁶

De este modo, la segunda gran consecuencia de la generalización de un modelo emocional feminizado es, claro está, el desdibujamiento de ciertas diferencias entre hombres y mujeres en relación con el manejo de su vida emocional. La idea de Illouz es que, por su propia evolución, el capitalismo ha acabado deshaciendo el dualismo antagónico de género que en un primer momento contribuyó a establecer a partir de la división sexual del trabajo. Habrían sido precisamente los roles de género que se impusieron sobre las mujeres desde los albores del capitalismo, y que las relegaron al papel de cuidadoras y reproductoras en una esfera social independiente de la ocupada por los hombres, los que en el capitalismo emocional se han convertido en la medida de todos los sujetos y han contribuido a erosionar el binarismo de género. En realidad, la «androginia emocional»⁷ a la que se refiere Illouz no es una convergencia de roles en igualdad de condiciones, sino que entraña principalmente un movimiento de incorporación de los atributos emocionales asociados a las mujeres tanto al ámbito de la vida pública y laboral como a las relaciones de la esfera de la intimidad.

Parece relevante preguntarse por las implicaciones de la feminización del estilo emocional sobre las reflexiones que Illouz plantea a propósito del capital emocional. En otros términos, si las mujeres son las poseedoras mayoritarias del estilo emocional terapéutico o, si se quiere, en términos actuales, del *habitus* asociado a la inteligencia emocional, ¿resultan verdaderamente beneficiadas de la estructura del capital emocional? Para la autora,

la noción de inteligencia o competencia emocional puede señalar también que la identidad social de los privilegiados ha cambiado sutilmente, pero de manera importante: en la nueva economía emocional, las mujeres juegan un rol más significativo que el que se les ha asignado tradicionalmente. En el capitalismo conexionista, las mujeres están equipadas con habilidades y formas de capital que les permiten jugar juegos diferentes y nuevos en el campo social. Tal como el mismo Marx sugirió, a su manera inconscientemente profética, a medida que el desarrollo de la industria moderna lleva a que el trabajo manual requiera menos habilidad y fuerza, es mayor la proporción en que el trabajo de la mujer desplaza al del hombre.⁸

6 Illouz. *Intimididades congeladas*, pp. 43 y 58.

7 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 297.

8 *Id.*

En este sentido, podría decirse que para Illouz las mujeres son el sujeto emocionalmente competente por excelencia, toda vez que las cualidades que definen la inteligencia emocional forman parte del acervo de atributos asociado a la constitución emocional femenina, especialmente en lo relativo a la capacidad de prestar atención a las emociones propias y ajenas. No obstante, para aclarar el interrogante en torno a si el género funciona como un vector determinante sobre el capital emocional –al modo de la clase social-profesional–, es preciso igualmente preguntarse por el modo en que la subjetividad y la emocionalidad de los hombres resulta transformada en el marco actual del capitalismo emocional. Y es que la feminización de las lógicas y relaciones laborales es, de manera análoga, la feminización de los hombres. Pues estos, como señala Illouz, se han visto obligados, especialmente desde las últimas décadas del siglo pasado, a modular sus constituciones emocionales con el fin de adecuarlas a los cambios sociales derivados de las transformaciones que se han producido en la cultura emocional. Las tensiones provocadas en el plano del género por el acceso de las mujeres a los espacios de trabajo formalmente reconocidos, las demandas de igualdad basadas en el modelo de la comunicación y, especialmente, la conversión de la cultura emocional de las mujeres en dominante en el trabajo asalariado han coadyuvado al surgimiento de lo que Illouz denomina el «Hombre Nuevo»⁹. Siendo esto así, la aparición de nuevas formas de masculinidad a partir del estilo emocional terapéutico no solo ha tenido que ver con el fenómeno de la emocionalización del trabajo, sino también con la racionalización de la intimidad y con la polivalencia del *habitus* terapéutico en los espacios familiares y laborales:

En la medida en que las mujeres han ingresado al mundo del trabajo, y en la medida en que las normas de igualdad han penetrado progresivamente el matrimonio, el matrimonio se ha individualizado cada vez más, como el punto de encuentro entre dos biografías distintas. Como resultado de ello, la necesidad de una cooperación funcional y de una comunicación en la pareja se ha incrementado. Además, el ideal terapéutico incrementa el mandato de compartir todas las necesidades y los sentimientos, con el resultado de que la coordinación debe tener lugar tanto en el nivel de las tareas diarias como en el nivel de la expresión verbal y emocional. *Es más probable que los hombres con un habitus terapéutico –el Hombre Nuevo– naveguen exitosamente dentro de estas nuevas condiciones.*¹⁰

9 Eva Illouz. «Emotional capital, therapeutic language and the habitus of “The New Man”». En Nicole C. Karafyllis y Gotlind Ulshöfer (eds.). *Sexualized brains. Scientific modeling of emotional intelligence from a cultural perspective*. Cambridge MA: MIT University Press, 2008, *passim*.

10 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 286. *Cursiva mía*.

El «Hombre Nuevo», una expresión que uno de los entrevistados por Illouz emplea para referirse a sí mismo y «expresar la membresía a un grupo de estatus»¹¹, identifica una nueva forma de masculinidad por contraste con las más apegadas a los roles de género tradicionales. De este modo, resulta evidente que «el *habitus* terapéutico determina la emergencia de nuevas formas de masculinidad»¹², toda vez que, de acuerdo con la autora, han sido las transformaciones en el estilo emocional dominante del capitalismo emocional las que han impulsado la aparición de nuevos arquetipos sociales de lo que significa «ser hombre». En esta misma línea, Frank Furedi ha sugerido que existe una jerarquía emocional, establecida por los profesionales de la salud mental, en la que las mujeres «femeninas» y los hombres «masculinos» ocupan el primer y el último lugar respectivamente, y en la que «los hombres que actúan como mujeres son claramente preferidos a los hombres que actúan como hombres»¹³. El Hombre Nuevo adopta un modelo de masculinidad más compatible con los arquetipos «femeninos» de personalidad, que rechaza –e incluso «patologiza»¹⁴– rasgos de la masculinidad hegemónica tradicional como la autoconfianza, la autosuficiencia, la fuerza y, ante todo, la falta de capacidades de comunicación y expresión de los propios sentimientos.

Es aquí donde conviene retomar el elemento de la clase social presentado previamente. Pues, de forma consecuente con lo dicho al hablar del capital emocional, para Illouz, el Hombre Nuevo, en tanto que modelo de masculinidad atravesado por el espíritu del estilo emocional terapéutico, pertenece a lo que ella misma ha denominado «clases medias» en el marco de la hipótesis del capitalismo conexionista de Boltanski y Chiapello. Según la autora, «es mucho más probable que los hombres no machos hayan recibido educación universitaria y que estén involucrados en tipos de trabajo orientados a la manipulación del conocimiento y de símbolos culturales»¹⁵. De esta forma, existe una clara conexión entre las nuevas masculinidades que describe Illouz y las nuevas formas de trabajo vinculadas a lo que más arriba se ha denominado con Hardt «trabajo afectivo». Por el contrario, los hombres de clase trabajadora, al desempeñar, por lo general, empleos que no requieren

11 *Ib.*, p. 281.

12 Illouz. «Emotional capital, therapeutic language and the habitus of “The New Man”», p. 164.

13 Furedi. *Therapy culture*, p. 47.

14 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 291.

15 *Ib.*, p. 292.

un desarrollo muy sofisticado de las habilidades cognitivas, emocionales y lingüísticas, son más proclives a permanecer instalados en las formas de masculinidad clásicas.

Como ha mostrado el sociólogo británico Paul Willis en su estudio etnográfico de la fábrica, los trabajadores de cuello azul movilizan un *ethos* de la valentía, la fuerza y la desconfianza de las palabras (Willis, 1980). Las habilidades para las relaciones humanas, esto es, la capacidad de prestar atención a las propias emociones y de negociar con los demás, tienen escasa importancia en la esfera de trabajo de los hombres de clase trabajadora. Al contrario de lo que sucede con los hombres de clase media, cuya constitución emocional juega un rol relevante en su desempeño profesional, los de clase trabajadora son más propensos a ajustarse a modelos de masculinidad hegemónica.¹⁶

Por lo tanto, la pertenencia a una determinada clase socioprofesional divide la masculinidad en dos grupos progresivamente diferenciados: los varones de clase media y clase media-alta, con estudios universitarios y con profesiones asociadas a la manipulación del conocimiento y de símbolos emocionales, y los de clase trabajadora, que desempeñan actividades laborales con una presencia mucho menor de dichas habilidades. Surge así lo que Illouz denomina una «jerarquía social de las formas de masculinidad»¹⁷, una forma de segregación intragénero que cobra sentido en el marco de la existencia de formas de capital basadas en las propias capacidades emocionales. Dicho brevemente, poseer una forma de masculinidad que se asemeja más a los modelos feminizados de comportamiento emocional que a las formas tradicionales y hegemónicas de ser hombre se traduciría en la posibilidad de atesorar un mayor grado de capital emocional y, con él, de otras formas de capital como el económico, el social o el eudaimónico. De este modo, el género se muestra de nuevo como un vector decisivo para entender el funcionamiento del capital emocional:

El «Hombre Nuevo» expresa aquí entonces la membresía a un grupo de estatus, pues la competencia emocional marca una forma de distinción social. Dos hombres podrían ser técnicamente miembros del mismo grupo socioeconómico, pero tener sin embargo diferentes *habitus* emocionales. Si la globalización crea nuevas formas de desigualdad, lo hace desestructurando las identidades de género e introduciendo una *cuña* entre la vieja y la nueva masculinidad. Podemos sugerir entonces que la terapia es una estruc-

¹⁶ Illouz. «Emotional capital, therapeutic language and the *habitus* of “The New Man”», p. 174.

¹⁷ Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 292.

tura cultural que media entre la globalización y la estructura de clases a través de la formación de nuevas masculinidades.¹⁸

De todo lo dicho anteriormente puede concluirse que el estilo emocional asociado a las mujeres, las nuevas masculinidades y los trabajadores del capitalismo conexionista opera como un signo de membresía de un nuevo grupo social que se beneficia de la posesión de capital emocional: afectivamente «andrógino», de clase media, occidental, con estudios superiores y, lo más importante, cosmopolita. Pues la aparición de formas de masculinidad está estrechamente asociada, como señala aquí Illouz, a los modelos culturales terapéuticos difundidos a través de la globalización. Y es que las nuevas masculinidades forman parte, en realidad, de un «*habitus* terapéutico global»¹⁹, esto es, de un estilo emocional que ha sido globalmente extendido a través de la terapia y que, además, se encuentra vinculado a aquellos sujetos que se encuentran más involucrados en el proceso de globalización. Esto se debe en buena medida a que el estilo emocional terapéutico se define, valga la paradoja, por su *indefinición* o indeterminación, lo que le permite adaptarse a contextos diversos: es andrógino, o compartido por hombres y mujeres; polivalente, o usado indistintamente en el hogar y en el ámbito del trabajo productivo; y cosmopolita, o escasamente condicionado por las particularidades locales de los sujetos.

A partir de lo dicho puede colegirse que Illouz no deja claro hasta qué punto la vinculación entre el género y el capital emocional altera los ejes de estratificación social previamente existentes. Si bien sus análisis en torno a la segregación intragénero que se produce en el seno de la masculinidad parecen aportar argumentos convincentes –habida cuenta de que esta brecha, en último término, se asienta sobre las desigualdades relativas a la clase social–, en lo que se refiere a la jerarquía establecida entre hombres y mujeres no parece ofrecer una respuesta clara. Pues si bien, por un lado, entiende que «en la nueva economía emocional, las mujeres juegan un rol más significativo que el que se les ha asignado tradicionalmente»²⁰, por otro, no ofrece ninguna explicación más del modo en que, tanto en los circuitos laborales como en los domésticos, ello pudiera suponer una subversión del orden de género tradicional. Como ella misma llega a afirmar, el análisis de las nuevas formas

18 *Ib.*, p. 281.

19 *Ib.*, p. 279.

20 *Ib.*, p. 297.

de estratificación social que se derivan de la estructura del capital emocional no conduce tanto a «negar las jerarquías y las distribuciones de poder masculinas de hoy», cuanto más bien a «sugerir que, cada vez con mayor intensidad, es más probable que la categoría cultural de las emociones complejice nuestros modelos tradicionales de jerarquía social»²¹. Más que afirmar una subversión del orden existente, lo único que puede concluirse definitivamente es que el capital emocional genera una rearticulación y una complejización de las estructuras de desigualdad que delimitan los contornos más invisibles entre grupos sociales.

21 *Id.*

En términos generales, el fin de esta primera parte ha consistido en presentar el «capitalismo emocional» en las coordenadas en las que aparece como vocablo sociológico y filosófico. A este respecto, su contextualización en el conjunto de la producción teórica de Eva Illouz responde a un doble motivo. En primer lugar, y de forma preeminente, a que el sentido originario de la expresión «capitalismo emocional» no puede desligarse ni del encuadre en el que surge en el interior de la obra illouziana ni, *a fortiori*, del propósito general que orienta las investigaciones de la autora. Y esto es así porque constituye el hilo conductor que enhebra el conjunto de preocupaciones que han guiado su producción teórica. Frente a la aparente «coherencia asistemática» con la que aquí se ha caracterizado la obra de Illouz, la identificación del «capitalismo emocional» como eje vertebrador de la misma saca a relucir que existe un elemento común que conecta la diversidad de temas que la recorren —ya sean los cambios culturales en la institución del amor romántico desde finales del siglo XIX, el papel de la psicología en la formación de la identidad del yo moderno o las mutaciones en la «ecología» o «arquitectura de la elección»—: las transformaciones de la cultura emocional del capitalismo a lo largo de los siglos XX y XXI.

El segundo motivo tiene que ver con la recepción del propio término: si bien «capitalismo emocional» es una voz que aparece cada vez más frecuentemente en la literatura académica contemporánea, es en realidad un neologismo apenas estudiado, y menos aún dentro de su contexto de procedencia. Esto explica que se haya convertido en una suerte de «cajón de sastre», en cuyo uso prevalece generalmente la preconcepción que el emisor se ha hecho de él sobre el conocimiento de su sentido en el horizonte conceptual de la autora. No puede dejar de señalarse que esto se debe en buena medida a que, por su actualidad, la recepción de la obra de Illouz se encuentra aún en vías de consolidación. En este sentido, las páginas precedentes pretenden contribuir a invertir esta situación y ser un acicate de posibles investigaciones sobre el capitalismo emocional que profundicen en el concepto desde una perspectiva teórica genealógicamente rigurosa con sus orígenes.

Con su teoría del capitalismo emocional, Illouz pretende ofrecer una ex-

plicación consistente del emocionalismo contemporáneo –esto es, de la presencia (y preeminencia) del lenguaje asociado a las emociones en un número creciente de ámbitos de la vida pública– que, a su vez, tenga en cuenta la tradición que desde Weber, pasando por Adorno y Horkheimer, ha analizado el capitalismo como un sistema cultural que impone sus lógicas racionalizadoras en cada vez más áreas de la vida no económica. Para Illouz, ello supone resolver el dilema formulado por Daniel Bell en *Las contradicciones culturales del capitalismo*, eso sí, rompiendo con los términos desde los que el propio Bell planteó el problema: no existe contradicción entre el ascetismo y la disciplina exigidos en la esfera de la producción y los ideales hedonistas de satisfacción emocional propios de la esfera de consumo, en la medida en que tampoco hay oposición entre las relaciones económicas supuestamente «racionales» y la vida íntima pretendidamente «irracional». Pues para Illouz la hipótesis del capitalismo emocional implica que, al igual que en la estructura motivacional de los sujetos la emocionalidad y la racionalidad guardan una relación de codependencia, a nivel social los discursos y prácticas emocionales y racionales se producen mutuamente sin que ello implique paradoja alguna.

Del mismo modo, Illouz realiza un análisis histórico del surgimiento de la cultura del capitalismo emocional como fenómeno aparejado a la institucionalización de la psicología como una disciplina autónoma, con creciente autoridad y prestigio social, que ha ido introduciendo paulatinamente sus esquemas interpretativos en las más diversas áreas de la vida pública. La cultura del capitalismo emocional se habría articulado a partir de dos fenómenos históricos que hunden sus raíces en el siglo pasado: la «emocionalización de la conducta económica» y la «racionalización de la vida emocional». Mientras que el primero se originó a partir de la incorporación de los psicólogos al mundo empresarial en la década de los años treinta con el fin de resolver los problemas de productividad asociados esencialmente a la crisis del 29, el segundo tuvo lugar en la segunda mitad del siglo xx a partir de la convergencia del discurso terapéutico sobre la familia y el matrimonio y el feminismo de la segunda ola en la codificación del «modelo de la intimidad». De nuevo, a través del análisis histórico, Illouz pone de manifiesto cómo la emocionalización y la racionalización no son fenómenos contradictorios, sino que, al contrario, han convergido en la articulación de un nuevo estilo emocional, crecientemente dominante tanto dentro como fuera de los espacios laborales: el «estilo emocional terapéutico».

El interés que se encuentra detrás de las indagaciones de Illouz en torno a la cultura del capitalismo emocional es articular «un análisis no psicológico de la vida interior»¹. En este sentido, la investigación de la vida emocional que la autora propone a partir de las herramientas metodológicas de la sociología, la filosofía, la antropología e, incluso, los estudios de la comunicación pretende introducir una perspectiva histórico-crítica a la hora de ahondar en la influencia de la terapia sobre los marcos de comprensión del yo en las sociedades occidentales contemporáneas. Evitando el enfoque de los críticos decadentistas de la cultura de la terapia, Illouz rastrea cómo el estilo emocional terapéutico se ha impuesto con éxito a nivel social, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo pasado, hegemonizando un lenguaje estandarizado para hablar de los afectos dentro y fuera de los espacios laborales. No obstante, que abrace una perspectiva «posnormativa» no debe llevar a pensar que la autora renuncia a la tradición crítica –heredada de los citados Adorno y Horkheimer, así como de Foucault, otro de sus grandes referentes–; por el contrario, sus teorizaciones en torno a la cultura terapéutica poseen un claro sentido transformador que denuncia el hecho de que «por mucho que experimentemos nuestra retirada hacia la individualidad, la emocionalidad y la interioridad como un proceso de autoempoderamiento, lo que estamos haciendo, por irónico que parezca, es acatar y poner en acto las premisas de una subjetividad económica y capitalista»².

Por último, el estudio del fenómeno del capitalismo emocional no puede entenderse al margen de la preocupación de Illouz por los elementos de segregación social que lleva aparejados. La existencia de un «capital emocional» –análogo en sus mecanismos de transmisibilidad poco democráticos a las formas no económicas de capital descritas por Bourdieu y otros autores– complejiza las estructuras preexistentes en torno a las cuales se articula la desigualdad, entre las que Illouz selecciona el género y la clase como las más relevantes. Aunque la autora no delimita el alcance del impacto del capital emocional sobre estas formas de jerarquización social, sí argumenta cómo la visión terapéutica del mundo excluye a aquellos sujetos, generalmente masculinos y ligados a empleos asociados a la clase trabajadora –muchos de los cuales no requieren un desarrollo sofisticado de habilidades emocionales y lingüísticas específicas–, que resultan «incompetentes» en la capacidad de autoanálisis, verbalización y discusión de sus estados emocionales. En con-

1 Illouz. *El fin del amor*, p. 14.

2 *Ib.*, pp. 14-15.

trpartida, el *ethos* terapéutico (sobre)representaría las habilidades emocionales que tradicionalmente han sido desarrolladas por las mujeres y que en las últimas décadas se han incorporado a los empleos desempeñados por lo que Illouz considera «clases medias», que se nutren de aprendizajes psicosociales vinculados a la atención a las emociones propias y ajenas.

No obstante, ofrecer un análisis global del capitalismo emocional implica igualmente explorar sus puntos ciegos desde una perspectiva crítica, poniendo de manifiesto aquellos aspectos en los que, o bien la argumentación de Illouz resulta incoherente desde el punto de vista de sus propósitos o bien son estos mismos planteamientos de partida los que parecen ser insuficientes para analizar las realidades que la autora pretende teorizar. El primero y más evidente de los problemas que ofrece el ensamblaje teórico articulado por Illouz en torno al capitalismo emocional tiene que ver con las coordenadas en las que sitúa el concepto³. Así, podría decirse que la autora no delimita con precisión los contornos históricos del capitalismo emocional, pues si bien analiza los orígenes de las transformaciones de la cultura emocional retrotrayéndose a las primeras décadas del siglo pasado, al mismo tiempo afirma de forma reiterada que la intensificación de la vida emocional es un fenómeno propio de «la segunda mitad del siglo xx», momento en el que «la vida personal y la satisfacción emocional han llegado a ser preocupaciones y actividades centrales del individuo»⁴.

Dicho en pocas palabras, aunque la autora se refiere al siglo xx como una época de grandes cambios en la cultura emocional de las sociedades occidentales, no sitúa claramente en su eje temporal el surgimiento de la cultura del capitalismo emocional. Pues, por un lado, la circunscripción de las transformaciones que describe a la segunda mitad de siglo, por la que se decan-

3 En lo referente al *espacio* geográfico, ya se ha aludido a la permanente ambigüedad en la que Illouz se ve obligada a moverse al pretender establecer una teoría general sobre la cultura emocional de las sociedades occidentales contemporáneas tomando con frecuencia para sus análisis históricos el caso específico de la cultura estadounidense –pues recuérdese que la autora recibió en Estados Unidos buena parte de su formación intelectual relacionada con el estudio de las industrias culturales y los medios de comunicación y que, por tanto, es una gran conocedora de la misma. En este sentido, «capitalismo emocional» es un concepto que se encuentra en una tensión constante entre su vocación universalizadora y las realidades concretas a las que hace referencia y que, en consecuencia, sitúa a su autora ante el riesgo inevitable de incurrir en argumentaciones en las que la parte es tomada por el todo.

4 Illouz. «Emodities o la invención de los commodities emocionales», p. 14.

ta en algunos de sus textos, contrasta ampliamente con la atención profusa que dedica a los años veinte y treinta, especialmente al tratar el proceso de emocionalización de los espacios de trabajo. Del mismo modo, por otro lado, tampoco parece que en la obra illouziana pueda encontrarse una justificación convincente para la idea de que el capitalismo emocional haya surgido en la última mitad del siglo xx, toda vez que la autora no identifica ningún hito histórico concreto que explique por qué a partir de mediados de siglo se habría producido dicha transmutación en la cultura emocional.

Una hipótesis tentativa para dar razón de estas ambivalencias –esto es, la ausencia de claridad con respecto a los límites temporales del capitalismo emocional y la falta de justificación de por qué la cultura emocional del capitalismo habría experimentado un cambio significativo a partir de la segunda mitad del siglo xx– es que Illouz, por sorprendente que pueda resultar en una autora que ha acuñado el neologismo «capitalismo emocional», desatiende las transformaciones del sistema productivo que se encuentran detrás de los fenómenos que describe. Aunque pueda parecer una presunción aventurada, no lo es tanto si, por ejemplo, se tiene en consideración que se trata de una autora que prefiere hablar de «modernidad tardía» antes que de «capitalismo tardío» como marco epocal para referirse a las últimas décadas del siglo pasado. De igual modo, es patente que apenas emplea descriptores como «neoliberalismo» –cuya aparición se limita únicamente a sus últimos textos sobre las relaciones sexoafectivas contemporáneas⁵ y a sus trabajos con el psicólogo Edgar Cabanas sobre la psicología positiva⁶– o «posfordismo» –que obtiene solamente un par de entradas en el conjunto de su producción bibliográfica. Por tanto, en la medida en que Illouz no acompaña su teoría del capitalismo emocional del estudio específico de los cambios en el sistema

5 Cf. Illouz. *El fin del amor. Op. cit.*; Illouz y Kaplan. *El capital sexual en la modernidad tardía. Op. cit.* A pesar de ello, la voz «neoliberalismo» cuenta en estos textos con una escasa presencia que no resulta significativa como para poder defender que Illouz haya comenzado recientemente a tomar este descriptor como marco de referencia.

6 Cf. Cabanas e Illouz. *Happycracia. Op. cit.*; «The making of a “happy worker”. Positive Psychology in neoliberal organizations». En Allison J. Pugh (ed.). *Beyond the cubicle. Job insecurity, intimacy, and the flexible self.* Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 25-50. Precisamente, la tesis que Illouz y Cabanas defienden en estos escritos es que la psicología positiva, en tanto que pensamiento individualizador que sitúa sobre los hombros de los sujetos el peso de todo cuanto les sucede, se ha convertido en el correlato ideológico por excelencia del capitalismo neoliberal o, concretamente con sus propias palabras, en el «brazo ideológico del neoliberalismo» (Cabanas e Illouz. *Happycracia*, p. 18).

productivo que han tenido lugar a lo largo del siglo xx, incurre en toda suerte de ambigüedades a la hora de situar cronológicamente dicho fenómeno y, en especial, de anclar las transformaciones de la cultura emocional en las mutaciones experimentadas por el sistema económico capitalista⁷.

Con esto no se quiere decir, claro está, que Illouz no tenga en cuenta la evolución histórica del sistema de organización de la producción que transcurre de forma paralela al periodo que abarcan sus investigaciones. Al contrario, en sus textos pueden encontrarse menciones a fenómenos tales como el viraje, en la década de los setenta y ochenta, «hacia una producción realizada según las necesidades del cliente, hacia la descentralización de la producción y hacia la creación de una fuerza de trabajo básica que tenía múltiples habilidades»⁸, o a la «cognitivización» del capitalismo a partir de los años noventa, que designa «nuevos modos de acumulación centrados en el conocimiento y la tecnología, con trabajo más flexible, más estructuras horizontales de trabajo, que utilizan sistemas colectivos de inteligencia y objetos virtuales antes que físicos»⁹. Lo que aquí se defiende, empero, es que todas estas alusiones ocupan en el conjunto de la obra de Illouz más bien el lugar de notas marginales, aclaratorias de algún aspecto concreto que le interese explicitar (por ejemplo, la cognitividad del capitalismo le permite explicar el proceso de inmaterialización de las mercancías que, a su vez, justifica la aparición de los *emodities*). No constituyen, en ningún caso, teorizaciones desarrolladas que pretendan servir de correlato a las transformaciones que describe y que presten anclaje empírico-económico a su sociología de las emociones.

7 Esta crítica es similar a la esbozada por Byung-Chul Han en *Psicopolítica*, obra en la que dedica un breve capítulo a confrontar su propia teoría de la «psicopolítica» con la hipótesis illouziana del capitalismo emocional. En concreto, Han advierte de que «Eva Illouz no da ninguna respuesta a la pregunta de por qué los sentimientos experimentan una coyuntura semejante en los tiempos del capitalismo [contemporáneo]», más aún cuando «no tiene mucho sentido situar en las fases iniciales del capitalismo la pregunta por los sentimientos» (*Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder, 2014, pp. 68-69). Para Han, Illouz construye su discurso en torno al capitalismo emocional a partir de «la enumeración de referencias a diversas teorías sociológicas sobre la emoción [que] no explica en absoluto la coyuntura presente de la emoción» (*ib.*, p. 71). Así, si bien no llega a desarrollar argumentalmente estas tesis, Han critica que la autora no repare en el hecho de que la cultura del capitalismo emocional es indisociable de la fase neoliberal del capitalismo.

8 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 128.

9 Illouz. «Emodities o la invención de los commodities emocionales», p. 22.

El segundo problema que plantea el concepto illouziano de «capitalismo emocional» se encuentra en estrecha conexión con el anterior: en su tratamiento del proceso de emocionalización de la conducta económica, la obra de Illouz adolece de una importante laguna explicativa al apenas hacer referencia a la evolución de este fenómeno a partir de la segunda mitad del siglo xx. Y es que, tal y como se ha visto en el transcurso de esta primera parte, la autora analiza pormenorizadamente los orígenes de la formación de la nueva cultura emocional del trabajo que tiene lugar con la introducción del discurso terapéutico en las empresas y la codificación del «modelo de la comunicación» a partir de rasgos de comportamiento emocional asociados a las mujeres. Sin embargo, no muestra el recorrido posterior de este fenómeno, y más especialmente su evolución en las últimas décadas del siglo pasado. Sí lo hace, por el contrario, al hablar de la emocionalización del consumo a través de la aparición de la figura del *emodity*, que sitúa históricamente a partir de la década de 1960.

De esta forma, partiendo de la teoría del capitalismo emocional de Illouz no puede explicarse de qué modo los espacios de trabajo han asistido a un proceso de progresiva inclusión de la vida emocional desde mediados del siglo xx y durante las últimas décadas; una correlación que, por otro lado, sí ha suscitado la atención de multitud de autores interesados en la vinculación entre el capitalismo posindustrial y la explotación de las emociones en los ámbitos laborales, que se ha convertido en un campo de trabajo por derecho propio¹⁰. De nuevo, ello no quita para que en la obra de Illouz sea posible encontrar algunas huellas de la evolución posterior de la emocionalización de las relaciones en los espacios de trabajo. Un ejemplo se encuentra en sus reflexiones sobre el capital emocional, a partir de las cuales la autora pone de manifiesto cómo, especialmente con el surgimiento de los discursos psicológicos y gerenciales en torno a la inteligencia emocional en la década de 1990, la capacidad de reconocer y expresar emociones y de intervenir en la vida emocional se ha convertido en «moneda de cambio» para obtener beneficios

10 Cf. Han. *Psicoplítica. Op. cit.*; Roland Gori y Pierre Le Coz. *L'empire des coaches. Une nouvelle forme de contrôle social*. París: Albin Michel, 2006; Nikolas Rose. *Inventing our selves. Psychology, power, and personhood*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009; Michela Marzano. *Programados para triunfar. Nuevo capitalismo, gestión empresarial y vida privada*. Barcelona: Tusquets, 2011; Frédéric Lordon. *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015; Esteban Hernández. *Los límites del deseo. Instrucciones de uso del capitalismo del siglo XXI*. Madrid: Clave Intelectual, 2016; Santamaría. *En los límites de lo posible. Op. cit.*

laborales¹¹. Sin embargo, no puede considerarse que estas menciones escuetas a fenómenos tan concretos y, sobre todo, carentes de un hilo conductor que las conecte constituyan una teoría sobre la evolución histórica de la emocionalización de los espacios laborales.

En tercer lugar, podría decirse que Illouz incurre también en otra ambigüedad al definir y mostrar históricamente la racionalización de la vida emocional. Pues si bien en este caso sus análisis sí se circunscriben a procesos históricos que han tenido lugar desde la segunda mitad del siglo xx, lo cierto es que no acaba de mostrar en qué medida el «enfriamiento» de los vínculos afectivos íntimos se debe a, o al menos guarda una relación con, las lógicas del capitalismo tardío. Esto es, si Illouz define este fenómeno de racionalización como el proceso en el que las relaciones de la esfera de la intimidad y la vida emocional se imbuyen de una racionalidad económica, llegado el momento de identificar cómo esto sucede *de facto*, únicamente alude a la alianza entre el feminismo de la segunda ola y la cultura de la terapia como fuerzas transformadoras de los vínculos afectivos. En otros términos, si bien en el caso de la emocionalización de la conducta económica Illouz sí muestra cómo lo económico y lo emocional se codeterminan, en lo referente a su proceso complementario esta conexión no acaba de ser puesta de manifiesto, y se echa en falta un punto de engarce que vincule los procesos de racionalización descritos por la autora con la racionalidad propia del capitalismo¹².

11 También podrían citarse como ejemplos sus trabajos con Edgar Cabanas, en los que han explorado cómo el discurso de la psicología positiva –que surge a comienzos del siglo xxi de la mano del psicólogo Martin Seligman– se fundamenta sobre la idea de que existe una relación causal entre la felicidad y el éxito laboral y, por extensión, el éxito social: «la psicología positiva imparte evidencia científica de que altos niveles de felicidad no solo son precursores del rendimiento en el trabajo, sino necesarios para satisfacer con éxito una amplia gama de necesidades personales, sociales y laborales tales como el acceso al empleo, la estabilidad en los ingresos, el desarrollo de relaciones y de redes positivas y de provecho en el trabajo, o la prevención de los efectos que los riesgos laborales puedan tener sobre la propia salud mental y física» (Cabanas e Illouz. *Happycracia*, pp. 117-118).

12 Nótese que la raíz de este problema se encuentra en algo que ya se indicó en su momento: con el término «racionalidad», Illouz parece referirse simultánea e indistintamente a tres formas de racionalidad diferentes: la *racionalidad jurídico-normativa* que introduce el feminismo de la segunda ola, la *racionalidad intelectualizadora-teleológica* de la terapia y, por último, la *racionalidad económica* que define las relaciones sexoafectivas contemporáneas. En este sentido, solo este último tipo de racionalidad parece corresponderse con la definición del fenómeno del capitalismo emocional, si bien, como se menciona a continuación, ni siquiera en este caso Illouz explica claramente qué vincu-

Nuevamente, es posible encontrar una excepción para esta objeción: al hacer referencia a las transformaciones que en las últimas décadas han experimentado las relaciones sexoafectivas, Illouz muestra cómo los cambios en la ecología de la elección que han introducido las nuevas tecnologías han dado lugar a la racionalización exacerbada de los procesos de selección de pareja, que en la actualidad se guían por criterios mercantiles basados en parámetros como la disponibilidad o el valor simbólico y económico de los sujetos. No obstante, ni siquiera en este caso la autora llega a explicar claramente en qué medida la racionalidad económico-mercantil que condiciona la elección de pareja se vincula específicamente a las lógicas del capitalismo contemporáneo. Una vez más, se acusa la falta de fundamentación del fenómeno de la racionalización emocional en una teoría acerca de las transformaciones recientes del sistema de producción capitalista. En su lugar, lo que Illouz ofrece como telón de fondo es el neologismo «capitalismo escópico»¹³, que tan solo provee de una explicación tautológica de los nuevos fenómenos evaluativos –y devaluativos– a los que son sometidos los sujetos en las relaciones sexoafectivas del presente, al quedar definido como un modelo económico en el que los sujetos son capaces de extraer valor a partir de sus propios cuerpos.

En cuarto lugar, otro de los problemas que plantea el abordaje illouziano del capitalismo emocional es su uso de ciertos dualismos conceptuales que, en principio, resultan contradictorios con las implicaciones de su teoría. Dicho en pocas palabras: si bien Illouz, por un lado, construye sus argumentaciones a partir de pares binarios complementarios tales como *esfera doméstica/esfera laboral*, *racionalización/emocionalización*, *vida íntima/vida pública*, etc., por otro lado, una de las principales consecuencias de la teoría del capitalismo emocional es que tales dualidades parecen estar llamadas a ser superadas, si no lo han sido ya. La convergencia de todos estos planos a través del estilo emocional terapéutico –que, de acuerdo con la autora, se ha transformado en un *ethos* común a hombres y mujeres y al espacio público y privado– desdibuja crecientemente las dicotomías que Illouz utiliza sin, al menos explícitamente, tomar distancia de ellas. En concreto, el problema no reside en que haga uso de dichos dualismos a la hora de mostrar históricamente su desdibujamiento, sino en que los emplee para describir fenómenos

lación existe entre, por un lado, dicha racionalidad económico-mercantil, determinante de la elección de pareja en la modernidad tardía, y, por otro, las lógicas pertenecientes al capitalismo contemporáneo.

13 Illouz. *El fin del amor*, pp. 143ss.

que tienen lugar en el presente. El ejemplo más llamativo es su constante alusión a las relaciones íntimas –o pertenecientes a la esfera privada– como contrapuestas a las relaciones laborales –o pertenecientes al ámbito del trabajo–, desde el momento en que tales categorías parecen perder su sentido en un paradigma en el que ambos ámbitos se fusionan crecientemente y están cada vez más mediados por los mismos modelos de interacción.

Por último, el quinto aspecto crítico que aquí pretende señalarse tiene que ver con el carácter ambiguo de las consecuencias que Illouz deriva de la existencia de una forma emocional de capital. Pues de su teoría del capital emocional se sigue que tanto los miembros de las clases medias como las mujeres resultan favorecidos por el paradigma del capitalismo emocional –si bien es cierto que ella parece no querer implicarse del todo con esta tesis que sí se sigue de sus planteamientos. Sería pertinente preguntarse entonces en qué medida la competencia emocional beneficiaría de un modo claro a los grupos que atesoran el *habitus* emocional identificado por Illouz con las clases dominantes. En lo que se refiere a los sujetos pertenecientes a lo que denomina «clases medias» –un concepto que, como ya se señaló, no está exento de discusión–, cabría apuntar que, en la actualidad, el trabajo afectivo se encuentra fundamentalmente asociado a modelos laborales precarizados, en los que los sujetos se encuentran desprotegidos y a cargo de sí mismos. En este sentido, las supuestas clases medias que Illouz sitúa como principales beneficiarias de la emocionalización del capitalismo, lejos de ver apuntalados sus privilegios de clase, no solo están siendo afectadas por otros factores como el desmantelamiento de los estados de bienestar, sino también por la precariedad laboral que alcanza especialmente a los también llamados «trabajadores del conocimiento».

En lo referente al vector del género, resulta igualmente cuestionable que las mujeres sean las grandes beneficiarias de la posesión de competencias emocionales vinculadas a sus aprendizajes psicosociales (idea de la que Illouz parece, al menos en parte, desvincularse); y, a mayores, que, en general, puedan obtener ventajas de su posición social en el paradigma del capitalismo emocional. Pues, en primer lugar, Illouz parece olvidar algo que sí aplica al caso de los hombres al hablar del capital emocional: que el sujeto «mujeres» tampoco es un grupo homogéneo, sino que está atravesado por eso que Foucault y, posteriormente, Laclau y Mouffe denominaron «posiciones de sujeto»¹⁴. En este sentido, al igual que la autora distingue a los varones de

14 Cf. Michel Foucault. *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI, 2003, pp. 85ss;

clase trabajadora de los de clase media, las categoría «mujeres» está articulada por otros ejes de jerarquización social, por lo que apenas tiene sentido referirse a ellas como si todas pudiesen beneficiarse de la posesión de un *habitus* terapéutico o, incluso, como si todas lo poseyesen.

En segundo lugar, el rol de las mujeres en el interior de las nuevas posibles jerarquías sociales no deja de resultar ambiguo, desde el momento en el que la feminización de los espacios productivos, que supuestamente debería beneficiarlas, conlleva, sin embargo, la asunción por parte de dichos espacios de las formas precarias que adopta el trabajo feminizado tanto dentro como fuera de lo doméstico (inseguridad, inestabilidad, temporalidad, discontinuidad, etc.). La suposición teórica de que la feminización del trabajo beneficiaría a las mujeres contrasta con la realidad del mundo empírico. Por su condición subalterna con respecto a los varones y por su posición tradicional en la división sexual del trabajo, las mujeres están en permanente riesgo de resultar más perjudicadas y más fácilmente expulsables de los circuitos del trabajo remunerado. Huelga mencionar que esta situación se acentúa especialmente en el caso de aquellas que ocupan los lugares menos privilegiados en el marco de las posiciones de sujeto en las que Illouz no parece reparar: la edad, la «raza», la nacionalidad, la clase social o la discapacidad, por nombrar algunas.

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista*. México D.F.: FCE, 2004, *passim*.

II

EL BIOCAPITALISMO: TRABAJO EMOCIONAL Y SUBSUNCIÓN TOTAL DE LA VIDA EN EL POSFORDISMO

DE LA PRODUCCIÓN INMATERIAL A LA PRODUCCIÓN BIOPOLÍTICA

Si algo identifica al modelo de producción posfordista, de acuerdo con los autores que se abordan en esta segunda parte, es la progresiva inmaterialización de sus procesos productivos. La terciarización de la actividad económica, la difusión de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC) o el desarrollo de los mercados financieros son rasgos característicos de la fase posfordista del capitalismo que ponen de manifiesto la creciente importancia que lo inmaterial ocupa en la producción. Es esto lo que ha llevado a algunos a referirse a esta etapa en términos de «crisis del fordismo» o, yendo incluso más allá, de «crisis del capitalismo industrial»¹, entendiendo que el modelo fordista sería la última expresión del capitalismo industrializado. Y es que, como se verá, la inmaterialización de los procesos económicos a partir de mediados de los años setenta se corresponde con el agotamiento de un modelo «basado en la acumulación de capital físico y en el papel rector de la gran fábrica manchesteriana en la producción en masa de bienes estandarizados»². En otros términos, el posfordismo supone el final, o al menos una reformulación sustancial, del capitalismo industrial originado en la gran fábrica de Manchester y basado en el trabajo físico de los operarios manuales.

Más aún, podría decirse que las nuevas formas de producción del capitalismo posfordista e «inmaterial» no solo suponen una quiebra, sino también, en cierto sentido, una inversión de las características más sobresalientes del paradigma fordista y «material». Ante todo, el posfordismo está determinado por la aparición de la producción *just in time*, en la que –apunta Christian Marazzi– «a fin de evitar la acumulación de stocks excesivos de existencias (es decir, de mercancías no vendidas destinadas a devaluarse con el tiempo), [se] organiza el trabajo interno de la forma más flexible posible»³. Así, si lo propio de la época fordista era la programación de la producción –paralela a

1 Cf. Antonella Corsani *et al.* «Le capitalisme cognitif comme sortie de la crise du capitalisme industriel. Un programme de recherche». Comunicación presentada en el Forum de la Régulation, celebrado en París (Francia) en marzo de 2001. Disponible en: <https://bit.ly/3EFOCBg>.

2 *Ib.*, p. 14.

3 Christian Marazzi. *El sitio de los calcetines. El giro lingüístico de la economía y sus efectos sobre la política*. Madrid: Akal, 2003, p. 11.

una clara separación entre el proceso de concepción y el de ejecución de las mercancías, así como a la división smithiana del trabajo–, en el paradigma posfordista la planificación se ejerce al final del proceso productivo, a expensas de la demanda que se constata en el mercado. Si en las economías de escala fordistas el fin era la fabricación masiva de bienes estandarizados, el modelo del *just in time* (traducible, de forma poco literal, como «en tiempo real») se sostiene sobre la producción de pequeñas cantidades de distintos modelos de la mercancía, cuyo fin es dar una respuesta rápida a los cambios de la demanda que tienen lugar en el mercado:

Producir, hoy, significa explotar cada mínima oscilación de la demanda, significa «respirar con el mercado», hacerlo entrar, por así decirlo, en la fábrica. Producir significa *responder* a la demanda, no hacerla depender de la oferta de mercancías, como era el caso de la economía fordista. Este vuelco de la relación entre demanda y oferta tiene su origen en la entrada de la comunicación en los procesos directamente productivos, en el sentido de que la cadena productiva se ha vuelto, de hecho, una *cadena lingüística*, una *conexión semántica* en la que la comunicación, la transmisión de informaciones, se vuelve una materia prima y un instrumento de trabajo del mismo modo que la energía eléctrica.⁴

Conviene recordar que el modelo del *just in time*, que invierte la relación fordista entre la oferta y la demanda en su persecución del ideal del «stock cero», se introdujo en las economías occidentales con la importación del toyotismo japonés tras la crisis de la producción y del consumo de masas que se inició con la recesión de 1973 y que se prolongó como efecto de las políticas neoliberales que comenzaron a generalizarse en la década de los ochenta⁵. Pues bien, si este fenómeno histórico resulta relevante para el propósito de estas páginas, lo es, como argumenta Marazzi en las líneas precedentes, en la medida en que la producción sobre la base de la demanda trajo consigo la entrada de la comunicación y del lenguaje en la cadena productiva y favoreció la inmaterialización de la producción, toda vez que «[e]s la comunicación la que permite efectuar la *inversión* de la relación entre producción y consumo, oferta y demanda, y es, de nuevo, la comunicación de información la que

4 Christian Marazzi. «Capital y lenguaje. De la New Economy a la economía de guerra». En *Capital y lenguaje. Hacia el gobierno de las finanzas*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014, pp. 53-54.

5 Como es sabido, este modelo productivo nace en los talleres de Toyota en Japón, como respuesta a la crisis financiera que atravesó la fábrica en torno a 1949, la cual exigió una adaptación del número de automóviles producidos a los que *de facto* se vendían.

exige estructurar el proceso productivo de la forma más flexible posible»⁶. El lenguaje facilita esta flexibilización en la medida en que la información remonta desde el momento de la distribución o de la venta de las mercancías hasta su ideación. Como ha destacado Paolo Virno, la centralidad del lenguaje es el rasgo principal que marca el tránsito del paradigma de la producción material taylorista a la producción inmaterial, en eso que Marazzi ha dado en llamar el «giro lingüístico de la economía»:

En la era de la manufactura, y luego durante el largo apogeo de la fábrica fordista, la actividad laboral es silenciosa. El trabajador guarda silencio. La producción es una cadena silenciosa, en la que solo se permite una relación mecánica y externa entre el antecedente y el consecuente, mientras que se expulsa cualquier relación interactiva. [...] En la metrópolis posfordista, en cambio, el proceso de trabajo material puede describirse empíricamente como un conjunto de actos lingüísticos, una secuencia de afirmaciones y una interacción simbólica. Esto se debe, en parte, a que la actividad del trabajo vivo se realiza ahora junto al sistema de máquinas, con tareas de regulación, vigilancia y coordinación. Pero, sobre todo, porque el proceso de producción tiene como «materia prima» el conocimiento, la información, la cultura y las relaciones sociales. Quien trabaja es (*debe ser*) hablador.⁷

Como señala Andrea Fumagalli, además de en esta «simbiosis entre lenguaje y trabajo»⁸, el paso de la producción material a la producción inmaterial se manifiesta a través de la difusión de las TIC y el desarrollo de los mercados financieros. Las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, muy presentes ya en el toyotismo japonés, «atravesan y modifican la fase de circulación de las mercancías, favoreciendo el paso de la producción material a la producción simbólica»⁹. Las TIC no solo afectan a la organización de la producción, flexibilizándola e inmaterializándola, sino que modifican la subjetividad de los trabajadores –que deben pensar como máquinas¹⁰– y, de for-

6 Marazzi. *El sitio de los calcetines*, p. 12.

7 Paolo Virno. «Lavoro e linguaggio». En Ubaldo Zanini y Adelino Fadini (eds.). *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione*. Milán: Feltrinelli, 2001, p. 181.

8 Paolo Virno. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003, p. 16.

9 Andrea Fumagalli. *La vie mise au travail. Nouvelles formes du capitalisme cognitif*. París: Eterotopia, 2015, p. 47.

10 No obstante, parece claro que en el paradigma anterior los trabajadores también sufrían este proceso de mecanización. La diferencia con el fordismo es que si entonces debían *actuar* como máquinas en el posfordismo se les exige *pensar* como inteligencias artificiales.

ma cada vez más sofisticada, permiten valorizar la información que producen los sujetos a través de los procesos de *data mining*. Por su parte, los mercados financieros pasan de ser entendidos como lugares de drenaje del ahorro acumulado en el proceso fordista de producción a serlo «como dominio privilegiado de la valorización de la empresa capitalista y del control de los flujos internacionales de inversión»¹¹. Finalmente, como han analizado Antonio Negri y Michael Hardt, el posfordismo se caracteriza por el incremento de la importancia cuantitativa de los trabajos de servicios (cuidado de la salud, educación, transporte, entretenimiento, publicidad, etc.), que se distinguen «por el lugar central que ocupan en ellos el conocimiento, la información, el afecto y la comunicación»¹², esto es, por el predominio de un número creciente de cualidades subjetivas y, por ende, no materializables.

Que el paradigma posfordista se defina por la centralidad de la producción inmaterial es el común denominador de toda una serie de teorías que surgen a partir de la década de 1990; entre ellas, la «economía de lo inmaterial», la «economía del conocimiento», la «sociedad de la información», la «economía de lo simbólico» o la «New Economy». Como recoge Codeluppi, dentro de la heterogeneidad de sus propuestas, sus autores «están de acuerdo en la existencia de un tránsito hacia un sistema económico que se basa ante todo en la producción de riqueza por medio del conocimiento mismo, a través del uso de aquellas facultades de la prestación laboral vinculadas a la actividad cognitiva (trabajo cognitivo), es decir, principalmente a la actividad cerebral inmaterial»¹³. Así, no es de extrañar que muchas de las posiciones que recogen estas denominaciones converjan, ya a principios de los dosmil, dentro del laboratorio Matisse de la Universidad París I, en el surgimiento de la teoría del «capitalismo cognitivo», vinculada a nombres como Bernard Paulré, Maurizio Lazzarato, Antonella Corsani, Carlo Vercellone, Patrick Dieuaide, Yann Moulier Boutang o Andrea Fumagalli¹⁴. Estos investigadores, que con-

11 *Id.*

12 Michael Hardt y Antonio Negri. *Imperio*. Barcelona: Paidós, 2002, p. 309.

13 Vanni Codeluppi. *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni*. Turín: Bollati Boringhieri, 2008, p. 22.

14 Otros autores vinculados al capitalismo cognitivo son Christian Azaïs, Marcos Dantas, Yves Dupuy, Jean-Pierre Gilly, Jean-Louis Girard y Jean-Pierre Girard. El origen del término se encuentra en el texto de Enzo Rullani «Le capitalisme cognitif: du déjà vu?» (2000) y la primera obra en torno al tema es el volumen colectivo *Vers un capitalisme cognitif* (2001), editado por Azaïs, Corsani y Dieuaide. Sobre el capitalismo cognitivo, también cf. Olivier Blondeau *et al.* *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual*

forman lo que Adán Salinas ha dado en llamar el «grupo *Multitudes*»¹⁵ –en alusión a la revista homónima en torno a la que se agrupan–, serán quienes fundamentalmente desarrollarán el concepto de «trabajo inmaterial», procedente de la tradición del operaísmo italiano.

Los autores del capitalismo cognitivo definen su objeto de estudio como «una economía basada en la producción del saber y en la que la difusión del conocimiento pasa a ser la principal apuesta de la valorización del capital»¹⁶. Como ha desarrollado ampliamente André Gorz, en la era del trabajo crecientemente inmaterializado el conocimiento se transforma en «la principal sustancia social común a todas las mercancías»¹⁷. Así, el conocimiento deviene la principal fuente de valor y beneficio, tal y como ya anticipó Marx en el «Fragmento sobre las máquinas» (1858) de los *Grundrisse*, donde sostuvo que el conocimiento fijado en las máquinas, resultado del progreso tecnológico y científico, se convertiría en la principal fuerza productiva. A este conocimiento objetivado en el capital fijo lo denominó «*general intellect*», un concepto que los autores del capitalismo cognitivo recuperan para enfatizar cómo en el posfordismo se asiste a la realización completa del desarrollo del capitalismo predicho por Marx¹⁸. En esta línea, Fumagalli recuerda que la valorización del conocimiento es inseparable del lenguaje y, por tanto, que el *general intellect* se nutre «por un lado, [de] la capacidad de aprehender

y creación colectiva. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004; Enzo Rullani. *La fabbrica dell'immateriale. Produrre valore con la conoscenza*. Roma: Carocci, 2004; Yann Moulier Boutang. *Le capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*. París: Éditions Amsterdam, 2008; Carlo Vercellone. *Capitalismo cognitivo, renta saber y valor en la época posfordista*. Buenos Aires: Prometeo, 2014.

15 Cf. Adán Salinas Araya. *La semántica biopolítica: Foucault y sus recepciones*. Viña del Mar: Cenaltes, 2015, p. 297.

16 Yann Moulier Boutang. *Cognitive capitalism*, Cambridge: Polity, 2011, p. 66.

17 André Gorz. *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*. París: Galilée, 2003, p. 33.

18 Más precisamente, son Negri y Hardt quienes llevan a cabo la lectura post-operaísta de los *Grundrisse*, y en concreto del citado «Fragmento sobre las máquinas», en la que se basan los teóricos del capitalismo cognitivo (cf. Clara Navarro Ruiz. «¿Qué fue de...? Breves apuntes sobre capitalismo cognitivo y el modo de producción capitalista en el siglo XXI». *Res Publica*, 23 (1), 2020, p. 99). Como se verá más adelante a propósito del bio-capitalismo, los autores del grupo *Multitudes* señalarán cómo en el posfordismo el *general intellect* ya no coincide con el capital fijo (las máquinas), sino con el trabajo vivo, que no puede ser objetivado en la maquinaria. Sobre este concepto, cf. Paolo Virno. «General Intellect». En Mauro Reis (ed.). *Neo-operaísmo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020, pp. 73-82.

y desarrollar conocimiento y, por otro, [de] la capacidad de comunicación y relación a través del lenguaje»¹⁹. Pues la comunicación se convierte en un elemento imprescindible para la descodificación y transmisión de la propia actividad cerebral y, en consecuencia, para su valorización. En suma, conocimiento y lenguaje son, para los teóricos del capitalismo cognitivo, la base de la producción del *general intellect* y, por tanto, del valor.

Es precisamente este contenido meramente intelectual del capitalismo cognitivo, a saber, que se considere central únicamente el conocimiento y el lenguaje en los nuevos procesos de valorización posfordistas, lo que ha granjeado a sus autores toda una serie de críticas que acusan su carácter reduccionista. Así, por ejemplo, Silvia Federici y George Caffentzis han puesto en tela de juicio que algunos subsuman el trabajo reproductivo de las mujeres –una forma de explotación específica y de largo recorrido histórico– en una categoría que hace referencia a una realidad tan reciente como es «capitalismo cognitivo»²⁰. En una línea similar, Maurizio Lazzarato ha remarcado que la explotación del conocimiento no es más que un dispositivo de la acumulación capitalista entre otros y que, si algo es común a todos ellos, es su sometimiento a los imperativos de la economía de la deuda²¹.

No obstante, la crítica más repetida a los teóricos del capitalismo cognitivo cuestiona el carácter cuasi exclusivamente cognitivo e inmaterial que atribuyen al trabajo posfordista, el cual olvida, entre otras cosas, la dimensión afectiva de la producción contemporánea. Han sido Hardt y Negri, en su célebre *Imperio*, quienes se han hecho mayor eco de la crítica a la naturaleza excesivamente intelectualizada de la producción que se colige de las premisas del capitalismo cognitivo²². En esta obra, argumentan que las categorías de

19 Andrea Fumagalli. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010, p. 27.

20 Cf. Silvia Federici y George Caffentzis. «Notas sobre la “fábrica educativa” y el capitalismo cognitivo». *Faro Fractal*, 25, 2017, pp. 129-142.

21 Cf. Maurizio Lazzarato. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2013; *Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2015.

22 Nótese que *Imperio* aparece originariamente en el año 2000 y que, por tanto, lo hace de forma coetánea a la constitución formal del grupo de trabajo vinculado al capitalismo cognitivo. No obstante, las ideas que dan lugar a esta teoría ya se encontraban presentes, especialmente desde la década anterior, en los textos de los autores a los que Negri y Hardt se refieren en esta obra: Vercellone, Gorz, Marazzi, Del Re, Virno, etc. (Cf. *Imperio*, p. 442).

«lenguaje», «comunicación», «conocimiento» y «relación» no capturan la dimensión afectiva y corporal del trabajo inmaterial:

Estos autores [los vinculados a las teorías del capitalismo cognitivo] obraron como si el hecho de descubrir las nuevas formas de las fuerzas productivas –el trabajo inmaterial, el trabajo intelectual masificado, el trabajo del «intelecto general» [*general intellect*]– bastara para comprender concretamente la dinámica y la relación creativa que existe entre la producción material y la reproducción social. Cuando reinsertan la producción en el contexto biopolítico, la presentan casi exclusivamente en el horizonte del lenguaje y la comunicación. En este sentido, uno de los errores más graves de estos autores fue la tendencia a tratar las nuevas prácticas laborales de la sociedad biopolítica atendiendo *solamente* a sus aspectos intelectuales e incorpóreos. Sin embargo, en este contexto la productividad de los cuerpos y el valor del afecto son absolutamente esenciales. [...] La obra de esta escuela y sus análisis del intelecto general constituyen, por cierto, un importante paso adelante, pero su marco conceptual continúa siendo demasiado puro, casi angelical.²³

Ante el reduccionismo del capitalismo cognitivo, Hardt y Negri proponen una aproximación al trabajo inmaterial desde una perspectiva que, en lugar de centrarse en sus elementos lingüístico-cognitivos, aborda la producción de valor a partir de la categoría foucaultiana de «biopolítica»²⁴. Ambos autores proceden de la tradición operaísta –en su caso ya post-operaísta²⁵–, que desde los setenta había teorizado la figura del «obrero social», «que no solo

23 *Ib.*, pp. 50-51.

24 No se puede dejar de señalar que esta crítica ha sido respondida desde el interior de la propia tradición del capitalismo cognitivo. Es el caso de Paolo Virno, para quien la tesis del carácter lingüístico-cognitivo del capitalismo no excluye su dimensión corporal. Así, en *Gramática de la multitud*, a propósito de Negri y Hardt, afirma: «Decir “lenguaje” significa decir cuerpo y vida específicamente humanos. Es muy idealista, por su parte, contraponer a la fisicidad de la carne una mente lingüística reducida no se sabe por qué a algo exangüe e impalpable. ¿Por qué consentir un descarado dualismo cristiano –alma y cuerpo– o cartesiano –*res extensa* y *res cogitans*?» (p. 16). De hecho, contestando a estos dos autores, Virno hablará también de la producción en el capitalismo cognitivo en términos «biopolíticos», en la medida en que lo que es puesto a producir en la época posfordista es la vida como «potencia para trabajar». Sirva esta anotación para poner de manifiesto la labilidad de las fronteras teóricas que separan el capitalismo cognitivo del biocapitalismo, dado igualmente que muchos de los teóricos de esta última corriente proceden de la primera.

25 Cf. Andrea Fumagalli. «¿Operaísmo, post-operaísmo? Mejor neo-operaísmo». En Mauro Reis (ed.). *Neo-operaísmo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020, p. 29.

vende tiempo socialmente necesario para producir; sino que requiere incorporar al proceso de producción una serie de características que pueden ser consideradas intelectuales o cognitivas»²⁶. A diferencia del «obrero masa» de Mario Tronti en la década de 1950, el obrero social se construye fuera de la fábrica, en la sociedad (la «fábrica social»), donde se ponen a trabajar el conocimiento y las relaciones entre sujetos. Pues bien, esto es fundamental en la medida en que, ya en los noventa, esta nueva forma de subjetividad se relacionará en la tradición post-operaísta con la categoría de «trabajo inmaterial» –presente en el acervo conceptual operaísta desde los años sesenta– y, lo que es más relevante aquí, con la recepción de la biopolítica foucaultiana por parte de la tríada más representativa de la llamada *Italian Theory*: Agamben, Esposito y el propio Negri. El hecho de que la biopolítica represente para estos autores la máxima expresión e intensificación de la «fábrica social» operaísta constituye la primera conexión teórica entre la biopolítica foucaultiana y el análisis de la producción inmaterial, que será el germen de las teorías del biocapitalismo.

Es posible rastrear este tránsito que tiene lugar del capitalismo cognitivo al biocapitalismo, a través de la biopolítica, en la evolución de la obra de Fumagalli, el primero en emplear el término «bioeconomía». Así, si a principios de los años dosmil este autor es uno de los teóricos más destacados del capitalismo cognitivo, a mediados de década realizará un viraje que cristalizará en un rechazo del término a cuya elaboración había contribuido apenas unos años atrás. Al igual que Negri y Hardt, Fumagalli identifica el paradigma posfordista con «un proceso de acumulación que no solo se fundamenta en la explotación del conocimiento sino también de la totalidad de facultades humanas, de las lingüístico-relacionales a las afectivo-sensoriales»²⁷. En la medida en que el capitalismo cognitivo «corre el riesgo de ser malentendido como una aproximación cuyo único objeto de estudio relevante es el rol exclusivo desempeñado por el conocimiento»²⁸, Fumagalli abandonará progresivamente el uso de la expresión «capitalismo cognitivo», que más adelante integrará en la expresión «biocapitalismo cognitivo»²⁹. En esta operación, la influencia de Foucault es indiscutible:

26 Salinas Araya. *La semántica biopolítica*, p. 300.

27 Morini y Fumagalli. «Life put to work», p. 235. *Cursiva mía*.

28 *Id.*

29 *Cf.* Andrea Fumagalli. «Twenty theses on contemporary capitalism (cognitive biocapitalism)». *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, 16 (3), 2011, pp. 7-17.

Si *biopolítica* significa la acción sistemática de la dimensión política en el disciplinamiento, directo e indirecto, de la vida y de la salud de los individuos a través del despliegue de instituciones totalitarias, la *bioeconomía* representa la difusión de las formas de control social (no necesariamente disciplinarias) a fin de favorecer la valorización económica de la vida misma: *bioeconomía*, esto es, el poder totalizador e invasivo de la acumulación capitalista en la vida de los seres humanos. [...] Lo que significa el «último estadio de la evolución de las formas capitalistas de producción», «el paso a la subsunción total de la vida». [...] Se trata de un intento de ordenar biopolíticamente la vida de los seres humanos a través de nuevos dispositivos coercitivos y de control que presuponen el paso a la subsunción total de la vida, esto es, del *bios*.³⁰

Como es sabido, en los dos textos del año 1976 que concentran su producción teórica en torno a la biopolítica —el curso del Collège de ese año, *Defender la sociedad*, y el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, *La voluntad de saber*—, Foucault muestra la transformación de la vida en un objeto del poder, acontecida a partir del siglo XVII, a través de la disciplina que comienza a ejercerse sobre los cuerpos individuales (la «anatomopolítica del cuerpo humano») y, más adelante, de la gestión de los procesos vitales del cuerpo colectivo (la «biopolítica de las poblaciones»)³¹. A pesar de que Fumagalli parece reducir la biopolítica al primero de estos dos procesos, no cabe duda de que, para él, la bioeconomía representa la máxima expresión de la «entrada de la vida en la historia»³² que Foucault liga al desarrollo del capitalismo industrial. Y es que, como apunta Lazzarato, «Foucault, a través del concepto de biopolítica, nos había anunciado desde los años setenta lo que hoy día va haciéndose evidente: la “vida” y lo “viviente” son los retos de las nuevas luchas políticas y de las nuevas estrategias económicas»³³. Esta centralidad de la vida en los procesos económicos contemporáneos constituye, por tanto, el primer punto de conexión entre el biocapitalismo y el concepto foucaultiano de «biopolítica»: si la disciplina y la regulación de los procesos biológicos de las poblaciones estaban orientadas a su adaptación a la producción industrial, en el paradigma posfordista la vida es transformada en una instancia productiva *per se*.

30 Fumagalli. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 27.

31 Cf. Foucault. *Historia de la sexualidad I*, pp. 161ss; *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 217ss.

32 Foucault. *Historia de la sexualidad I*, p. 171.

33 Maurizio Lazzarato. «Del biopoder a la biopolítica». *Brumaria*, 7, 2006, p. 83.

Existe un segundo sentido en el que el biocapitalismo entronca con la biopolítica foucaultiana. En este caso, la recepción del término por parte de los autores del biocapitalismo está ligada al concepto de «gubernamentalidad», que aparece en los cursos del Collège de finales de la década de 1970, en el último de los cuales Foucault se refiere de forma insólita a las sociedades neoliberales³⁴. Lo esencial de este segundo punto de engarce es la comprensión de la biopolítica como una forma de poder basada en la explotación de la libertad:

La gubernamentalidad introduce la cuestión de una nueva práctica totalizadora de sujeción: «la toma en consideración de la población como conjunto de procesos vitales». La verdadera novedad que expresa el biopoder (poder de vida) es, sin embargo, la dirección inédita de su *propósito*: no ya reprimir los estados de insubordinación y resistencia de las subjetividades, identificables en una sociedad y en un momento histórico determinados, sino, por el contrario, hacer «crecer y multiplicar» las fuerzas de los cuerpos libres sobre los que se ejerce, para aumentar su poder de valorización. [...] Es precisamente en este punto del razonamiento donde se introduce otra de las características distintivas de la bioeconomía: el tema de la libertad, de su producción incesante y necesaria, tanto como retórica de *justificación*, como disposición individual fundamental; de hecho, la bioeconomía se incorpora a las relaciones y vocaciones sociales de los contemporáneos, podríamos decir, a través de una *retórica* social de exaltación de la libertad.³⁵

Como explica aquí Federico Chicchi, el biocapitalismo no se fundamenta sobre la represión, sino sobre la promoción y la multiplicación de la vida, para lo cual, como ya apuntara Foucault, es imprescindible la producción de marcos de libertad. En esta misma línea, Fumagalli, apoyándose en la lectura del pensamiento foucaultiano que refleja el *Post-scriptum sobre las sociedades de control* (1990), defiende que «la sociedad de control es la *forma de gobierno* de la *subsunción vital*»³⁶, esto es, que las sociedades biocapitalistas se corresponden con lo que Deleuze denominó «sociedades de control». De

34 Cf. Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Madrid: Akal, 2008; *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Madrid: Akal, 2009.

35 Federico Chicchi. «Bioeconomía: ambientes e forme della mercificazione del vivente». En Adalgiso Amendola *et al.* (eds.). *Biopolítica, bioeconomía e processi de soggettivazione*. Macerata: Quodlibet, 2008, p. 149.

36 Andrea Fumagalli. *Economía política del comune. Sfruttamento e sussunzione nel capitalismo bio-cognitivo*. Roma: DeriveApprodi, 2017, p. 61.

acuerdo con Fumagalli, en ellas el gobierno de los sujetos se produce de tres formas distintas, todas atravesadas por una «retórica de la libertad»: a través de la financiarización y de la economía de la deuda, mediante el autocontrol que impone la gestión de la propia precariedad y por la vía de la creación de imaginarios individualistas y meritocráticos. Dicho muy brevemente, en el biocapitalismo se gobierna produciendo subjetividades responsables y culpables de cuanto son y les sucede, que, como también señalara ya Foucault y recuperan los autores del biocapitalismo, se manifiestan de forma paradigmática en las figuras del «empresario de sí mismo»³⁷ y del «capital humano»³⁸.

*

Si más arriba se ha planteado como crítica principal al concepto de «capitalismo emocional» su falta de fundamentación sobre una teoría de los cambios económicos que se encuentran detrás de las transformaciones que Illouz describe a nivel sociológico, en este capítulo se han sentado las bases de la réplica que desde las premisas del biocapitalismo puede hacerse a este aspecto de la teoría illouziana. Si Illouz no es capaz de justificar por qué las modificaciones de la vida emocional que relata habrían tenido lugar a partir de la segunda mitad del siglo xx, aquí se incardina el fenómeno del capitalismo emocional en el modelo posfordista. Más concretamente, el posfordismo se entenderá en estas páginas como un contexto económico en el que, por un lado, se asiste a una inmaterialización de los procesos económicos y, por otro, se produce con ello la incorporación de la vida a los circuitos de extracción del valor. La idea es que el carácter central de las emociones en el capitalismo contemporáneo, que Illouz sitúa temporalmente de forma imprecisa, tiene lugar en un marco económico y social que supone, en muchos sentidos, una inversión del fordismo.

Así, en este capítulo se ha señalado cómo desde los años setenta se inicia un proceso de inmaterialización de la producción que responde al agotamiento del modelo fordista y que tiene entre sus principales síntomas la terciarización y la financiarización de la actividad económica, así como el desarrollo y la democratización de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Solo en este contexto –tal es la tesis que aquí se defiende– cabe

³⁷ *Ib.*, p. 64.

³⁸ Chicchi. «Bioeconomia: ambienti e forme della mercificazione del vivente», p. 150.

pensar la centralidad de las emociones que refleja la hipótesis del capitalismo emocional. Como sostiene Byung-Chul Han, «la coyuntura presente de la emoción está condicionada por el nuevo modo de producción inmaterial, en el que la interacción comunicativa gana crecientemente importancia»³⁹. En un marco en el que la economía de servicios, los mercados financieros y las TIC adquieren una relevancia cada vez mayor, los elementos cognitivos y emocionales son aquello que permite la cooperación y la comunicación, que se transforman en el eje fundamental de la producción posfordista. Pues, en un sistema económico en el que la interacción resulta esencial, necesariamente «se ponen en juego cualidades de la esfera emocional y afectiva: sociabilidad, afabilidad, escucha, control de la propia agresividad, cortesía, adaptación de tonos y estilos a los diferentes códigos de los interlocutores, etc.»⁴⁰. Del mismo modo, como se apuntó a propósito del concepto illouziano de «*emodity*», esta emocionalización de los procesos productivos encuentra su correlato en un proceso paralelo en el ámbito del consumo. Dicho brevemente, en el capitalismo inmaterial las emociones no solo son medios de producción sino también bienes que adquieren un peso creciente en el mercado.

Sin embargo, la hipótesis del capitalismo cognitivo no explica satisfactoriamente esta vinculación entre la inmaterialización de la producción y la importancia de las emociones para el posfordismo. Es por ello por lo que en este capítulo se ha descrito la transición intelectual que tiene lugar, a principios del siglo XXI, de esta teoría al biocapitalismo, que en adelante hará las veces de armazón conceptual desde el que abordar el emocionalismo contemporáneo. Y es que se puede afirmar que el modelo posfordista constituye lo que Marazzi ha dado en llamar el «giro biopolítico de la economía»⁴¹. La principal implicación de este cambio de paradigma es que la vida y, con ella, lo afectivo y lo corporal se convierten en un elemento fundamental para la producción, hecho que escapa a la mirada del primer grupo *Multitudes*, centrada únicamente en los aspectos cognitivos de la conducta humana. La recepción de la biopolítica por parte de los autores del biocapitalismo posibilita la crítica de la teoría del capitalismo cognitivo, y con ello la ampliación teórica de la base

39 Han. *Psicopolítica*, p. 73.

40 Laura Bazzicalupo. *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*. Roma: Laterza, 2006, p. 130.

41 Christian Marazzi. «Capitalismo digitale e modello antropogenetico del lavoro. L'ammortamento del corpo-macchina». En Jean-Louis Laville *et al.* (eds.). *Reinventare il lavoro*. Roma: Sapere 2000, 2005, p. 21.

explicativa de la acumulación dentro del sistema posfordista de la producción inmaterial. Esta centralidad de la vida no solo conlleva que el trabajo afectivo o emocional sea una parte fundamental del trabajo inmaterial contemporáneo sino, *a fortiori*, que ya se ha convertido en un arquetipo de las nuevas formas laborales en el biocapitalismo.

La relevancia del trabajo emocional en el capitalismo posfordista también puede ser abordada desde su relación con la biopolítica entendida como gubernamentalidad, esto es, desde el segundo sentido que aquí se ha atribuido a la recepción del concepto por parte de los autores biocapitalistas. En palabras de Laura Bazzicalupo, «el gobierno bioeconómico está en el extremo opuesto a la disciplina y potencia las habilidades relacionales, creativas y de cooperación, la psique, el estilo, la actitud; la vida en su conjunto»⁴². Como se ha visto, esta forma de gobierno «*soft*»⁴³ característica del biocapitalismo, apoyada en la producción discursiva de libertad, genera subjetividades a partir de modelos de conducta basados en el ideal del capital humano y del empresario de sí mismo. Es en este sentido en el que Han ha respondido a Illouz que la actual explotación de las emociones tiene lugar en el marco de un capitalismo «flexibilizado», en el que para incrementar la producción ya no puede recurrirse *únicamente* a los mecanismos disciplinarios de la organización social del fordismo:

Illouz no logra ver que la presente coyuntura de la emoción se debe, en última instancia, al neoliberalismo. El régimen neoliberal presupone las emociones como recurso para incrementar la productividad y el rendimiento. A partir de un determinado nivel de producción, la *racionalidad*, que representa el límite de la sociedad disciplinaria, topa con sus límites. La racionalidad se percibe como coacción, como obstáculo. De repente tiene efectos rígidos e inflexibles. En su lugar entra en escena la *emocionalidad*, que corre paralela al sentimiento de libertad, al libre despliegue de la personalidad. Ser libre significa incluso dejar paso libre a las emociones. El capitalismo de la emoción se sirve de la libertad. Se celebra la emoción como expresión de la subjetividad libre. La técnica de poder neoliberal explota esta subjetividad libre.⁴⁴

No obstante, por sí sola, la recepción de la biopolítica foucaultiana no permite entender suficientemente la vinculación existente entre la relevancia de las emociones para la producción contemporánea y el biocapitalismo,

42 Bazzicalupo. *Il governo delle vite*, p. 130.

43 *Id.*

44 Han. *Psicopolítica*, p. 71.

concepto este último que, en consecuencia, resulta preciso aclarar con mayor profundidad. Los dos sentidos en los que sus teóricos han entendido el término foucaultiano –ya sea como la valorización económica de las facultades vitales o como la producción de la vida por medio de la libertad– convergen en la definición del biocapitalismo como un paradigma en el que «el conjunto de la vida humana individual y social [...] es puesta, en cuanto tal, a trabajar»⁴⁵. De este modo, el biocapitalismo puede caracterizarse de la siguiente manera, de acuerdo con una conocida expresión de Fumagalli de la que Negri se hace aquí eco: «la vida puesta a trabajar»⁴⁶, esto es, la transformación de la existencia en una instancia por entero productiva.

45 Antonio Negri. *Biocapitalismo. Entre Spinoza y la constitución biopolítica del presente*. Buenos Aires: Quadrata, 2017, p. 51.

46 Fumagalli. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo, passim*.

Las raíces teóricas del biocapitalismo se remontan al pensamiento post-operaísta de finales de la década de 1990; particularmente a Negri y a Hardt, los primeros en hablar de «producción biopolítica»¹, un concepto que representa de forma extraordinaria la síntesis del estudio del capitalismo posfordista «inmaterial» y la recepción de la biopolítica foucaultiana. Esta unión se hará aún más patente a mediados de los dosmil, cuando el inicio de la publicación de los cursos del Collège de France desencadene el surgimiento de los términos «bioeconomía», «biocapitalismo» y «biocapitalismo cognitivo» como parte de lo que Salinas Araya ha llamado la «segunda recepción del pensamiento foucaultiano» en el posfordismo del grupo *Multitudes*². Algunos de los autores que contribuirán a su teorización tomarán distancia del post-operaísmo autodenominándose «neo-operaístas»³, y muchos de ellos transitarán de la tradición del capitalismo cognitivo a estas nuevas formulaciones conceptuales que parten de la perspectiva biopolítica, como es el caso de Fumagalli.

Precisamente, el término «bioeconomía»⁴ aparece por primera vez en el año 2004 en un artículo de este autor, «Conoscenza e bioeconomia», y más adelante en *Bioeconomia y capitalismo cognitivo* (2007), obra en la que estos dos conceptos todavía son empleados de forma intercambiable. Más adelante, será utilizado por Laura Bazzicalupo en *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia* (2006) y dará lugar al volumen colectivo *Biopolitica, bioeconomia e processi de soggettivazione* (2008), coordinado por ella mis-

1 Hardt y Negri. *Imperio*, *passim*.

2 Cf. Salinas Araya. *La semántica biopolítica*, pp. 297ss. La primera, claro está, es la protagonizada por Negri, Agamben y Esposito, quienes, en la década de 1990, no disponen aún del itinerario completo de los cursos del Collège de France. Según Salinas Araya, esta nueva etapa en la recepción del pensamiento de Foucault es desencadenada por la lectura, por parte de Fumagalli, de la reseña que Lazzarato redacta a propósito de la publicación de los cursos del 78 y del 79, titulada «Biopolítica/bioeconomía» (2005).

3 Cf. Mauro Reis (ed.). *Neo-operaísmo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020.

4 En un sentido muy diferente, el concepto «bioeconomía» nace en el siglo xx en el marco de la economía ecológica de Nicholas Georgescu Roegen.

ma y Federico Chicchi, entre otros⁵. No obstante, el recorrido de este primer concepto será breve y sobre él se acabará imponiendo «biocapitalismo», que surge un par de años más tarde en el texto de Vanni Codeluppi *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrali di corpi, cervelli ed emozioni* (2008) y que posteriormente será adoptado por autores como Negri, Marazzi, Morini o el propio Fumagalli⁶. Por su lado, «biocapitalismo cognitivo» –o también «capitalismo biocognitivo»– es una expresión de este último que ve la luz ya en la década de 2010, cuando toma distancia explícita del capitalismo cognitivo como término que habría sido puesto en cuestión en la primera década del siglo XXI, tras el estallido de la burbuja de las «punto.com»:

Con independencia de la convención dominante, el capitalismo contemporáneo se encuentra permanentemente a la búsqueda de nuevos ciclos sociales y vitales que absorber y mercantilizar, involucrando cada vez más las facultades vitales de los seres humanos. Es por esta razón por la que en los últimos años hemos empezado a escuchar los términos «bioeconomía» y «biocapitalismo». En este punto, el lector debería entender que el término que se emplea en estas páginas no es más que la contracción entre el capitalismo cognitivo y el biocapitalismo: «biocapitalismo cognitivo» es la expresión que define el capitalismo contemporáneo.⁷

5 El concepto bazzicalupiano de «bioeconomía» remite más al segundo sentido de la biopolítica identificado en las páginas precedentes: apunta a la vinculación entre el mercado y el poder pastoral foucaultiano y, en consecuencia, puede ser entendido «como una biopolítica ya realizada y democratizada, dado que impregna y moldea cuerpos y vidas que cooperan por las influencias que los atraviesan, que colaboran en la producción de una transformación de la propia vida, de su tiempo y de sus cuerpos: hasta la paradoja de pagar para dejarse invadir por ella» (*Il governo delle vite*, pp. 111-112).

6 Se excluye deliberadamente de estas páginas el uso del término por parte de autores como Nikolas Rose en *The politics of life itself: biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century* (2006) o de Kaushik Sunder Rajan en *Biocapital. The constitution of postgenomic life* (2006), cuyos análisis no se refieren a una transformación del paradigma de la producción posfordista –como sí lo hacen los autores italianos–, sino al surgimiento de nuevos procesos de gestión biológica de la población a partir del desarrollo de las ciencias y tecnologías biomédicas. Para estos teóricos, el biocapitalismo tiene que ver con la creación de una «medicina personalizada» que concibe la vida de los sujetos como un «plan de negocio» (cf. Christian Marazzi. «Il corpo del valore: bioeconomia e finanziarizzazione della vita». En Adalgiso Amendola *et al.* (eds.). *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*. Macerata: Quodlibet, 2008, pp. 135-142).

7 Fumagalli. «Twenty theses on contemporary capitalism (cognitive biocapitalism)», p. 8.

Sea como fuere, lo cierto es que, con carácter general, los tres conceptos pueden ser usados de forma intercambiable. Aquí se ha optado por privilegiar «biocapitalismo» porque se ha impuesto al uso de «bioeconomía» en el tiempo y es el más extendido entre los autores del grupo *Multitudes*⁸: Lazzarato, Negri, Chignola, Marazzi, Fumagalli y Morini, por nombrar algunos. Entre ellos destacan particularmente estos dos últimos, pues son, sin lugar a duda, quienes han contribuido al desarrollo del concepto de forma preeminente, especialmente a lo largo de la década de los 2010. Al emplear este término, persiguen, según sus propias palabras, llevar a cabo «una crítica de la economía política y de las formas de acumulación y valorización del capitalismo contemporáneo, desarrollado sobre las cenizas y sobre las transformaciones del capitalismo material fordista»⁹. Esto es, con el neologismo «biocapitalismo», Fumagalli y Morini pretenden realizar un estudio de las características del proceso de valorización que tienen lugar tras la crisis del paradigma de producción fordista a partir de la década de 1970. Así pues, será principalmente a través de sus textos como se reconstruirá el armazón teórico del biocapitalismo, lo cual no obsta para que, junto a las suyas, se entreveren contribuciones de los demás autores ligados a *Multitudes* y a la conceptualización del paradigma económico contemporáneo en términos de «bioeconomía».

Tal y como lo definen Morini y Fumagalli, «[e]l concepto de biocapitalismo se refiere a la producción de riqueza por medio del conocimiento y la experiencia humana, a través del uso de las actividades, tanto corpóreas como intelectuales, que están implícitas en la existencia misma»¹⁰. Para los autores del biocapitalismo, en el posfordismo la existencia se vuelve un campo desde el cual es posible generar capital, en un proceso que Fumagalli describe como al mismo tiempo «extensivo» e «intensivo»¹¹ con respecto a las formas de producción preexistentes. *Extensivo* en la medida en que supone la ampliación de la base de la acumulación hacia la totalidad de las dimensiones vita-

8 La popularidad del concepto, también en el lenguaje no especializado, se refleja en el hecho de que «biocapitalismo» ha sido incluido como lema recientemente en la Enciclopedia Treccani en Italia (cf. Treccani. «Biocapitalismo». En *Treccani. Istituto della Enciclopedia Italiana*. Disponible en: <https://bit.ly/3t16YJD>). No puede dejar de señalarse que el término fue elegido por esta institución el quinto neologismo más importante del año 2018.

9 Fumagalli. *Economia politica del comune*, p. 5.

10 Morini y Fumagalli. «Life put to work», p. 238.

11 Fumagalli. *Economia politica del comune*, p. 8.

les (relacionales, afectivas, físicas, simbólicas, cognitivas, lingüísticas, etc.), e *intensivo* en cuanto que, consecuentemente, implica la aparición de formas cualitativamente distintas de extracción del valor. Pues el hecho de que «todas las actividades [sean] productivas, es decir, generadoras de valor»¹² está directamente relacionado con la inmaterialización de la producción posfordista:

Lo hemos analizado ya: los nuevos procesos de acumulación del capital subsumen, con el propósito de ampliar su propia reproducción, toda la inmaterialidad/materialidad de sentimientos, saberes, cuerpos, experiencias y recursos de la vida. Uno de los paradigmas del sistema de producción presente está representado por el trabajo inmaterial. Con tal concepto intentamos evocar todo lo que hoy significa, de una forma aparentemente vaga si bien dramáticamente precisa, la extracción de valor de la actividad cognitiva y relacional del ser humano; esto es, de los saberes, de la formación, del aparato simbólico y experiencial de los sujetos individuales, de su creatividad y su capacidad natural de cooperación. [...] Si el fordismo representa la era de la producción material de mercancías, y para tal fin utiliza la fuerza del cuerpo, el postfordismo encarna la época de la producción de conocimiento a través de la valorización de las facultades relacionales, comunicativas, cognitivas.¹³

Las palabras de Morini reflejan cómo este cambio de paradigma productivo implica, lógicamente, una transformación paralela en la naturaleza del trabajo, que «en el biocapitalismo es el *conjunto* de las actividades vitales-cerebrales-físicas de los seres humanos»¹⁴. Morini y Fumagalli hablan directamente de «biotrabajo», un concepto con el que se refieren a «las actividades relacionales (*trabajo relacional*), las de aprendizaje y transmisión del conocimiento (*trabajo lingüístico y cognitivo*), las imaginativas y de construcción de sentido (*trabajo simbólico*), las corporales y sensitivas (*trabajo corporal y sensorial*) y las afectivas y de cuidado (*trabajo afectivo*)»¹⁵. Es preciso notar que aquí el prefijo «bio» no se emplea en un sentido biologicista, pues todas estas actividades a las que aluden términos como «biotrabajo» o «bioproducción»¹⁶ implican la asunción de experiencias codificadas y de

12 Andrea Fumagalli y Cristina Morini. «Anthropomorphic capital and commonwealth value». *Frontiers in Sociology*, 5, 2020, p. 1.

13 Cristina Morini. *Por amor o a la fuerza. Feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2014, p. 103.

14 Morini y Fumagalli. «Life put to work», p. 240.

15 *Id.*

16 Moulier Boutang. *Cognitive capitalism*, p. 56.

saberes social e históricamente adquiridos. Dicho con Negri, en el centro de los procesos productivos se encuentran «los cuerpos maquínicos que en parte absorbieron [...] el capital fijo, es decir, los conocimientos, la capacidad de producir»¹⁷. Esto es, en el biocapitalismo, lo que más arriba se llamó *general intellect* no se objetiva únicamente en la maquinaria –tal y como describió Marx en el siglo XIX–, sino que pasa a formar parte de las subjetividades, que ahora albergan también la función típica de los medios de producción.

Esta experiencia vital sedimentada conforma un tipo de conocimiento «que no puede ser desencarnado de quien lo posee» o, dicho de otro modo, que no es posible transmitir de unos sujetos a otros, dado que constituye «un conjunto de saberes que está intrínsecamente conectado con la vida del individuo»¹⁸. De este modo, cuando se afirma que en el biocapitalismo las distintas facultades vitales son puestas a trabajar, en realidad, como matizan Morini y Fumagalli, se está diciendo que es la «potencialidad del sujeto»¹⁹ lo que verdaderamente constituye el motor de la acumulación. Pues todo ese conjunto de habilidades y conocimientos experienciales no puede ser capturado en acto, objetivado, ni, en consecuencia, desvinculado del sujeto que lo posee. Si bien no emplea directamente el término «biocapitalismo», también Paolo Virno alude a esta potencialidad subjetiva de la que se nutre el trabajo contemporáneo, poniéndola en conexión con la naturaleza biopolítica de la producción posfordista:

Al capitalista le interesa la vida del obrero, su cuerpo, solo por un motivo indirecto: este cuerpo, esta vida, son aquello que contiene la facultad, la potencia, la *dynamis*. El cuerpo viviente se convierte en objeto a gobernar no tanto por su valor intrínseco, sino porque es el sustrato de la única cosa que verdaderamente importa: la fuerza de trabajo como suma de las más diversas facultades humanas –potencia de hablar, de pensar, de recordar, de actuar, etcétera. La vida se coloca en el centro de la política en la medida en que lo que está en juego es la fuerza de trabajo inmaterial –que, de por sí, es no-presente. Por esto, solo por esto, es lícito hablar de «biopolítica». El cuerpo viviente, del cual se ocupan los aparatos administrativos del Estado, es la señal tangible de una potencia todavía no realizada, el simulacro del trabajo todavía no objetivado o, como dice Marx con una expresión muy bella, del «trabajo como subjetividad».²⁰

Así, como concluye aquí Virno, el carácter potencial de las actividades

17 Negri. *Biocapitalismo*, p. 63.

18 Fumagalli. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 104.

19 Morini y Fumagalli. «Life put to work», p. 236.

20 Virno. *Gramática de la multitud*, p. 85.

que generan valor en el biocapitalismo es correlativo a la progresiva asimilación entre subjetividad y trabajo. Por decirlo brevemente, el biocapitalismo implica un proceso de subjetivación de los procesos económicos: «lo que se intercambia en el mercado de trabajo ya no es trabajo abstracto (medible en tiempo de trabajo homogéneo), sino más bien la subjetividad misma, medible en sus dimensiones experienciales, relacionales y creativas»²¹. Hasta el momento, se ha hecho una primera lectura de este fenómeno: que la producción se subjetive significa que la vida, en sus diferentes dimensiones experienciales, se vuelve cada vez más relevante para la producción de valor. Así, podría decirse con Morini que «el ser humano y la vida en general son la materia prima»²² de los procesos productivos en el nuevo paradigma bioeconómico. Es en este sentido en el que los autores del biocapitalismo han acuñado otras expresiones para referirse a su objeto de estudio como «capitalismo antropomorfo» o «economía de la interioridad»²³, con las que enfatizan la creciente fusión entre las facultades vitales de los sujetos y las actividades productivas en el capitalismo contemporáneo.

Pero existe un segundo sentido en el que se puede hablar de subjetivación en relación con los procesos económicos biocapitalistas. Como señalan Negri y Hardt refiriéndose a la producción posfordista, «un rasgo distintivo del trabajo de la cabeza y del corazón es que, paradójicamente, el *objeto* de producción es en realidad un *sujeto*, definido, por ejemplo, por una relación social o forma de vida»²⁴. Aquí la noción de «subjetivación» no alude a la vida ya tanto como materia prima de la producción, sino más bien como aquello que es efectivamente producido. En el biocapitalismo la vida humana es resultado de los procesos productivos en la medida en que las cualidades vitales puestas a trabajar dan lugar a nuevas formas de subjetividad. Pero, con mayor motivo, lo es desde el momento en que los mecanismos de generación del

21 Morini y Fumagalli. «Life put to work», p. 236.

22 Cristina Morini. «Lavorare la vita. Attualità della riproduzione sociale». Comunicación presentada en el Seminario UniNomade «Composizione di classe e frammentazione nella crisi: per una lettura materialista di razza e genere», celebrado en Nápoles (Italia), el 24 de junio de 2012. Disponible en <https://bit.ly/2ZSOkbm>.

23 Cristina Morini. «Marx, tra di noi. Dentro e contro l'antropomorfosi del capitale». Comunicación presentada en el Congreso Internacional «200 Marx. Il futuro di Karl», celebrado en Roma (Italia), del 13 al 16 de diciembre de 2018. Disponible en <https://bit.ly/3wpoHbb>.

24 Michael Hardt y Antonio Negri. *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal, 2011, p. 147.

valor invaden cada vez más áreas de la cotidianidad, al extenderse más allá de los momentos formalmente reconocidos como trabajo. No por casualidad, Marazzi se refiere al «giro biopolítico de la economía» como el tránsito a un «modelo antropogenético», en el que tiene lugar la «producción del hombre por el hombre [sic.]»²⁵. También Morini explica cómo el biotrabajo, crecientemente omniabarcante, adquiere un papel transformador del sujeto, hasta el punto de generar una «variación antropológica»²⁶. Dicho en pocas palabras, en el biocapitalismo, el sujeto productivo y el objeto de la producción coinciden como consecuencia de la invasión de la totalidad de la existencia por parte de los procesos de captación del valor.

Esta subjetivación de los procesos económicos –ya sea como transformación de las facultades vitales en instancias directamente productivas o como colonización de la vida cotidiana por parte de los mecanismos de producción del valor– remite, a su vez, a una alteración de la relación entre la esfera productiva y la reproductiva, toda vez que el biocapitalismo se caracteriza por «su habilidad para extraer valor económico de las diferentes connotaciones que posee de la *capacidad humana de reproducirse* (biológica, material, afectiva, cultural, relacional, etc.)»²⁷. Como recoge Morini, esta conversión de la reproducción de la vida en un campo susceptible de producir valor define inequívocamente el paso del sistema fordista al posfordismo y, más precisamente, al biocapitalismo:

Llegados a este punto, reivindico que nos encontramos frente al pleno despliegue de los aparatos biopolíticos de gobierno de la vida, sinónimo hoy de trabajo, o dicho de otro modo que hemos entrado de lleno en «la era de la reproducción forzada». Los ejemplos que podemos encontrar, si pensamos en este mecanismo de apropiación del *bios* (desde los genes hasta los afectos), se amplifican sin medida y nos hablan explícitamente del intento de traducción antropológica de la vida a una *medida* que haga posible su traducción en intercambio mercantil. Evidentemente, y cada vez más, *Facebook* y las redes sociales han sido citadas como el terreno donde se vuelve evidente la transformación de la relación en *commodities*, con todas las ansiedades psicóticas

25 Marazzi. «Capitalismo digitale e modello antropogenetico del lavoro», p. 21.

26 Morini. *Por amor o a la fuerza*, p. 92. Esta transformación en términos antropológicos a la que se refiere Morini «se genera sobre todo a través de los mecanismos activados subjetivamente por la precariedad, a partir de la descompaginación de las categorías de *tiempo* y *espacio*, y a través de los nuevos procesos de valorización del capital cognitivo y de control social» (*id.*).

27 Fumagalli y Morini. «Anthropomorphic capital and commonwealth value», p. 7. Cursiva mía.

que esta transformación lleva consigo. Con el paso del capitalismo fordista al biocapitalismo, la relación social representada por el capital tiende a volverse interna al ser humano. Pero lejos de ser el capital lo que se humaniza, es la vida de los individuos la que se vuelve capitalizable.²⁸

Así pues, en el biocapitalismo la reproducción –en tanto que capacidad de la vida para producirse a sí misma una y otra vez– es allanada por los mecanismos de la producción biopolítica. Es en este sentido en el que Morini alude aquí al nuevo paradigma bioeconómico en términos de «era de la reproducción forzada», queriendo decir con ello que el trabajo se encuentra indefectiblemente ligado a los procesos de reproducción de la vida, al tiempo que la propia vida cotidiana lleva implícita procesos de producción de valor. Esta centralidad de lo reproductivo para la producción se recoge bien en el concepto de «lo común», que Morini y Fumagalli emplean para referirse a las actividades que en el biocapitalismo constituyen la base de la acumulación. Noción espejo del *general intellect*, «lo común», empero, no se refiere únicamente al resultado de la interacción de los procesos lingüístico-cognitivos, sino al valor que se extrae de la reproducción social en general. En concreto, estos autores hablan de «común reproductivo»²⁹, que se convierte en fuente de producción de valor «gracias a los múltiples procesos de *extracción y mortificación* a los que se encuentran sometidas una gran cantidad de actividades *concretas y vivas (originadas a partir de necesidades y, por lo tanto, marcadas por el valor de uso, y no inmediatamente destinadas al intercambio)*, que son *pasivizadas* por el capital para reproducirse a sí mismo, es decir, para producir acumulación de forma directa»³⁰. Muchas de estas prestaciones que generan valor en el biocapitalismo permanecen fuera de la relación salarial, como ya lo hacían en el paradigma fordista. Otras, sin embargo, se reformulan como nuevas formas de trabajo asalariado, que proveen servicios de reproducción y para el tiempo libre.

La aparición de estas actividades laborales remuneradas se sostiene sobre «el crecimiento de una economía de nuevos servicios reproductivos que hoy son suministrados a la *persona social* en la sustracción del tiempo de vida»³¹.

28 Morini. *Por amor o a la fuerza*, pp. 28-29.

29 Morini y Fumagalli. «Anthropomorphic capital and commonwealth value», p. 2.

30 Cristina Morini. «Economía de la interioridad y capital antropomorfo. Producción social, trabajo emocional e ingreso básico». En Mauro Reis (ed.). *Neo-operarismo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020, pp. 181-182.

31 *Ib.*, p. 186.

Buen ejemplo de ello es la llamada «economía de plataformas», que se basa directamente en la puesta a trabajar de la propia vida (y, con ella, del tiempo y, a menudo, de los espacios propios). «Estas plataformas –apostilla Morini– son parte de la columna vertebral de la economía de la interioridad o libidinal que constituye el verdadero motor de la acumulación contemporánea»³². Darse de alta como repartidor de restaurantes, supermercados u otros comercios sin trabajar para ellos, vender objetos de segunda mano, alquilar una habitación vacía en la propia vivienda o compartir el trayecto de un viaje –todo ello a través de aplicaciones y portales digitales como Uber, Wallapop, Airbnb, Bla-BlaCar, Glovo, etc.– son ejemplos de este nuevo modelo de trabajo, altamente precarizado, en el que se retribuyen acciones de la vida cotidiana.

De la misma manera, como remarca Maurilio Pirone, «la comercialización de la esfera reproductiva [...] afecta a todas las transformaciones que se han producido en el trabajo de cuidados en los últimos años»³³. En este sentido, también se asiste hoy a la profesionalización de las actividades reproductivas que tradicionalmente han desempeñado las mujeres dentro de sus hogares sin recibir por ellas remuneración alguna (el cuidado de niños y ancianos, la limpieza y gestión del hogar, la cocina e incluso la reproducción, en su sentido más literal, en el caso de la gestación subrogada). Así, otra de las consecuencias de la absorción de la reproducción por parte de los mecanismos productivos es que los cuidados pasan a ser incluidos dentro de los circuitos del mercado, si bien en la mayoría de las veces en un régimen de economía sumergida. Como es sabido, este proceso es espoleado por la llamada «crisis de cuidados», que se vincula a la incorporación masiva de las mujeres al ámbito del trabajo asalariado, al desmantelamiento de los estados de bienestar y a la feminización de los flujos migratorios que se producen entre el Sur y el Norte global y que dan lugar al fenómeno de la «fuga de cuidados» o *care drain*³⁴.

También son múltiples los ejemplos de esta apropiación de la reproducción en los que los sujetos no resultan retribuidos en contraprestación y que hoy se derivan, fundamentalmente, del uso de dispositivos digitales. Como apunta Morini, el *smartphone* se ha convertido en la nueva «fábrica social»,

32 *Id.*

33 Maurilio Pirone. «Políticas de la pandemia. Neoliberalismo, reproducción social y tecnopolítica». En Mauro Reis (ed.). *Neo-operarismo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020, p. 321.

34 Cf. Arlie R. Hochschild. «Love and gold». En Barbara Ehrenreich y Arlie R. Hochschild (eds.). *Global woman. Nannies, maids and sex workers in the new economy*. Nueva York: Metropolitan Books, 2002, pp. 15-30.

«que condensa en sí mensajes de amor y datos de todo tipo, desvío de la atención y servicios contratados con aplicaciones gratuitas, localización perenne e inducción personalizada al consumo, control definitivo de los movimientos vía GPS y valoración cuantitativa del cuerpo (pasos, pulsaciones, horas de sueño)»³⁵. La constante producción de datos de forma inconsciente y gratuita a través del uso de *tablets*, ordenadores, teléfonos, relojes y gafas *smart* produce valor al proveer a las empresas que los venden y adquieren un perfil de los sujetos como consumidores. Como señalan Griziotti y Vercellone, el algoritmo se ha convertido en el principal mecanismo de rentabilización de la vida digitalizada, en un proceso en el que «las diferentes facetas de nuestra subjetividad son esquematizadas y vaciadas para permitir su mensurabilidad y clasificación»³⁶.

De todo lo dicho hasta el momento puede colegirse que el biocapitalismo alberga dos procesos que tienen lugar simultáneamente, que se retroalimentan y que, a su vez, se relacionan con las dos variantes del fenómeno de la subjetivación de la producción a las que se ha aludido. Por un lado, los procesos productivos preexistentes, en su tendencia hacia la desmaterialización, incorporan cada vez más facultades vitales de los sujetos, que incluyen desde la gestión emocional hasta la creatividad, pasando por la capacidad de establecer relaciones sociales o de adquirir y transmitir conocimientos. Por otro, como indica Morini, en el biocapitalismo «nuestro hacer general se vuelve, de manera cada vez más visible, *trabajo productivo*»³⁷. Esto es, la vida cotidiana se ve crecientemente explotada por procesos de capitalización de actividades que en el fordismo permanecían al margen del mercado, como se ha advertido al hablar de la extracción de valor a partir de la reproducción de la vida.

Así, en primer lugar, el paradigma biopolítico de la producción conlleva una incorporación de estas habilidades subjetivas al trabajo formalmente reconocido, que remite a la terciarización generalizada de las actividades productivas en el Norte global y, en general, a los procesos de inmaterialización de la producción descritos al inicio de esta segunda parte. Ello, tal y como remarca Codeluppi, «supone que en el trabajo asuman un peso importante las experiencias y los conocimientos que maduran en los individuos fuera de los ambientes

35 Morini. «Economía de la interioridad y capital antropomorfo», p. 184.

36 Giorgio Griziotti y Carlo Vercellone. «*BioRank* vs. Commoncoin. Algoritmos, criptomonedas, máquinas autorreplicantes y transformaciones del bios en el capitalismo cognitivo». En Mauro Reis (ed.). *Neo-operatismo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020, p. 234.

37 Morini. *Por amor o a la fuerza*, p. 89.

laborales»³⁸. El biocapitalismo implica así la puesta a trabajar de competencias y saberes que se adquieren en el trabajo pero, ante todo, *fuera* de los tiempos y espacios laborales. Si en el fordismo se otorgaba primacía al aprendizaje formativo especializado –orientado al desempeño de una tarea concreta– en el interior del propio ámbito laboral, los requisitos exigidos en el trabajo posfordista son el resultado de una socialización que tiene lugar al margen del mismo y, como precisa Virno, impelen a los sujetos a desarrollar habilidades que les permitan adaptarse permanentemente a cualquier situación:

La «profesionalidad» efectivamente requerida y ofrecida en el mercado de trabajo consiste en las destrezas que se adquieren durante una prolongada permanencia en un estado pre-laboral o precario. Es decir: en la espera atenta de un empleo se desarrollan aquellos talentos genéricamente sociales y el hábito de no contraer hábitos duraderos que se volverán después, una vez encontrado un empleo, las verdaderas «herramientas de trabajo». La empresa postfordista usufructúa este hábito de no tener hábitos, este adiestramiento en la precariedad y la variabilidad. Pero el hecho decisivo es una socialización –con este término entiendo la relación con el mundo, con los otros y con uno mismo– que se adquiere sobre todo fuera del trabajo, una socialización esencialmente extralaboral.³⁹

Por otro lado, cuando el «hacer general», como lo expresa Morini, es susceptible de ser capitalizado, «se puede decir [...] que la producción tiende a salir de la fábrica y que es la sociedad en su conjunto la que se convierte en la auténtica fuente del trabajo productivo, dado que los mecanismos capitalistas de producción del valor se amplían a todos los tiempos y espacios sociales»⁴⁰. En este segundo caso se produce el movimiento inverso: no se trata ya de la entrada de la vida en los ámbitos laborales, sino de la expansión del trabajo hacia la vida cotidiana, como anticipa el concepto de «fábrica social» del operaísmo. Sandro Chignola describe este proceso de forma muy ilustrativa cuando afirma que «[e]n los regímenes posfordistas de producción, los muros de la fábrica colapsan y es la cooperación social entre sujetos lo que es puesto

38 Codeluppi. *Il biocapitalismo*, p. 23.

39 Virno. *Gramática de la multitud*, p. 88. Curiosamente, Virno dirá que esta especialización que demanda el trabajo posfordista supone «una repetición histórica y social de la antropogénesis» (Colectivo Situaciones. «*General Intellect*, éxodo, multitud. Entrevista a Paolo Virno». En Virno. *Gramática de la multitud*, p. 132). Si en el plano antropológico el ser humano es, sobre todo, *no especializado*, en el social e histórico el posfordismo saca a la luz y valoriza este rasgo, cuasi «ontológico», constitutivo del *Homo sapiens*.

40 Codeluppi. *Il biocapitalismo*, p. 23.

directamente a trabajar»⁴¹. En suma, podría decirse que las sociedades posfordistas son «sociedades post-fabriles»⁴², en las que la producción crecientemente inmaterializada abandona como sede privilegiada no solo la fábrica –como espacio representativo del trabajo material fordista–, sino en general el lugar de trabajo, haciéndose extensiva al conjunto de lo social.

Pues bien, de acuerdo con lo dicho, estos dos procesos paralelos coimplican la progresiva indistinción entre la existencia y el trabajo que caracteriza al biocapitalismo, por la que, como dice Morini, «[n]os cuesta separar los momentos en que vivimos de aquellos en los que trabajamos, confusión que produce tensión y ambivalencia»⁴³. Si en el modelo fordista de la producción industrial la separación entre la vida cotidiana y el trabajo –entendidos a partir del sentido latino de los conceptos de *otium* y *nec-otium*⁴⁴– se hallaba mucho más delimitada, lo propio del paradigma biocapitalista es que «la existencia se ha vuelto enteramente productiva»⁴⁵. Esta borradura de las fronteras preexistentes entre vida y trabajo no implica una transformación de ambos elementos en términos cuantitativos –por la que estos se invadirían mutuamente–, sino más bien una reformulación cualitativa. Pues si más arriba se indicó que para los teóricos del biocapitalismo la noción de «bios» pierde sus matices biológicos, de igual modo «el trabajo no puede ya definirse según las categorías de la división entre fábrica y sociedad, trabajo manual y trabajo intelectual»⁴⁶. Al igual que los sujetos pasan a albergar funciones propias de los medios de producción –al incorporar en sí mismos los conocimientos que antes se objetivaban exclusivamente en la maquinaria–, también se altera sustancialmente la naturaleza de un trabajo que se encuentra crecientemente inmaterializado y se nutre de procesos de reproducción de la vida.

*

Una primera aproximación al concepto permite entender que «biocapitalismo» hace referencia al paradigma socioeconómico en el que las emociones

41 Sandro Chignola. «Vida, trabajo y lenguaje. Biopolítica y bio-capitalismo». *Barda*, 2 (2), 2016, p. 21.

42 Negri. *Biocapitalismo*, p. 55.

43 Morini. *Por amor o a la fuerza*, p. 89.

44 Cf. Fumagalli. *La vie mise au travail*, pp. 40ss.

45 Morini y Fumagalli. «Life put to work», p. 237.

46 Maurizio Lazzarato. «Por una redefinición del concepto *biopolítica*». *Brumaria*, 7, 2006, p. 77.

pueden devenir un aspecto esencial del capitalismo contemporáneo. Y es que, con este neologismo de raigambre foucaultiana, sus teóricos dan cuenta del modo en que la totalidad de las facultades de los sujetos, entre ellas, claro está, las relativas a la vida emocional, son hoy «puestas a trabajar». En concreto, se ha visto que estos autores hablan del «trabajo afectivo» como una de las diversas modalidades que adopta el biotrabajo; «un papel que no solo es directamente productor de capital, sino que –hay que añadir– ocupa el pináculo de la jerarquía de las formas de trabajo»⁴⁷. Pues bien, esta categoría, que describe cómo las emociones pasan a formar parte de los entornos laborales al tiempo que son cooptadas por los mecanismos de producción del valor, puede equipararse con las expresiones illouzianas de «emocionalización de la conducta económica» y «racionalización de la vida emocional». Y es que afirmar que la vida es ahora la materia prima de los procesos de acumulación del valor y que las lógicas productivas invaden la existencia cotidiana equivale a defender la coproducción de lo emocional y lo económico a la que alude Illouz, por la que, como ella misma apunta, «el afecto es convertido en aspecto esencial de la conducta económica, y la vida emocional –especialmente la de las clases medias– sigue la lógica de las relaciones y el intercambio económico»⁴⁸.

Recurrir al modelo teórico del biocapitalismo permite circunscribir la productividad de las emociones al sistema posfordista, idea que apoya la intuición illouziana según la cual la cultura del capitalismo emocional se desarrolla especialmente desde la segunda mitad del siglo xx. Más concretamente, y de acuerdo con los teóricos del biocapitalismo, este fenómeno habría empezado a adquirir relevancia a partir de los años setenta del siglo pasado, momento en el que el fordismo como sistema de organización de la producción y de la sociedad comienza a dar muestras de agotamiento. Y es que la inclusión de las emociones en los circuitos de producción del valor supone la inversión, en muchos aspectos, del modelo fordista. Primero, frente a la producción de bienes físicos de forma masiva, solo cabe pensar que la vida emocional pueda convertirse en una pieza esencial de los procesos laborales y de consumo en un contexto en el que la producción y las mercancías se inmaterializan. Segundo, la habilidad para gestionar las emociones a la que Illouz se refiere con la expresión «capital emocional» es el principal lubricante de la cadena de comunicación e interacción que vertebra las nuevas formas de trabajo en

47 Hardt. «Affective labor», p. 90.

48 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 84.

el posfordismo. Tercero, en el biocapitalismo, tales habilidades emocionales son facultades que se adquieren en el ámbito extralaboral y que pueden ser rentabilizadas en los procesos productivos, algo difícil de concebir en el marco laboral de la época fordista. Por último, este carácter intercambiable de las competencias emocionales es una muestra más de la inseparabilidad entre vida y trabajo que tiene lugar en el biocapitalismo y que contrasta con la distribución rígida de los tiempos y espacios sociales vinculada al sistema productivo anterior.

Las teorías del biocapitalismo permiten explicar el fenómeno de la *emocionalización de la conducta económica*, que Illouz define como la incorporación a los espacios laborales de habilidades emocionales que resultan rentabilizables y que, en consecuencia, se convierten en un aspecto esencial de las nuevas relaciones de producción y consumo. Tal proceso remite a la primera acepción del biocapitalismo que se ha presentado en este capítulo, que describe cómo los ámbitos productivos y laborales posfordistas pasan a asimilar cada vez más habilidades de los sujetos, incluidas estas capacidades de gestión emocional. De forma equivalente, la emocionalización de los entornos productivos reenvía igualmente al primer sentido que se ha otorgado aquí a la idea de una «subjetivación de la producción» –que se ha denominado «antropomórfico»–, según el cual en el biocapitalismo la vida deviene la materia prima de los mecanismos de extracción del valor. Como se ha observado, los autores biocapitalistas van incluso más allá al afirmar que en el capitalismo posfordista no solo tiene lugar una integración de dichas habilidades en las formas de trabajo preexistentes, sino que además se asiste al surgimiento de nuevas modalidades laborales que se nutren exclusivamente de ellas, tal y como lo muestran la aparición de las economías de plataformas y la producción incesante de valor a partir de la huella digital de los sujetos.

Si bien la productividad del trabajo afectivo como rasgo paradigmático del biocapitalismo se abordará más adelante, al tratar la emocionalización de la conducta económica tampoco puede dejar de hacerse alusión al proceso paralelo de emocionalización del consumo, que Illouz en este caso sí sitúa en la segunda mitad del siglo xx. La producción de mercancías simbólicas, informacionales y culturales propia de la etapa posfordista tiene su contrapartida en los actos de consumo de todos estos bienes inmateriales, que muchas de las veces, como se ha visto a propósito de los *emodities*, se venden como experiencias. Como ya señalara Illouz, el consumo se transforma en un «acto emocional» desde el momento en el que deja de responder a la satisfacción

instrumental de necesidades concretas y pasa a apelar a deseos inconscientes de los consumidores, guiados por el ideal subjetivo de la «autenticidad». Esta misma interpretación es la que ofrecen los autores del biocapitalismo cuando afirman que en el posfordismo «el acto de consumo ya no es la destrucción de la producción mercantil y su aniquilación, sino que se transforma en un acto performativo»⁴⁹. Así pues, si en el paradigma biocapitalista el consumo experimenta un proceso de emocionalización, ello se debe a que se convierte en una de las formas en las que los sujetos se viven a sí mismos como yoes «auténticos». Como se verá en el próximo capítulo, el *consumo* se confunde con la *producción* (de uno mismo), en tanto que permite al yo insertarse en el entramado de significados y símbolos inmateriales que le confieren su identidad y lo «diferencian» de los demás.

A lo largo de la primera parte se ha analizado cómo Illouz retrotrae los orígenes históricos de la emocionalización de la conducta económica a la incorporación de los psicólogos al mundo empresarial en la década de los años treinta. Ahora bien, ya se dijo que Illouz no muestra la evolución de este proceso de emocionalización más allá de las primeras décadas del siglo xx, que se enmarcan claramente en el paradigma industrial-fordista. Más aún, al referirse al caso de Mayo, no describe de qué manera en el capitalismo contemporáneo tiene lugar la coproducción entre lo económico y lo emocional, sino que se limita a trazar los inicios de la transformación de la cultura emocional en el ámbito laboral, a los que posteriormente no da continuidad. Es más, expone cómo determinadas habilidades emocionales comienzan a ser valoradas en los entornos de trabajo, pero no llega a explicar de forma más general por qué resultan relevantes para el capitalismo entendido como un sistema productivo y de organización social. Todas estas aporías pueden ser resueltas desde las teorías del biocapitalismo, que no solo circunscriben los fenómenos mencionados al contexto del posfordismo, sino que además incardinan la incorporación de lo emocional al sistema productivo en un paradigma en el que la existencia en su totalidad es asumida por los circuitos de generación del valor.

A diferencia de lo que ocurre con su proceso complementario, al referirse a la *racionalización de la vida emocional* Illouz sí centra su objeto de estudio en la época que comienza a partir de la década de 1970, de forma consecuente con la mayoría de las aseveraciones que realiza a propósito del capitalismo emocional. Si se contempla este fenómeno desde la caracterización del bioca-

49 Fumagalli. *Economia politica del comune*, p. 91.

pitalismo llevada a término en este capítulo, cabe entenderlo de acuerdo con la segunda acepción del mismo, por la cual la existencia cotidiana se ve crecientemente subsumida en los procesos de generación del valor. «En este *falso movimiento* –afirma Morini refiriéndose a esta asimilación de la existencia por parte de los circuitos productivos–, los *afectos* (*ad facere*, es decir, «hacer algo por») están integrados en el proceso macroeconómico actual, dentro de una *economía de la interioridad trabajada*»⁵⁰. De este modo, no se trataría únicamente de que las lógicas de la producción biocapitalista invadan y determinen la esfera de la vida emocional –tal es el sentido «antropogenético» del capitalismo contemporáneo, que refrendaría la hipótesis illouziana de la racionalización de la vida emocional–, sino, yendo aún más allá, de que las emociones y las habilidades relacionadas con ellas se transforman en elementos que directamente forman parte de los procesos productivos. En este sentido, las teorías biocapitalistas ofrecerían una explicación a la pregunta acerca del modo en que lo económico y lo emocional se coproducen en el marco del capitalismo posfordista. Si se piensa, de nuevo, en la producción de valor a través de las interacciones que tienen lugar por medio de las redes sociales y el uso de los *smartphones*, a la que aluden repetidas veces estos autores, se observa cómo buena parte de la información que se genera de este modo se corresponde, en realidad, con reacciones emocionales.

No obstante, la expresión «racionalización de la vida emocional», que en la obra de Illouz hace referencia al modo en que en el capitalismo contemporáneo los vínculos en la esfera de la intimidad atraviesan un proceso de *enfriamiento*, adolece del mismo problema principal que se ha diagnosticado en su par complementario, incluso de forma más acusada. Al abordar la racionalización de la vida emocional, Illouz tampoco acaba de poner de manifiesto de qué manera el ámbito de lo económico determina la esfera emocional, toda vez que su argumentación basada en la influencia del feminismo de la segunda ola y la cultura de la terapia no explica el modo en que las lógicas del sistema productivo invaden la vida privada de los sujetos. Más aún, la autora limita sus análisis a las relaciones sexoafectivas, obviando que solamente constituyen una parte de la vida emocional. Por ello, parece razonable concluir que, también en el caso de la racionalización de la vida emocional, la obra illouziana no ofrece realmente un desarrollo de la tesis que anuncia el término «capitalismo emocional», a saber, que en el marco del capitalismo contemporáneo se asiste a una coproducción de los planos económico y afectivo.

50 Morini. «Economía de la interioridad y capital antropomorfo», p. 187.

En este sentido, cuanto se ha indicado hasta ahora a propósito del biocapitalismo también permite ofrecer una respuesta a las lagunas teóricas que presenta esta noción de «racionalidad», más allá de la idea que se apuntó en su momento sobre la inadvertida polisemia que el término posee en la obra illouziana (recuérdense la racionalidad *jurídica*, la *intelectualizadora* y la *económica*). Y es que, desde las premisas del biocapitalismo, cabe plantearse si la «economización» de las emociones que forman parte de la vida cotidiana opera en realidad a través de un proceso de racionalización, tal y como defiende Illouz. La pregunta podría ser entonces la siguiente: en el marco de lo que la autora denomina «capitalismo emocional», ¿la determinación del ámbito emocional por parte del económico tiene lugar a través de la racionalización de la vida emocional? Según lo dicho, no es el caso de las esferas del consumo y el ocio. Así, la contención afectiva no parece ser el rasgo que caracteriza la existencia extralaboral de los sujetos sino, por el contrario, la expresión libre –pretendidamente *natural*– de las emociones que preconiza el ideal contemporáneo de la autenticidad emocional que la propia Illouz describe. Es precisamente esta razón la que explica por qué en el paradigma biocapitalista resulta difícil hablar de una «racionalización» de la vida emocional: si, siguiendo de nuevo a Han, en el fordismo «la *racionalidad* [...] representa el límite de la sociedad disciplinaria»⁵¹, lo propio de las sociedades posfordistas ya no es el control emocional, sino la liberación del deseo⁵². Así pues, como subraya Morini,

[e]l efecto más extraordinario que el [bio]capitalismo cognitivo ha conseguido es, desde mi punto de vista, poner el deseo a producir. En este sentido, hemos intentado describir los aspectos que sirven para encauzar a hombres y mujeres hacia la mercan-

51 Han. *Psicopolítica*, p. 71.

52 A pesar de ello, resulta innegable que en las sociedades contemporáneas pervive, seguramente con mayor vigencia que en ningún otro momento, la racionalización emocional que Illouz atribuye a la cultura terapéutica: junto a los ideales de liberación emocional y las llamadas a «ser uno mismo» cohabita el imperativo de intelectualización y análisis constante de los propios estados emocionales, que se desarrolla a través del consumo de mercancías *psi*, como bien ha sabido diagnosticar la propia Illouz en su trabajo más reciente con el psicólogo Edgar Cabanas (*cf.* Illouz y Cabanas. *Happycracia*. *Op. cit.*). No obstante –ya se ha visto– la autora no consigue vincular las causas del éxito social del que gozan los discursos de la psicología y la psiquiatría con las características del capitalismo contemporáneo. Una posible respuesta a esta cuestión se ofrecerá en el último capítulo, al abordar los cabos sueltos dejados por Illouz frente a los cuales los análisis del biocapitalismo resultan insuficientes.

tilización general de la existencia y del cuerpo. Por otra parte, tal y como veremos más adelante, el deseo humano se manifiesta actualmente a través del consumo. De otra parte, se intentan capturar las energías puestas en la empresa mediante la autorrealización en el trabajo. El trabajo, precario, se vuelve objeto de emprendizaje, de deseo, a descubrir, al que dedicarse por completo.⁵³

Frente a la idea illouziana de una racionalización de la vida emocional, la liberación del deseo tal y como la describen los autores biocapitalistas tiene lugar en el plano de la vida cotidiana fundamentalmente a través del consumo. El carácter performativo de los actos de consumo inserta al sujeto en una cadena de significados que poseen una carga emocional que debe ser constantemente actualizada a través de la satisfacción del deseo. En realidad, Illouz también llega a aplicar esta tesis a las relaciones sexoafectivas cuando afirma que en el capitalismo contemporáneo se desenvuelven en un «régimen de autenticidad»⁵⁴ y que la sexualidad se ha transformado en un «requisito para la autorrealización»⁵⁵. A diferencia de lo que ocurre con la justificación illouziana de los procesos de racionalización en la esfera de la vida íntima –cuya existencia no se pretende poner en duda en ningún momento–, la liberación emocional propia de la existencia cotidiana sí resulta explicable a partir de las lógicas y el funcionamiento del capitalismo contemporáneo.

Este cuestionamiento de la racionalización de las emociones en el marco posfordista también puede aplicarse a los contextos laborales. Como apunta Morini en la cita anterior, la adhesión emocional se ha convertido en uno de los principales mecanismos por medio de los cuales se ejerce el gobierno de los sujetos en los espacios de trabajo. El ideal emocional de la autorrealización a través de la propia actividad laboral se corresponde con el imperativo de rendimiento permanente asociado al capital humano, que representa la productividad sin límites –temporales, espaciales y, en general, de los condicionantes que afectan a los sujetos– demandada por el biocapitalismo. En realidad, el modelo de la contención emocional al que alude Illouz pertenece más bien a la organización fordista del trabajo, que incorporó a los psicólogos con el fin de favorecer la implantación y el buen funcionamiento del sistema taylorista. Como explica José Antonio Zamora, la psicotécnica «[n]o fue un mero complemento de la organización científica del trabajo», sino que su

53 Morini. *Por amor o a la fuerza*, p. 145.

54 Illouz. *Por qué duele el amor*, p. 135.

55 Illouz. *El consumo de la utopía romántica*, p. 376.

«desarrollo contribuyó de manera muy significativa a considerar el psiquismo humano como un factor de racionalización, también de la racionalización del proceso productivo»⁵⁶. En definitiva, fue durante el fordismo cuando verdaderamente tuvo lugar un proceso de disciplinamiento emocional, orientado a mejorar la organización científica de la producción.

Con el tránsito hacia el posfordismo, esta racionalización de las emociones no ha desaparecido, sino que se ha rearticulado y hoy convive con el proceso de liberación emocional que se acaba de describir. Es cierto que el agotamiento del modelo anterior y la implementación de políticas de privatización, desregulación y flexibilización se tradujeron en la aparición de las nuevas formas de gubernamentalidad posdisciplinaria descritas, basadas en la implicación al completo de la subjetividad en los ámbitos laborales. No obstante, esta adhesión al trabajo por la vía del deseo no resulta incompatible con los imperativos de racionalización emocional identificados por Illouz, que aquí se han asociado fundamentalmente al paradigma fordista. Es más, tal y como analiza Barbara Ehrenreich, la implantación exitosa del *coaching* en las empresas a partir de la década de los ochenta es una buena muestra del modo en que, en el capitalismo contemporáneo, las emociones son comprendidas en los entornos de trabajo como unidades discontinuas que es preciso analizar, entender y manejar⁵⁷. Desde entonces, las técnicas de gestión y de racionalización emocional proporcionadas por las disciplinas *psi* han ido aparejadas a los procesos de privatización y desregulación laboral, pues han hecho las veces de «amortiguador» de los malestares originados por la precariedad que han traído consigo las transformaciones posfordistas del trabajo⁵⁸.

56 José A. Zamora. «Subjetivación del trabajo: dominación capitalista y sufrimiento». *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5, 2013, p. 155.

57 Cf. Barbara Ehrenreich. *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*. Madrid: Turner, 2011. Como explica Ehrenreich, en este contexto el aprendizaje del manejo de las emociones comenzó a ser visto por los empleados como la oportunidad de convertirse en «vendedores de sí mismos», en un momento en el que las empresas empezaban a llevar a cabo campañas de *downsizing*, esto es, de eliminación de todos los puestos de trabajo posibles, en la medida en que ya no se pensaba más que en el beneficio de los accionistas.

58 No obstante, en la actualidad, el papel de las disciplinas *psi* en los ámbitos de trabajo no se corresponde estrictamente con el proceso de racionalización al que se refiere Illouz al hablar de la intervención de los psicólogos en las empresas durante las primeras décadas del siglo xx. Esto es evidente en el caso de la hegemonía contemporánea de la psicología positiva, que constituye una culminación de las ideas sobre el yo autopercetible

Finalmente, los procesos de emocionalización de la conducta económica y de racionalización de la vida emocional implican una progresiva indistinción entre el ámbito económico y el emocional que, trasladada a las categorías biocapitalistas, se traduce en la fusión del trabajo y la vida. Ello supone que, a la hora de llevar a cabo la revisión crítica de los planteamientos illouzianos, hasta el momento se haya topado con dificultades para distinguir nítidamente, como hace la autora, entre el plano laboral y la esfera doméstica –o, como ella la denomina de forma más restrictiva aún, el ámbito de la «vida íntima». Como ya se ha anticipado, esta clara articulación de la organización económica y social en pares binarios resulta hasta cierto punto contradictoria con el resultado de los procesos que describe. De nuevo, es palpable la herencia inadvertida de categorías fordistas por parte de la autora –*vida pública/vida privada, racionalización/emocionalización, esfera doméstica/esfera laboral*, etc.–, que en el paradigma posfordista se desdibujan a partir de la unión de contrarios a la que da lugar la subsunción total de la vida en el capital.

que habían madurado desde los años cincuenta en la tradición de la psicología humanista y que entronca con el citado ideal emocional de la «autorrealización». Pues si el modelo de la comunicación articulado por Mayo únicamente pretendía lograr una mejor adaptación emocional de los trabajadores a los entornos laborales mediante la exteriorización de sus vivencias psicológicas, con el tránsito hacia el capitalismo flexibilizado ya no se exige *adecuación* o *conformidad* emocional, sino reciclaje continuo, vale decir, conquista permanente de la mejor versión del sí mismo. Como se ha visto a lo largo de este capítulo, en el biocapitalismo la contención de las emociones se disuelve en la adhesión emocional al propio desempeño laboral y, por ende, en la implicación de la subjetivación al completo en los procesos productivos.

EL FINAL DE LOS DUALISMOS FORDISTAS

En los materiales preparatorios de *El Capital*, Marx acuñó los conceptos de «subsunción formal» y «subsunción real del trabajo en el capital»¹, este último como una visión profética que Negri y Hardt, ya a finales del siglo xx, han creído ver consumarse en el capitalismo posfordista². En contraste con la interpretación negrihardtiana de ambos términos y de su concreción histórica, Morini y Fumagalli no definen el capitalismo contemporáneo desde la categoría de «subsunción real», sino a partir del tránsito de las fases de subsunción formal y real hacia una nueva forma de subsunción en el capital, ya no del trabajo, sino de la vida en su totalidad: la llamada «subsunción total» o «vital»³.

Para estos autores el término «subsunción formal» remite, al igual que para Marx, al capitalismo previo a la Revolución Industrial. En esta fase los procesos laborales preexistentes son subsumidos en el capital, «situándose el patrón/capitalista como dirigente de la producción, a la vez que el mismo capitalista se sirve de esta situación para realizar la apropiación del trabajo ajeno»⁴. Así pues, la subsunción formal se produce a partir de la extensión de la actividad laboral por medio de su salarización, que implica la transformación del artesano en obrero profesional. En esta primera etapa, la apropiación de plusvalor tiene lugar a través de la «plusvalía absoluta», obtenida mediante la ampliación del tiempo de trabajo –que se encuentra con el límite

1 Cf. Karl Marx. *El Capital. Libro I, capítulo VI (inédito). Resultados inmediatos del proceso de producción*. Madrid: Siglo XXI, 1971.

2 Cf. Antonio Negri y Michael Hardt. *El trabajo de Dionisos*. Madrid: Akal, 2003.

3 Negri y Hardt asocian la «subsunción real» a las sociedades posmodernas y securitarias (o «sociedades de control», como las denominan siguiendo a Deleuze), si bien curiosamente parecen atribuir a este concepto un sentido muy similar al que Morini y Fumagalli otorgan a la noción de «subsunción total». Así, según la lectura negrihardtiana, la fase de subsunción real «sería interpretada como subsunción de toda la sociedad en el capital», en la que «la vida en sí y el mundo quedarían subsumidos en el capital sin la existencia de ningún afuera» (Israel Arcos Fuentes. «En torno a la subsunción de la vida y el capital. Dominación, producción y perspectivas críticas sobre el capitalismo presente». *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, 9, 2016, p. 130).

4 *Ib.*, p. 128.

objetivo de la jornada laboral regulada legalmente, que en la primera mitad del siglo XIX comienza a fijarse en diez horas. En definitiva, en la fase de subsunción formal, el obrero pierde su condición de trabajador autónomo y pasa a depender del salario, si bien mantiene relativamente inalteradas sus funciones laborales:

En la *subsunción formal*, el artesano transformado en jornalero asalariado sigue conservando el control, aunque sea parcial, de su capacidad de trabajo (*know-how*). Lo que se le extrae es el valor de uso pero no su saber hacer profesional. Así, el capital se valora *a posteriori*. En la *subsunción real* –que alcanza su máximo nivel con el desarrollo de la organización taylorista del trabajo, llevando al extremo la compartimentación del trabajo y la automatización de la producción– el conocimiento y la capacidad de trabajo son totalmente expropiados por el capital e incorporados al capital constante. De este modo, asistimos al desplazamiento del conocimiento del trabajo vivo al trabajo muerto (de las máquinas). Ahora el capital tiende a *autovalorizarse*.⁵

Como señala aquí Fumagalli, en la fase de subsunción real, que surge a mediados del siglo XIX ante la necesidad de aumentar el plusvalor, el trabajo en la fábrica reemplaza a la manufactura. El antiguo conocimiento del artesano es incorporado a la maquinaria, a través de la cual ahora el obrero asalariado realiza tareas monótonas que no le requieren poner en práctica su saber experiencial. «Donde antes el capital se apropiaba de los procesos de trabajo ya existentes para extraer plusvalor, en la subsunción real los procesos de trabajo surgen en el mismo seno del capital, gracias a la producción socializada y a los avances tecnológico-científicos»⁶. Así, no se trata ya de que el capital se apropie *formalmente* de los procesos productivos, sino que ahora «los funda *materialmente*»⁷, dado que el desarrollo tecnológico conduce al surgimiento de nuevas actividades productivas. En este modelo, «la extracción de la plusvalía (ahora *relativa*) está así determinada por el aumento de la intensificación de los ritmos, dictada por la velocidad de la máquina»⁸. Esta etapa del capitalismo culmina, según Morini y Fumagalli, en el modelo industrial fordista, basado en una organización dualista de la producción y en la medición del valor a través del tiempo de trabajo inmediato, pues «con la afirmación del sistema-fábrica [...] el tiempo se transforma en la medida del trabajo

5 Fumagalli. *Economía política del comune*, pp. 49-50.

6 Arcos Fuentes. «En torno a la subsunción de la vida y el capital», p. 129

7 *Id.* *Cursiva* mía.

8 Fumagalli. *Economía política del comune*, p. 48. *Cursiva* mía.

y el tiempo de trabajo se convierte en un factor social fundamental»⁹. Así lo expresa Fumagalli:

Sobre la base de este desplazamiento se desarrollan las principales dicotomías que anquilosan el sistema taylorista de producción: en primer lugar, la que existe entre el trabajo manual y el intelectual, así como la que se establece entre el tiempo de trabajo y el tiempo de no trabajo. De estos dualismos se desprenden otros, como el existente entre producción y reproducción/consumo o entre trabajo productivo e improductivo (que socialmente adopta la forma de una división de género). Esta separación subyace al proceso de acumulación taylorista hasta el punto de irradiarse también a la estructura social de forma disciplinaria y, de hecho, rígida. La división del trabajo resultante sustenta la división social y las modalidades de los procesos educativos.¹⁰

La producción fordista y la subsunción real representan el punto culminante del paradigma de la acumulación material (algo que refleja excepcionalmente la nítida distinción que demarca el trabajo manual del intelectual). A partir de la crisis del sistema taylorista-fordista, el tránsito hacia un modelo en el que la producción se desmaterializa crecientemente implica, en consecuencia, la puesta en cuestionamiento de la fase de subsunción real tal y como Marx la describió. Y, además, conlleva el agotamiento de la organización del trabajo y de la sociedad sobre la base de estas dicotomías mutuamente excluyentes, que distribuyen rígidamente los tiempos y espacios de trabajo y que, de acuerdo con Fumagalli, constituyen la máxima expresión del régimen disciplinario de poder descrito por Foucault. Como se ha anticipado, el resultado es lo que Morini y Fumagalli denominan «subsunción total», que, a diferencia de las etapas precedentes, no es una fase más en la asimilación del trabajo por parte de la producción en el capitalismo. Más bien al contrario, la subsunción total de la vida –en palabras de Negri, la «subsunción de toda la sociedad en el capital»¹¹– «debe ser entendid[a] como una orientación relativa no solo a las dimensiones cultural y económica de la sociedad sino al bios social al completo»¹².

9 *Ib.*, p. 49.

10 *Ib.*, p. 50.

11 Antonio Negri. «Biocapitalismo y constitución política del presente». En Antonio Negri, Michael Hardt y Sandro Mezzadra. *Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales*. Quito: FLACSO, 2013, p. 22.

12 Morini. *Por amor o a la fuerza*, p. 28. Sobre el concepto de subsunción total, también cf. «New form of exploitation in bio-cognitive capitalism: towards life subsumption». En Andrea Fumagalli *et al.* (eds.). *Cognitive capitalism, welfare and labour. The*

En concreto, Morini y Fumagalli no solo plantean la fase de subsunción total como una superación de las dos precedentes, sino más bien como su síntesis: «*subsunción real y subsunción formal* son las dos caras de la misma moneda y se retroalimentan» para «conjuntamente dar lugar a una nueva forma de subsunción que podríamos llamar *subsunción vital*»¹³. Por un lado, el biocapitalismo implica un proceso de subsunción formal en la medida en que la prestación laboral se basa en facultades que el trabajador posee por experiencias previas e independientes al desempeño de su labor. Se trata, por tanto, de una nueva fase de «acumulación originaria», que hace extensiva la producción del valor a actividades que en el paradigma taylorista-fordista eran consideradas improductivas. Como apunta Fumagalli, «la subsunción formal, en el biocapitalismo, tiene así el efecto de ampliar la base de la acumulación al poner en funcionamiento las actividades de formación, cuidado, reproducción, consumo, relaciones sociales y tiempo libre»¹⁴. Por otro lado, la subsunción real afecta a la intensificación de los procesos productivos y, lo más importante, a la aparición de nuevas formas laborales gracias al desarrollo científico-técnico, a saber, el biotrabajo en todas sus variantes. De este modo, «las tecnologías estáticas que aumentan la productividad y la intensidad de la mano de obra aprovechando las economías de escala están siendo sustituidas por tecnologías dinámicas»¹⁵, que combinan de forma simultánea actividades lingüísticas, afectivas, cognitivas y relacionales.

Parece claro que la subsunción total de la vida «pone de manifiesto algunos de los aspectos que están a la base de la crisis del capitalismo industrial», que es, a su vez, una «crisis del modelo de división técnica y social generada por la primera Revolución Industrial y llevada a sus últimas consecuencias por el taylorismo»¹⁶. El resultado principal, y el más visible, de este colapso es el final del sistema de pares binarios que estructuraban la organización del trabajo taylorista-fordista y ahora se diluyen reconfigurando el orden social. Más precisamente, la apropiación total de la vida bajo la producción se traduce, de acuerdo con Fumagalli, en

commonfare hypothesis. Londres: Routledge, 2019, pp. 77-93. Disponible en: <https://bit.ly/3tosadh>

13 Fumagalli. *Economia politica del comune*, p. 59.

14 Fumagalli. *La vie mise au travail*, p. 55.

15 Fumagalli. *Economia politica del comune*, p. 58.

16 *Ib.*, p. 59.

la pérdida de importancia de la serie de parejas antitéticas sobre las que se basaba la estructura productiva y social del fordismo: manual/intelectual, asalariado/autónomo, tiempo de vida/tiempo de trabajo, producción/reproducción, etc. En el desarrollo del paradigma cognitivo y en la tendencial centralidad del trabajo cognitivo, también la distinción entre el *individuo-civis*, con sus tiempos de vida, y el *individuo-trabajador*, con sus tiempos de trabajo, tiende a volverse superflua. Esta distinción alude a esa otra más amplia entre actividades de producción y actividades de reproducción; en la que con la primera expresión se entiende la actividad que produce directamente excedente, mientras que con la segunda se entiende la actividad que permite ser productiva a la primera.¹⁷

Todas estas dicotomías, junto a las que se han mencionado más arriba, pueden reconducirse a tres pares binarios fundamentales, que en las próximas páginas permitirán retomar el hilo del análisis de los rasgos con los que aquí se está definiendo el biocapitalismo: primero, *tiempo (y espacio) de trabajo/tiempo (y espacio) de vida*, cuya borradura vuelve difícil distinguir las actividades que son consideradas trabajo de aquellas que no lo son; segundo, *individuo/trabajador*, cuyo desdibujamiento remite al proceso de subjetivación de la producción que constituye el núcleo del biocapitalismo; y, por último, *producción/reproducción*, cuya erosión se sigue inmediatamente de la anterior y permite ofrecer una lectura feminista del biocapitalismo, que conecta con el problema de la posición que ocupan las mujeres en un paradigma en el que el trabajo asalariado se asemeja cada vez más al que han desempeñado históricamente de forma forzosa.

De acuerdo con Morini y Fumagalli, la producción basada en estas parejas de conceptos es reemplazada por la explotación de las diferencias existentes entre los individuos o, como ambos las denominan, las «diferencias *tout court*»¹⁸. De esta forma, «asistimos a la asimilación, dentro del proceso productivo, de componentes emocionales y experienciales únicos que marcan la *diferencia* entre los individuos en tanto bagaje imprescindible de las singularidades»¹⁹. Estas diferencias, por tanto, no se definen a partir de lo que se podría llamar «universales antropológicos» (como el género o la «raza»), sino que remiten al bagaje experiencial individual de cada sujeto, a «la *irreductible singularidad de la trayectoria de trabajo y no trabajo (vida)*

17 Fumagalli. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 210.

18 Andrea Fumagalli y Cristina Morini, «Cognitive bio-capitalism, social (re)production and the precarity trap: why not basic income?». *Knowledge Cultures*, 1 (4), 2013, p. 110.

19 Morini. *Por amor o a la fuerza*, p. 65.

de cada uno de nosotros»²⁰, cuya puesta a cooperar tiene como resultado la producción de *general intellect* y, más precisamente, de lo que aquí se ha llamado «lo común». Es en este sentido en el que el biocapitalismo promociona, con el fin de luego explotarla, la individualidad de los sujetos. Junto a esta noción de «diferencia», la idea de «precariedad» también sustituye hoy a la centralidad de las dicotomías fordistas en los procesos productivos:

Diferencia y precariedad son conceptos que presentan diferentes gradaciones, completamente exteriores a las rígidas dicotomías del pasado fordista. Todas las dicotomías a las que forzosamente nos ha acostumbrado el paradigma fordista atraviesan grandes dificultades, como ya se ha evidenciado desde muchos lugares, pero tal cuestión no ha sido todavía tomada suficientemente en consideración. Se debe afirmar nuevamente que el enfoque dicotómico está en la base de la construcción y de la consolidación de la modernidad, de sus jerarquías y de sus fundamentalismos. [...] Hoy, cuando «la modernidad empieza a entenderse a sí misma», las esferas dicotómicas y los sistemas de orden que comportan son puestos a prueba, deconstruidos, constreñidos a justificarse. Hoy nos parece más adecuada que nunca la categoría de mezcolanza, esto es, nuestros torpes intentos de encontrarnos.²¹

Y es que, para estos autores, la precariedad es una condición estructural del paradigma biocapitalista. Morini habla de «precariedad ontológica»²², en tanto que no solo se trata de una categoría que puede predicarse hoy de la mayor parte de *ámbitos laborales*, sino que además es la condición de posibilidad sobre la que se asientan cada vez más áreas de la vida humana: desde la vida emocional hasta las posibilidades materiales de la existencia, pasando por el establecimiento de las relaciones personales. Como ella misma apunta, «[d]iferencia y precariedad parecen dibujar un sujeto que excede la norma y su prescripción, un sujeto sin identidades preestablecidas, en constante cambio, siempre otro (diferente) de sí mismo»²³. Esto permite observar la pérdida del sentido antagónico de la *diferencia* –por la que en el fordismo cada elemento del par constituía un «afuera» del otro– en favor de la productividad positiva y multiplicadora que generan las *diferencias* –del sujeto con los otros y consigo mismo–, las cuales se erigen hoy en el principal motor de la acumulación.

Antes de profundizar en las tres dicotomías mencionadas, a cuya descomposición se asiste en el biocapitalismo, conviene apuntar la segunda gran con-

20 *Id.*

21 *Ib.*, pp. 41-42.

22 *Ib.*, p. 25.

23 *Ib.*, p. 43.

secuencia de la subsunción total de la vida en el capital: la entrada en crisis de la mensurabilidad del valor del trabajo. Como señala Fumagalli, «desde el momento mismo en el que la producción tiende a ser cada vez más inmaterial y a requerir el uso de las facultades vitales de los individuos, cualquier unidad de medida física pierde toda validez»²⁴. Los procesos productivos se vuelven difíciles de cuantificar al desaparecer la unidad de medida ligada a la producción material: el tiempo de trabajo socialmente necesario. A ello se añade, como recuerda Marazzi, que el trabajo posfordista se caracteriza por una excedencia de sentido «que escapa a cualquier reducción a una unidad llamada a medir cantidades de trabajo cualitativamente no homogéneas entre sí»²⁵. El problema de la crisis de la mensurabilidad del valor plantea, ante todo, la dificultad de remunerar el biotrabajo en un paradigma en el que la unidad de medida de la prestación laboral pasa a ser el «arco entero de la vida», es decir, el tiempo total de la existencia de los sujetos²⁶. Esta es una manifestación evidente de la disolución de la división entre el tiempo dedicado al trabajo y el tiempo de vida que tiene lugar en el biocapitalismo.

Tiempo (y espacio) de trabajo/tiempo (y espacio) de vida

En lo que se refiere al *tiempo*, lo característico del biocapitalismo es la ex-

24 Fumagalli. *Economía política del comune*, p. 106.

25 Marazzi. *El sitio de los calcetines*, p. 55.

26 Fumagalli. *Economía política del comune*, p. 118. La solución que ofrecen Morini y Fumagalli al problema de la medida y la remuneración del trabajo en el biocapitalismo es una renta básica universal, entendida como un derecho humano inalienable e incondicional. Lejos de tratarse de una medida de justicia económica redistributiva, la renta básica constituye, para los autores, «la remuneración de una actividad laboral desarrollada ya previamente» (Fumagalli. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 296), es decir, la retribución por una existencia enteramente productiva, equivalente al salario en la época fordista. Merece la pena anotar que esta argumentación ha sido criticada por André Gorz, para quien la justificación de un ingreso vital de estas características contradice la idea de incondicionalidad que se predica de él, al quedar su concesión teóricamente supeditada a la condición de productividad generalizada de la vida en el biocapitalismo. Para Gorz, la legitimación de la renta básica debe ser desvinculada de la producción de capital y, por el contrario, ha de basarse en que los sujetos puedan «desarrollar actividades independientes en las que el valor social y/o cultural no pueda ser medido por su rentabilidad ni depender de ella» (Gorz. *L'immatriel*, p. 29). Sobre la defensa que lleva a cabo Fumagalli de la renta básica, también cf. «Bioeconomics, labour flexibility and cognitive work. Why not basic income?». En Guy Standing (ed.). *Promoting income security as a right: Europe and North America*. Londres: Anthem, 2005, pp. 337-350.

tensión de la jornada laboral, que deja de ser equivalente al horario de trabajo formalmente reconocido. Dicho de otro modo, en un contexto en el que vida y trabajo se vuelven cada vez más indistinguibles, se cuestiona que el tiempo de trabajo sea el principal y único productivo. El crecimiento cuantitativo del trabajo autónomo, el teletrabajo y el uso de las tecnologías de la información y de la comunicación suponen que los trabajadores estén permanentemente localizables, aun en sus momentos de ocio o durante su periodo de vacaciones (como expresa elocuentemente el neologismo «trabacaciones»). Como indica Fumagalli, «[l]a consecuencia es que el tiempo de trabajo y el tiempo de vida se superponen, con neto predominio del primero sobre el segundo, y que el tiempo de trabajo se alarga sin posibilidad de medida del horario»²⁷. El resultado, por ende, es la absolutización del tiempo de trabajo, que se traduce en el final de la alternancia de los tiempos sociales:

El trabajo se presenta como la expansión total de la actividad humana. Fuera de esta insidiosa complejidad, *sentimos* que no tenemos tiempo, advertimos que el tiempo disponible se ha acabado. No se trata ya del retraso burgués que inquieta al conejo blanco psicodélico, señalado por un reloj social. La fábrica tenía relojes, el domingo sus ritos, existía el tiempo del vacío, el aburrimiento, las fiestas, la imposibilidad de cruzarse con alguien. Ahora ya no hay fronteras inviolables entre un tiempo certificado por la producción y los días *libres*. Se inaugura una nueva relación con el tiempo, con la naturaleza, con el cuerpo de una no clase (los precarios) que no tiene pasado y de la que cuesta vislumbrar su futuro. [...] Por otro lado, la condición de trabajador implica tener relaciones a través del email o de las redes sociales, con todo lo que conllevan (ansia, estrés, saturación mental); en pocas palabras: se impone el imperativo de una presencia permanente.²⁸

Esta absolutización del tiempo de trabajo también se hace patente a través de la «mercantilización constante y el productivismo imperante del tiempo de ocio, considerado formalmente como tiempo no laboral y, por tanto, no remunerado»²⁹. Y es que el tiempo libre no solo es invadido por dispositivos que extraen valor de la vida cotidiana –entre los que destaca el fenómeno del *data mining*–, sino que además es atravesado por imperativos que incitan al aprovechamiento, la rentabilización y la buena gestión del tiempo. Estos, además de orientar el ocio hacia el consumo –un rasgo propio ya de la época fordista–, instalan de forma omnipresente en la vida cotidiana las lógicas productivistas

27 Fumagalli. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 205.

28 Morini. *Por amor o a la fuerza*, p. 160.

29 Fumagalli. *Economía política del comune*, p. 91.

que rigen los ámbitos de trabajo. Así, el par *tiempo de trabajo/tiempo de vida* está estrechamente ligado a otro, a saber, al dualismo *trabajo productivo/im-productivo*, toda vez que el ocio acaba de perder por completo su significado etimológico. Como afirma Fumagalli, «cada vez más, el tiempo libre, el juego y el *otium* (en su sentido latino) convergen hacia formas de trabajo»³⁰.

Del mismo modo, la exigencia de «presencia permanente» de la que se hace eco Morini más arriba, como expresión de cuanto sucede en el plano del tiempo, encuentra su reflejo a nivel del *espacio*. Y es que en el biocapitalismo con frecuencia es el propio trabajador quien decide el lugar de trabajo. Pues, como explica Fumagalli, «buena parte de la actividad laboral, en la medida en que está constituida por actividades relacional-lingüísticas, ya no puede ser reconducida a un espacio físico definido (fábrica, oficina, etc.), al menos en casos donde estas actividades sean preponderantes (actividades terciarias en primer lugar), dirigiéndose antes bien a múltiples lugares»³¹. De nuevo, son las tecnologías de la información y la comunicación las que facilitan el carácter nómada del biotrabajo, que se manifiesta en la constitución de espacios como los *coworking*, cuyos usuarios solo suelen tener en común el hecho de no disponer de otro espacio físico desde el que trabajar. La propia vivienda es, empero, el principal lugar hacia el que se desplaza el teletrabajo, como se ha hecho patente a raíz de la pandemia de la COVID-19. Asimismo, esta supresión de fronteras entre el hogar y el trabajo también se produce en el sentido contrario, desde el momento en el que los espacios laborales asumen cada vez más la apariencia y funciones propias de los espacios domésticos (con ambientes específicamente destinados a practicar deporte, relajarse, el cuidado de los hijos, comer, socializar, etc.).

Individuo/trabajador

Esta segunda dicotomía reenvía a otra de las identificadas por Fumagalli: «individuo *civis*/individuo trabajador»³². Como se ha visto al hablar de la subjetivación de los procesos económicos, en el biocapitalismo pierde sentido la distinción entre el sujeto en su existencia extralaboral y el sujeto trabaja-

30 Andrea Fumagalli. «The concept of subsumption of labour to capital. Towards the life subsumption in bio-cognitive capitalism». En Eran Fisher y Christian Fuchs (eds.). *Reconsidering value and labour in the digital age*. Londres: Palgrave Macmillan, 2015, p. 226.

31 Fumagalli. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 128.

32 *Ib.*, p. 210.

dor. Del mismo modo, también lo hace la separación entre individuo y trabajo, ya no solo por la consideración de aquel como «materia prima» de este, sino también por la transformación de la subjetividad en un resultado más de la producción. Esto se entiende mejor al pensar en otro de los dualismos que se desvanecen con la crisis del fordismo, a saber, la demarcación *producción/consumo*, cuya fusión se manifiesta de forma paradigmática en el surgimiento del «prosumidor»³³. Y es que, al consumir, el sujeto no solo produce valor –a través de la emisión constante de datos sobre sí mismo–, sino también su propia subjetividad mediante la adquisición de bienes (de mercancías en el sentido más tradicional, pero también de productos intangibles como los estilos de vida). Dicho brevemente, «el acto de consumo es, a la vez, una participación en la opinión pública y un acto de comunicación y de *marketing* de uno mismo»³⁴. Pues el consumo se convierte en un acto performativo, cuando

la transformación de la vida en una marca, bajo la forma de la mercantilización total del ser humano, induce al individuo a convertirse en una singularidad única, con deseos y necesidades que están subjetivamente orientados a «parecer» más que a «ser». El imaginario de la apariencia y de las formas se convierte en un instrumento de identificación conformista heterodirigido y controlado. El rápido crecimiento de las redes sociales, con todas sus ambivalencias y su riqueza potencial, es la mayor prueba de ello.³⁵

Este tratamiento del sí mismo como «marca personal» remite a la figura del capital humano. Como han argumentado autores contemporáneos como Michel Feher, el capital humano, en tanto que sujeto-tipo por antonomasia

33 Precisamente, es esta figura del «prosumidor» la que sustituye crecientemente a la noción de «ciudadano». Una exploración pormenorizada de los diferentes ámbitos sociales en los que se produce la fusión entre producción y consumo a la que alude se puede encontrar en el texto de Marie-Anne Dujarier *Le travail du consommateur. De McDo à eBay: comment nous coproduisons ce que nous achetons* (2008). En concreto, la autora se centra en el fenómeno contemporáneo de la participación de los clientes en el proceso productivo, a través de ejemplos como el autoservicio en las cadenas de comida rápida, el sistema de autocobro en los supermercados, la desresponsabilización del transporte y montaje de los muebles por parte de un número de empresas cada vez mayor o la realización de gestiones a través de la banca *online* por parte de los consumidores. Todos estos casos particulares muestran cómo el consumo está dejando de ser un proceso unidireccional para pasar a involucrar de forma indispensable la acción de los sujetos.

34 Fumagalli y Morini, «Cognitive bio-capitalism, social (re)production and the precarity trap», p. 110.

35 Fumagalli. *Economia politica del comune*, p. 64.

del capitalismo posfordista, orienta el conjunto de sus acciones hacia el incremento de su valor personal o, como mínimo, intentando evitar su depreciación³⁶. El capital humano es, en definitiva, el resultado de la asimilación de otra pareja, *capital fijo/capital variable*, esto es, de los medios de producción y de la fuerza de trabajo. En palabras de Marazzi, «las funciones típicas del capital constante (en este caso es más correcto decir «capital fijo»), también desde el punto de vista de la cooperación y la valorización, se trasladan al cuerpo de la fuerza de trabajo, que se convierte en uno con el aparato productivo»³⁷. En definitiva, tanto desde el punto de vista del consumo como desde la perspectiva de la producción, trabajo y trabajador constituyen dos caras de una misma moneda: el capital humano.

Producción/reproducción

La desaparición de esta última dicotomía se deriva inmediatamente del proceso de subjetivación de la producción al que se acaba de aludir. Mientras que más arriba se ha analizado cómo el biocapitalismo supone una apropiación de la reproducción de la vida por parte de los circuitos de producción del valor, ahora es preciso referirse a este término en un sentido más restringido. Y es que, si hasta el momento se ha manejado una concepción del trabajo reproductivo equivalente a la puesta a producir de facultades y actividades que en el fordismo permanecían al margen del mercado, es necesario entenderlo también, de manera específica, como el conjunto de acciones orientadas al «sostenimiento de la vida»³⁸ que las mujeres han desempeñado tradicionalmente de acuerdo con la división sexual del trabajo propia del capitalismo, y muy especialmente del fordismo³⁹. Así, la crisis de la delimitación entre las

36 Cf. Michel Feher. «Self-appreciation; or, the aspirations of human capital». *Public Culture*, 21(1), 2009, pp. 21-41. En esta misma línea, Wendy Brown se refiere a este sujeto-tipo contemporáneo en términos de «*homo oeconomicus* entendido como “capital humano financiarizado”» (cf. *El pueblo sin atributos*, p. 40), el cual vive entregado, en todas las esferas de su existencia, a la permanente maximización de sus competencias vitales a través de prácticas de inversión en sí mismo.

37 Marazzi. «Il corpo del valore: bioeconomia e finanziarizzazione della vita», pp. 137-138.

38 Esta es una expresión tomada de la economía feminista. Cf. Pérez Orozco. *Subversión feminista de la economía*, *passim*.

39 Cf. Nancy Fraser. «Las contradicciones del capital y los cuidados». *New Left Review*, 100, 2016, pp. 122-125.

esferas de la producción y la reproducción, comprendida según esta última acepción, arrastra consigo a otras parejas como *público/privado* y *masculino/femenino*. Es por esto por lo que Fumagalli y Morini catalogan este fenómeno como un «devenir mujer del trabajo»:

El «devenir mujer del trabajo» ha señalado la mutación de la relación entre producción y reproducción, y al mismo tiempo viene marcado por este cambio. En la producción, las facultades afectivas, relacionales y comunicativas de las mujeres, patrimonio secular propio desplegado en el seno de la familia, se han convertido en las nuevas variables definitorias de la prestación laboral en el capitalismo cognitivo. Del mismo modo, las actividades de cuidado y el trabajo servil y de apoyo, tanto en la industria como en la agricultura, que habían sido desarrollados siempre por las mujeres de manera más o menos remunerada, son hoy el símbolo de una nueva división del trabajo femenino.⁴⁰

Lo que esto significa es que, en el biocapitalismo, las facultades y características asociadas al trabajo reproductivo –desarrollado históricamente por las mujeres sin recibir ninguna remuneración a cambio–, por un lado, se transforman en productivas, al tiempo que, por otro, se convierten en formas paradigmáticas del biotrabajo en general. Sobre esto baste por ahora señalar que la afectividad, la disposición a la escucha, el cuidado de las redes sociales o el interés por la cooperación –atributos tradicionalmente asociados a las funciones de las que se ha responsabilizado a las mujeres en la división sexual del trabajo– son algunos de los rasgos de los que se nutre el proceso biocapitalista de la acumulación del valor. De igual modo, como sentencia Morini, «[e]l trabajo doméstico, el trabajo de reproducción no pagado de las mujeres se convierte en un interesante prototipo de esta fase del capitalismo»⁴¹: ya no solo el *contenido* del trabajo reproductivo se transforma en paradigma del nuevo biotrabajo, sino que también lo hacen las *condiciones formales* en las que se desarrolla –la precariedad, la inestabilidad, la temporalidad, la dificultad para ser reconocido como trabajo y, por ende, para ser remunerado, etc.

*

En su teorización del capitalismo emocional Illouz no distingue en ningún momento entre el capitalismo fordista y el posfordista y, en su lugar, se refiere a los cambios que acontecen a partir de la década de los setenta con

40 Fumagalli. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 222.

41 Morini. *Por amor o a la fuerza*, p. 140.

la categoría de «modernidad tardía», que no atiende a las transformaciones del sistema productivo que se encuentran detrás de los fenómenos que describe. Es más, ahondando en esta confusión, enmarca la emocionalización de la conducta económica en la etapa fordista y la racionalización de la vida emocional en la fase posfordista, sin percatarse de la falta de simetría que con ello atribuye a dos procesos que, en teoría, son complementarios y coetáneos. Más aún, a la hora de caracterizar el capitalismo emocional, recurre a autores como Weber o Durkheim, obviando que sus reflexiones forman parte de un paradigma productivo que nada tiene que ver con el capitalismo de la segunda mitad del siglo xx y, más concretamente, con el marco temporal al que alude con la etiqueta «modernidad tardía». Como ha criticado también Han, con tal «enumeración de referencias a diversas teorías sociológicas sobre la emoción [Illouz] no explica en absoluto la coyuntura *presente* de la emoción»⁴².

Esta falta de atención al sistema productivo subyacente a los fenómenos que analiza se hace igualmente patente en su adhesión a la visión dicotómica de la organización socioeconómica que, como se ha recogido en este capítulo, los autores del biocapitalismo enmarcan en la fase de *subsunción real* del capitalismo, que culmina en el fordismo. En efecto, como ya se ha adelantado, Illouz emplea una serie de dualismos conceptuales cuyo uso, en principio, resulta contradictorio con las implicaciones de la hipótesis del capitalismo emocional⁴³. Analizadas desde las teorías del biocapitalismo, la emocionalización de la conducta económica y la supuesta racionalización de la vida emocional convergen hacia una progresiva indistinción entre lo económico y lo emocional que forma parte del fenómeno de la subsunción total de la vida en el capital. Así, estos dos procesos que conforman el capitalismo emocional son en realidad uno solo: la coproducción de lo económico y emocional, que opera en dos direcciones distintas. De este modo, tanto en el ámbito de lo que Illouz denomina «esfera doméstica» como en lo que reconoce como «espacios laborales» tiene lugar un mismo fenómeno: la vida emocional se ve imbuida de las lógicas productivas y la producción tiene lugar a partir de las emociones y las habilidades relacionadas con su manejo.

42 Han. *Psicopolítica*, p. 71.

43 El problema no reside en el uso histórico que Illouz hace de todos estos dualismos, sino en su empleo acrítico con valor de actualidad, tanto cuando se refiere con ellos a fenómenos que tienen lugar en el presente, como cuando los utiliza sin mostrar las consecuencias que se derivan inmediatamente de los procesos que describen y que, como se recoge en este capítulo, tienen que ver con la borradura de las dicotomías fordistas que lleva aparejada la fase de subsunción total de la vida en el capital.

Más aún, esta labilidad de fronteras entre la emocionalización de la conducta económica y la racionalización de la vida emocional se ve respaldada por el hecho de que en el capitalismo contemporáneo la producción no se restringe a los *espacios* (y *tiempos*) formalmente reconocidos como laborales. En este sentido, *a fortiori*, la perspectiva de los autores biocapitalistas implicaría que en el capitalismo emocional las emociones no solo se ven alteradas por las lógicas de la producción –tal es la idea que recoge la hipótesis illouziana de la racionalización de la vida emocional–, sino que además se transforman directamente en elementos capaces de generar valor. Este hecho vuelve de todo punto inoperante la distinción que Illouz establece entre un espacio propiamente doméstico y uno dedicado exclusivamente al trabajo. Así, ya no se trata únicamente de que ambos planos estén conectados por una misma lógica de comportamiento emocional –el «estilo emocional terapéutico»–, sino de que la propia existencia de dos esferas espaciales delimitadas en las que se distribuye el tiempo de vida resulta ya por sí sola problemática.

Illouz tampoco parece prestar atención a la disolución de la segunda de las dicotomías fordistas fundamentales que se ha descrito en este capítulo: la distinción *individuo/trabajador*. Esta conclusión se sigue inmediatamente de lo que se acaba de indicar: si la autora establece una distinción clara entre los espacios en los que tiene lugar la producción y aquellos en los que no, entonces necesariamente ha de defender de forma implícita que el sujeto como trabajador y el sujeto de la vida doméstica o cotidiana se corresponden con dos identidades más o menos separadas en cada individuo. En este sentido, Illouz no llega a referirse en ningún momento al sujeto del capitalismo emocional en términos de «capital humano», una figura del capitalismo posfordista clave para los autores del biocapitalismo. Por un lado, ello puede deberse a que tampoco alcanza a mostrar por qué el interés por la gestión de las emociones –característico de este sujeto-tipo– es un rasgo definitorio del posfordismo. Por otro, esto se explica en la medida en que no llega a vislumbrar que una de las principales consecuencias del capitalismo emocional es la progresiva indistinción entre el sujeto y el producto de su trabajo. En relación con esto último, si bien Illouz arguye que en el capitalismo emocional el consumo está relacionado con la *producción* del sujeto como un yo auténtico –aunque no lo exprese en estos términos–, tampoco logra profundizar en las implicaciones de esta idea, que para los teóricos del biocapitalismo desemboca en la aparición del «prosumidor» –aunque el concepto tampoco sea suyo.

Finalmente, la autora tampoco se preocupa por la disolución del par *pro-*

ducción/reproducción, puesto que sus reflexiones en torno al capitalismo emocional prescinden de estos términos, así como de otros vinculados al análisis económico de la organización de la producción. No obstante, no se puede dejar de poner de manifiesto que, al igual que los teóricos del biocapitalismo, sí describe el proceso de *feminización* del trabajo vinculado al capitalismo emocional, al referirse a la emocionalización de los espacios productivos que tiene lugar con la incorporación de los psicólogos a las empresas (eso sí, de nuevo, en el marco del paradigma fordista). Es más, Illouz explica que este fenómeno lleva aparejada una disolución de las diferencias entre los géneros, especialmente en el plano emocional, como reflejan sus reflexiones en torno a la androginia emocional y el Hombre Nuevo. Con todo, parece claro que el concepto de «feminización» que se desprende de la obra illouziana y el de los autores biocapitalistas albergan grandes diferencias. Pues este último no se refiere únicamente a la incorporación de habilidades y lógicas asociadas a las mujeres en los ámbitos de trabajo, sino más precisamente, como se verá en los próximos capítulos, al hecho de que en el biocapitalismo estas cualidades feminizadas se transforman en productivas y el trabajo de las mujeres se convierte en paradigma del trabajo en general.

EL «TRABAJO EMOCIONAL», PARADIGMA DEL BIOCAPITALISMO

Los autores del biocapitalismo prestan especial atención al «trabajo afectivo» o, como lo denominan indistintamente, «trabajo emocional», que interpretan como la forma más representativa del nuevo biotrabajo. «Definimos el trabajo emocional –escriben Morini y Fumagalli– como “el trabajo que involucra los sentimientos de los sujetos, aquel cuyo elemento central es la regulación de las emociones”»¹. A diferencia de Illouz, que vincula la emocionalización del trabajo a la incorporación de habilidades emocionales a las formas laborales fordistas, los teóricos del biocapitalismo la asocian a los procesos de terciarización e inmaterialización de la actividad económica que tienen lugar en el posfordismo. Y es que, si bien es cierto que «las tareas afectivas, emocionales y relacionales están volviéndose cada vez más centrales en todos los sectores del trabajo»², estos autores inscriben el origen del trabajo emocional en un contexto económico en el que surgen o adquieren relevancia modelos laborales relacionados con lo que denominan la «producción de bienestar». Profesores, publicistas, *coaches*, trabajadores de centros de atención telefónica o sanitarios formarían parte de estas profesiones que para los teóricos del biocapitalismo componen el «trabajo afectivo»:

Los servicios de salud, por ejemplo, se sustentan principalmente en el trabajo afectivo y de asistencia y la industria del entretenimiento se concentra asimismo en la creación y la manipulación del afecto. Esta es una labor inmaterial porque, aun siendo corporal y afectiva, crea en cada uno de estos productos intangibles un sentimiento de comodidad, de bienestar, de satisfacción, de emoción o pasión. Categorías tales como los «servicios personales» o la «atención personalizada» se emplean a menudo para identificar este tipo de trabajo, pero lo realmente esencial de estas tareas es la creación y manipulación de afecto. Esta producción, este intercambio y esta comunicación afectiva suelen asociarse con el contacto humano, pero tal contacto puede ser real o virtual, como lo es en la industria del entretenimiento.³

Por añadidura, el trabajo afectivo puede entenderse, en un sentido más

1 Morini y Fumagalli. «Life put to work», p. 242.

2 Hardt y Negri. *Imperio*, p. 147.

3 *Ib.*, p. 316.

amplio, como la producción de valor a través de las emociones y de su gestión, también fuera de los entornos formalmente reconocidos como laborales. Recuérdesse cómo Morini enfatiza el hecho de que «los afectos (*ad facere*, es decir, hacer algo por) están integrados en el proceso macroeconómico actual, dentro de una *economía* de la *interioridad trabajada*»⁴. De esta forma, el trabajo afectivo resulta indisociable del biocapitalismo y, por ende, del paradigma de la subsunción total, que aúna características de las fases de subsunción formal y real. Así, no se trataría únicamente de la incorporación de los afectos a los espacios laborales descrita por Illouz, ni de la aparición de formas de trabajo para las que lo afectivo constituye una parte imprescindible, sino también de la transformación de las emociones en elementos a partir de los cuales es posible extraer valor, como sucede con otras facultades de la vida humana, entre ellas las habilidades cognitivas, relacionales o simbólicas. Como deja entrever Morini, «trabajo afectivo» y «biocapitalismo» son, en definitiva, dos conceptos que se entienden necesariamente uno junto a otro:

En el contexto presente es necesario, por este motivo, realizar un esfuerzo para conceptualizar, definir el trabajo de producción de los afectos. Su foco en la productividad del cuerpo y de lo somático es un elemento extremadamente importante en las redes contemporáneas de la producción bioeconómica. Resulta necesario evitar el riesgo de dibujar un cuadro conceptual que tienda a ser demasiado puro, abstracto, casi idealizado. Hay que reconocer en cambio el potencial concreto de explotación de la producción bioeconómica.⁵

En realidad, la idea de que el trabajo basado en las emociones y en la generación de bienestar crea valor en el marco de la economía capitalista procede de cierta corriente feminista que surgió en los años setenta en conexión con el operaísmo. Silvia Federici, Maria Rosa Dalla Costa, Selma James, Alisa del Re, Lucia Chisté, Rossi Landi y Leopoldina Fortunati –por nombrar a algunas de las autoras vinculadas a este feminismo operaísta– fueron las primeras que tematizaron el trabajo reproductivo desempeñado históricamente por las mujeres como una fuente de producción indirecta de valor, revelándolo como la cara oculta de la modernidad capitalista y, ante todo, como la condición de posibilidad del proceso de acumulación del capital. Como apunta Morini, «[d]ebemos al feminismo la comprensión de lo ocurrido y que hoy ocurre todavía más íntimamente: el riesgo de una integración de la vida, con su carga

4 Morini. «Economía de la interioridad y capital antropomorfo», p. 187.

5 Morini. *Por amor o a la fuerza*, p. 186.

de relaciones, sexualidad, órganos, aliento, saber, educación y cuidado, dentro del ciclo de la producción capitalista»⁶. Dicho muy brevemente, la tesis de estas autoras era que el trabajo reproductivo, de naturaleza eminentemente afectiva, no había sido considerado hasta el momento como una fuente de producción de valor, al permanecer al margen de los circuitos económicos formalmente reconocidos⁷.

Pues bien, para los teóricos del biocapitalismo, el trabajo reproductivo y sus elementos afectivos adquieren una importancia fundamental en la producción de valor en el posfordismo. Es en este sentido en el que Morini recuerda que, más que en ningún otro momento de la historia, en la era del biocapitalismo, «[t]al y como explicó Foucault, el poder es capaz de entrar en la raíz de la propia reproducción de la vida»⁸. Si el biocapitalismo supone, ante todo, la conversión de la reproducción de la vida en una actividad productiva, entonces los afectos –como elemento vertebrador de los procesos reproductivos– devienen necesariamente la piedra angular de la producción contemporánea. Tiene lugar así lo que estos autores han denominado, como se ha anticipado, la «feminización de la producción», un proceso por el que las funciones que tradicionalmente han sido asignadas a las mujeres en la organización social y sexual del trabajo son hoy puestas a producir. Aunque en este concepto se profundizará en el próximo capítulo de forma específica, baste por ahora recordar que su principal implicación es lo que Morini ha dado en llamar el ingreso en «la era de la reproducción forzada»⁹, dado que supone la extensión a los varones de los procesos de extracción de valor a través de las actividades que contribuyen a lo que aquí se ha denominado, con las economistas feministas, el «sostenimiento de la vida».

No obstante, como indica Hardt, si bien «los análisis feministas, en particular, llevan mucho tiempo reconociendo el valor social del trabajo de cuidado», «lo que es nuevo, en cambio, es la medida en que este trabajo afectivo inmaterial es ahora directamente productor de capital, así como la me-

6 Morini. «Economía de la interioridad y capital antropomorfo», p. 188.

7 Algunas de las obras en las que se problematizó por primera vez la reproducción de la vida como fuente indirecta de producción del valor son *Potere femminile e sovversione sociale* (1972), de Maria Rosa Dalla Costa; *Wages against housework* (1975), de Silvia Federici; *Oltre il lavoro domestico. Il lavoro delle donne tra produzione e riproduzione* (1979), de Alisa del Re, Lucia Chistè y Edvige Forti; y *L'arcano della riproduzione sociale. Casalinghe, prostitute, operai e capitale* (1981), de Leopoldina Fortunati.

8 Morini. *Por amor o a la fuerza*, pp. 25-26.

9 *Ib.*, pp. 28ss.

dida en que se ha generalizado en amplios sectores de la economía»¹⁰. Es preciso dejar claro que el trabajo afectivo contemporáneo no es identificable, sin resto, con el trabajo reproductivo tal y como fue problematizado por estas feministas marxistas en los setenta. Como recuerda Morini, «[l]a reproducción ya no es solo la premisa, la piedra angular, el fundamento, el principio negado de la acumulación originaria, la parte oculta del salario que contribuye a la creación de plusvalía, sino que ahora es el corazón mismo del proceso de creación de valor»¹¹. Pues, al hablar del carácter productivo de la reproducción, los autores biocapitalistas no se refieren a las tareas que permiten la generación indirecta de capital porque actúan como condición de posibilidad de la actividad laboral asociada a los varones –y que, además, suponen un ahorro inmenso de costes para los Estados que no se hacen cargo de ellas. Por el contrario, como se ha repetido, al tematizar la afectividad en términos de «trabajo», aluden a actividades que directamente forman parte de los procesos productivos, ya sea en el interior o fuera de los espacios laborales al uso:

A través de la[...] fórmula[...] «trabajo emocional» [...] se ha intentado releer la categoría marxista de «trabajo reproductivo», dando cuenta de su transformación en *trabajo de producción doméstica* a través de su pasaje a formas de *trabajo asalariado*. Conviene no olvidar, sin embargo, su característica más destacada, es decir, la relevancia de los contenidos (antiguos) de este trabajo que constituyen *valor* en el capitalismo actual (véase el afecto de un recurso humano). Cada trabajo toma el nombre de su tarea más significativa, eficaz y difícil. Hoy la capacidad de entender e interpretar las necesidades del otro (capacidades relacionales y de escucha activa, aptitud para el *problem solving* o *resolución de problemas*) se ha vuelto una característica explícitamente requerida por el trabajo contemporáneo. El capitalismo pide trabajo emocional –y sopesa su cualidad– demostrando una extraordinaria permeabilidad y una gran elasticidad para la creación de nuevos territorios potenciales de colonización a efectos del beneficio.¹²

De este modo, el trabajo afectivo no debe ser confundido con el trabajo reproductivo que, desde el ámbito del feminismo, ha sido tradicionalmente contrapuesto a la categoría de «trabajo productivo». La vinculación entre estas dos formas de trabajo pasa, como sostiene aquí Morini, por el hecho de que los contenidos de la reproducción son hoy puestos a trabajar bajo la forma del trabajo emocional. Por otro lado, como se sigue de las palabras de la autora, el

10 Hardt. «Affective labor», p. 97.

11 Morini. «Riproduzione sociale». *Quaderni di San Precario. Critica del diritto dell'economia della società*, 4, 2012, p. 49.

12 Morini. *Por amor o a la fuerza*, pp. 183-184.

trabajo afectivo tampoco debe ser interpretado como una versión asalariada del trabajo reproductivo, esto es, lo que aquí denomina «trabajo de producción doméstica», que no es otra cosa que el trabajo de cuidados remunerado (la atención a las personas mayores, dependientes y niños, el cuidado del hogar, etc.), en cuyo desempeño los afectos resultan imprescindibles. La externalización del cuidado a través del mercado y la cobertura de protección social que ofrecen los Estados –que ha supuesto la salarización de las tareas reproductivas que las mujeres han desempeñado históricamente de forma gratuita en el interior de los hogares– constituye una de las modalidades en las que se presenta el trabajo afectivo contemporáneo, pero no puede ser equiparada con su totalidad. Así, si, por un lado, el trabajo afectivo se nutre de los contenidos del trabajo reproductivo, por otro, el trabajo de cuidados remunerado es uno de los casos más representativos del trabajo afectivo en el paradigma biocapitalista, al estar orientado a la producción de bienestar.

Cuanto se ha dicho sobre el trabajo emocional tal y como es conceptualizado por los autores del biocapitalismo permite esclarecer algunas de las lagunas teóricas que acompañan a la teorización illouziana del capitalismo emocional. En este sentido, si Illouz únicamente aborda el fenómeno del trabajo afectivo como un proceso de incorporación de contenidos y habilidades emocionales a los espacios de trabajo en el marco de la economía fordista, para estos teóricos, por el contrario, «en tanto que componente del trabajo inmaterial, el trabajo afectivo ha alcanzado una posición dominante de máximo valor en la economía informacional contemporánea»¹³. Dicho brevemente, por un lado, desde las posiciones biocapitalistas, el trabajo emocional se enmarca en el paradigma posfordista de la producción inmaterializada y terciarizada, que vincula el aumento de estos contenidos afectivos al crecimiento cuantitativo de las formas laborales destinadas a la producción de bienestar. Por otro lado, a diferencia de Illouz, estos autores conciben que en el capitalismo posfordista las emociones pueden producir valor por sí mismas, con independencia de las divisiones fordistas de los espacios y tiempos laborales. Desde este presupuesto cobra sentido completo el concepto «capitalismo emocional» y la hipótesis según la cual en el capitalismo contemporáneo lo económico y lo emocional se producen mutuamente.

Así pues, como apunta Hardt, «aunque el trabajo afectivo nunca se ha situado del todo fuera de la producción capitalista, los procesos de posmodernización económica [...] le han otorgado un papel que no solo es directa-

13 Hardt. «Affective labor», p. 97.

mente productor de capital, sino que ocupa el pináculo de la jerarquía de las formas de trabajo»¹⁴. Una vez delimitado el concepto de «trabajo afectivo» o «emocional» desde la perspectiva del biocapitalismo, resta aclarar por qué constituye la forma laboral representativa por excelencia del actual sistema productivo para sus teóricos. Ello contribuirá a respaldar la tesis illouziana de la centralidad de las emociones en el capitalismo contemporáneo, así como a mostrar el carácter paradigmático que la reproducción de la vida adquiere en el actual sistema económico. A su vez, permitirá contextualizar en el biocapitalismo el proceso de feminización del trabajo, cuyas implicaciones Illouz no acaba de llevar a término al no contemplar las aportaciones que desde una perspectiva feminista se han hecho a la crítica de la economía política.

Como sugieren los autores del biocapitalismo, el trabajo afectivo representa una forma paradigmática –la principal– del biotrabajo contemporáneo. Más aún, su idea es que este carácter arquetípico, por el que el trabajo afectivo define propiamente la prestación laboral posfordista, viene dado por la naturaleza específica de sus contenidos emocionales:

En la medida en que cumple perfectamente con la demanda general de una función que no puede ser solo «mecánica» y medida de acuerdo con un tiempo lineal y a cambio de un salario –necesidades, atenciones, relaciones sociales, bienestar del cuerpo y del espíritu–, el trabajo afectivo, emocional, de cuidado, representa en definitiva, desde nuestro punto de vista, el ejemplo más evidente de cómo en la esfera biopolítica *la vida está destinada a trabajar para la producción y la producción a trabajar para la vida*.¹⁵

El trabajo afectivo constituye un arquetipo de las formas laborales biocapitalistas desde el momento en que no es reconducible al paradigma del trabajo material taylorista-fordista, en el que la producción se encontraba mucho más automatizada y el valor se medía a través del tiempo de trabajo necesario. Es por este motivo por lo que el trabajo emocional representa de forma ejemplar el hecho de que, en el biocapitalismo, la prestación laboral resulta cada vez más difícil de distinguir de la vida cotidiana. Como puntualiza Morini, es la presencia de elementos afectivos lo que dificulta la delimitación de las tareas que forman parte del trabajo de aquellas que no: «el placer y el amor, el lazo con la actividad que se desarrolla a través del uso de facultades cognitivas y relacionales, hacen cada vez más difícil para los individuos sepa-

14 *Ib.*, p. 90.

15 Morini. *Por amor o a la fuerza*, p. 186.

rar la vida y el trabajo»¹⁶. Y es que la implicación de la subjetividad de los trabajadores a través del deseo, el entusiasmo, el sentimiento de pertenencia, la empatía o las habilidades de cuidado se traduce en una creciente incapacidad para distanciarse a nivel psicológico de las tareas que realizan, hasta el punto, como se ha visto, de identificarse con ellas y de concebir que forman parte de sus propios proyectos personales.

La dificultad para separar vida y trabajo en virtud de los elementos afectivos de la prestación laboral saca a relucir la crisis posfordista de la medida del valor. Como afirma Morini, «en el concepto de trabajo afectivo se encuentran todos los elementos que ponen en crisis la teoría del valor-trabajo»¹⁷. Pues en el trabajo emocional se hace especialmente visible la imposibilidad de determinar por medio de unidades objetivas el valor de la producción que caracteriza al trabajo inmaterial y, especialmente, al biotrabajo. Por ejemplo, es evidente que la dedicación e implicación emocional de quien cuida profesionalmente a ancianos no es traducible a elementos cuantificables. Más aún, que «si se mide el valor del trabajo emocional y del trabajo de cuidados, este solo puede darse o configurarse por negación: *el valor se deduce del ahorro público que el recurso a tales figuras permite*»¹⁸. Siguiendo con el caso anterior, la única forma de computar el trabajo de atención a las personas mayores o dependientes sería entonces, según los autores del biocapitalismo, cuantificando el ahorro que supone a la intervención estatal y que canaliza esos recursos hacia otros mercados (como el de las empresas privadas que se dedican a la asistencia a domicilio).

Estas dificultades para medir su valor conllevan que el trabajo emocional, como el biotrabajo en general, sea imposible de remunerar de forma completa. «Desde el momento en que el proceso productivo engloba conocimiento y afecto, deseo y cuerpo, motivaciones y opiniones –apostilla Morini–, resulta evidente, como nunca antes, que no se paga todo aquello que efectivamente se cede, ya sea en el trabajo doméstico ya en cualquier otro trabajo»¹⁹. Es más, no es solo que el biotrabajo resulta complicado de retribuir en virtud de sus contenidos emotivos, sino también que esta circunstancia es utilizada como

16 Morini. «Il lavoro di cura come archetipo del biocapitalismo. Altre ragione per il diritto al reddito». *Associazione Basic Income Network Italia*, 2010, p. 5. Disponible en <https://bit.ly/2ZNBBWU>.

17 Morini. *Por amor o a la fuerza*, p. 193.

18 *Ib.*, p. 194.

19 *Ib.*, p. 212.

una herramienta de justificación de su ausencia total o parcial de remuneración. Dicho brevemente, «es la introducción del elemento afectivo lo que ha permitido al biocapitalismo conducir el trabajo [bio]cognitivo, el trabajo del conocimiento, hacia el camino de la gratuidad tendencial»²⁰. La adhesión por la vía emocional al propio empleo implica una mayor dificultad para percibir e identificar el trabajo como tal y, por ello, sirve para legitimar las condiciones de gratuidad o de escasa remuneración en las que se desempeñan buena parte de las actividades productivas en el capitalismo contemporáneo (prácticas no pagadas, becas que no garantizan los derechos laborales, incumplimiento de las horas que se recogen en los contratos, ausencia directa de contrato, etc.):

Observamos así la pretensión de dar una estructura/naturaleza radicalmente nueva al trabajo; de poner en marcha nuevos mecanismos de implicación que prescindan del valor monetario, al tiempo que se va contrayendo y transformando el propio papel del intercambio primario entre capital y trabajo. La precarización, en tanto no garantiza la continuidad de renta y derechos, necesita forzosamente de entusiasmo, una potente sugestión que puede llevar al sujeto a venderse en un régimen marcado por la gratuidad. Todo esto deja entrever resultados más descorazonadores de los de la época fordista, que atañen a la modificación del trabajo y de su papel/percepción dentro de la existencia humana.²¹

Así pues, la situación de precariedad generalizada que caracteriza al biotrabajo contemporáneo –marcada por el aumento de los horarios laborales, la ausencia de remuneración completa, la invasión de los tiempos y espacios de descanso, etc.– encuentra en los afectos una vía para amortiguar la conflictividad que genera dentro y fuera de los espacios de trabajo. Según este modelo, un empleado que problematiza la inestabilidad, la temporalidad y la precariedad económica definitorias del mercado laboral actual debe ser considerado como un sujeto incapaz de automotivarse, practicar actitudes resilientes o flexibilizar sus expectativas. En palabras de Morini, «[e]l modelo de los cuidados, señalado con engatusamientos y chantajes, se ha convertido en una estrategia de gobierno de la complejidad y de despotenciación de la conflictividad»²². Esta idea coincide con la tesis illouziana que atribuye la incorporación de las habilidades emocionales en los entornos empresariales a un intento de erradicar la fatiga y la apatía que a principios del siglo xx

20 Morini. «Il lavoro di cura come archetipo del biocapitalismo», p. 5.

21 Morini. *Por amor o a la fuerza*, p. 27.

22 *Id.*

acusaban los empleados y que se derivaban de los procesos de burocratización laboral. En el modelo biocapitalista, en cambio, es la precariedad, y no la racionalización de la producción, lo que genera desafección entre los trabajadores. Este sentimiento de desapego se pretende reconvertir en una actitud de «entusiasmo»²³ hacia la propia actividad laboral a través de tecnologías emocionales derivadas del *coaching* empresarial.

En este contexto el trabajo de cuidados remunerado no es solo una modalidad entre otras del trabajo afectivo, sino su forma más paradigmática y, por ende, también la más representativa del biotrabajo. Tal y como observa Fumagalli, «podemos concluir que el trabajo de cuidado[s], aun en su condición extremadamente moderna, abarca todos los parámetros [...] que son propios del paradigma de acumulación del [bio]capitalismo cognitivo»²⁴. Constituido por actividades orientadas a la reproducción de la vida y atravesadas por una importante carga emocional, aúna todos los rasgos que caracterizan al trabajo afectivo y al biotrabajo según Fumagalli: «flexibilidad, autoexplotación, movilidad, relación»²⁵. Retomando el caso de la atención a domicilio de personas mayores, es indudable que se trata de un trabajo que exige una *flexibilidad* elevada; por ejemplo, dado que la mayoría de las empleadas en este sector son migrantes, es frecuente que su permiso de residencia dependa de su situación laboral. La *autoexplotación* o *disponibilidad total* es otra de las particularidades de estas trabajadoras: su actividad laboral no suele tener horarios predeterminados y, en el caso de las internas, supone la fusión total de los tiempos y espacios de trabajo y de vida. En relación con esto, es asimismo una profesión en la que la demanda de *movilidad* es alta, ya no solo porque en ella resultan frecuentes los cambios de trabajo, sino porque a menudo estas trabajadoras deben seguir la vida de las personas a las que atienden, que puede cambiar de localización, por ejemplo, de unas estaciones a otras (por vacaciones, visitas a los hijos, etc.). Finalmente, en el cuidado de ancianos resultan indispensables habilidades *relacionales-afectivas* tales como la empatía, la paciencia, el cariño o la inteligencia emocional. En definitiva, por todo ello parece claro que el trabajo de cuidados no puede realizarse de forma automatizada, ya que involucra la «puesta a trabajar» de la subjetividad al completo. Como señala Morini,

23 Cf. Remedios Zafra. *El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital*. Barcelona: Anagrama, 2017.

24 Fumagalli. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 217.

25 *Ib.*, p. 218.

[e]l trabajo de cuidados se basa en vínculos afectivos y en la jerarquía (la división sexual del trabajo). Es el elemento sentimental, eminentemente humano (vital) –sin olvidar las relaciones de poder y las condiciones culturales y tradicionales– implícito en el trabajo de reproducción lo que constituye la raíz de la producción contemporánea. Dicha condición vuelve comprensible, de forma aún más explícita que en otros ámbitos, la falta de límites en el o la trabajador/a de cuidados, cualidad prototípica de la producción general contemporánea.²⁶

Es bien sabido que este trabajo de cuidados asalariado es desempeñado fundamentalmente por mujeres –en su mayoría, ya se ha dicho, migrantes–, del mismo modo que han sido estas quienes históricamente se han ocupado de las tareas gratuitas de reproducción de la vida. Y es que afirmar que el trabajo de cuidados y el trabajo afectivo representan de modo paradigmático el modelo económico biocapitalista es lo mismo que decir que el trabajo tradicionalmente femenino constituye una muestra arquetípica de las formas actuales de producción. Como indica Morini, «en la era de la masificación de las prácticas, del consumo y del “lenguaje como trabajo”, de [...] la asistencia, el trabajo migrante invisible y la precariedad generalizada, la cuestión histórica del trabajo gratuito –el trabajo no remunerado de las mujeres– adquiere una nueva relevancia y centralidad», hasta el punto de que «[s]e convierte, como se ha dicho, en un modelo general de producción contemporánea»²⁷. Dicho de otro modo, si las actividades orientadas a la reproducción de la vida no solo se tornan productivas sino también formas ejemplares del trabajo en general, entonces es posible referirse al biocapitalismo como un proceso de *feminización* o de *devenir mujer del trabajo*.

En contraposición, en su análisis del capitalismo emocional Illouz no contempla el trabajo de cuidados. Ello es así en la medida en que tampoco desarrolla un concepto amplio de «trabajo afectivo» a la manera en que lo hacen los autores del biocapitalismo, que con él comprenden desde las actividades laborales orientadas a la generación de bienestar hasta la conversión de las emociones en materia prima de la producción. Asimismo, al no indagar en las implicaciones últimas de la feminización del trabajo, Illouz no alcanza a ofrecer una revisión en términos feministas del proceso de emocionalización que atraviesa el capitalismo contemporáneo. Como se tratará de evidenciar en los capítulos sucesivos, esta percepción incompleta de las implicaciones del fenómeno de la coproducción entre lo económico y lo emocional se traduce en

²⁶ Morini. *Por amor o a la fuerza*, p. 142.

²⁷ Morini. «Il lavoro di cura come archetipo del biocapitalismo», pp. 7-8.

una visión ingenua de las alteraciones sobre el eje de la clase que acompañan a los procesos de emocionalización de la producción. Como se verá, presumiblemente, es por este motivo por el que Illouz no es capaz de advertir las condiciones laborales de precariedad generalizada que el biocapitalismo lleva indisociablemente aparejadas.

EL EJE DEL GÉNERO:
ENTRE LA CENTRALIDAD DEL AFECTO Y LA PRECARIZACIÓN DEL TRABAJO

Si las feministas operaístas de los años setenta diagnosticaron la importancia del trabajo desempeñado históricamente por las mujeres en los procesos productivos, los autores biocapitalistas coinciden en que la reproducción no solo es hoy una fuente de producción directa de valor, sino que además se ha convertido en un paradigma del biotrabajo en general. Sara Ongaro se ha referido a estas dos vertientes del fenómeno de la feminización del trabajo con los conceptos de «reproducción productiva» y «producción reproductiva»¹. Y es que, al igual que Illouz, los teóricos del biocapitalismo han diagnosticado que «[e]l trabajo femenino –generador de miserias y fatigas, pero también una formidable cuenca para la producción de valor– es hoy la misma norma del trabajo» o, lo que es igual, que «[l]as mujeres han anticipado sobradamente –sin que ello haya significado una verdadera elección– la mutación del trabajo»². Algunas investigadoras vinculadas al grupo *Multitudes*, como las propias Cristina Morini, Sara Ongaro y Judith Revel, pero también Antonella Corsani, Alisa del Re y Anna Simone, entre otras, han analizado esta feminización contemporánea del biotrabajo desde una perspectiva feminista³. Como se verá, han extraído consecuencias diametralmente opuestas a las que la autora franco-israelí deduce del hecho indudable de que, en términos generales y por su socialización, las mujeres poseen un mayor capital emocional que los hombres –central en el nuevo paradigma de la feminización del trabajo.

El término «feminización» no es el único que, en este contexto, se ha utilizado para referirse a dicha transformación de los procesos productivos. Ya se ha visto que los teóricos del biocapitalismo se valen también de la expresión

1 Cf. Sandra Ongaro. «Dalla riproduzione produttiva alla produzione riproduttiva». *Multitudes*, 12, 2003, pp. 22-32.

2 Judith Revel. «Devenir-femme de la politique». *Multitudes*, 12, 2003, pp. 127-128.

3 El problema de la feminización del trabajo es uno de los tópicos principales que se discutieron en el monográfico de la revista *Multitudes* que lleva por título «Féminismes, queer, multitudes» (12 (2), 2003). No se puede dejar de señalar que el tema también ha suscitado el interés de otros teóricos biocapitalistas como Michael Hardt, Antonio Negri o el propio Andrea Fumagalli.

de Deleuze y Guattari «devenir mujer» para aplicarla al trabajo y a la producción. No obstante, como estas autoras advierten, ambos conceptos han de ser empleados desde una perspectiva crítica, que evite toda sustantivación de la idea de «mujer» a través de la cual se pretenda articular un sujeto universal. Como indica Corsani, «[r]esulta ilusorio pensar que la construcción de un “nosotros” podría ahorrarse la transversalidad de la producción de las diferencias –ahorrarse la superposición de los espacios entre género, sexo y raza (a los que por mi parte añadiría la edad)»⁴. Recuérdese que Illouz, al referirse a este proceso de feminización de los espacios laborales, parecía hacer uso de un concepto más bien monolítico de la categoría «mujer», ciego a la multiplicidad de diferencias que, como sostiene el enfoque interseccional surgido dentro de los feminismos en los setenta, atraviesan a cada sujeto⁵. Con el fin de eludir este problema, en ocasiones las autoras del biocapitalismo han optado por recurrir a otras expresiones –propias o prestadas– que evitan este término, como «economía doméstica fuera del hogar»⁶, «transformación de la sociedad en cuidadora» (*badantizzazione de la società*)⁷ o «conversión del trabajo en trabajo de ama de casa» (*casalinghitudine del lavoro*)⁸.

A pesar de que el término «feminización del trabajo» –o de los «circuitos productivos»⁹– es, para estas autoras, el que vehicula con mayor exactitud la naturaleza de las transformaciones laborales posfordistas, lo cierto es que posee otra connotación de la que igualmente pretenden desmarcarse, vinculada en este caso a su interpretación *cuantitativa*. Dicho brevemente, para las

4 Antonella Corsani. «Políticas de saberes situados. Emanciparse de la epistemología de la economía política y de su crítica». En Débora Ávila Cantos, Matxalen Legarreta Iza y Amaia Pérez Orozco (eds.). *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista. Producción, reproducción, deseo, consumo*. Madrid: Tierradenadie, 2006, p. 38.

5 Dicho sea de paso, esta ceguera ante los diferentes ejes que se intersecan en el concepto «mujer» contrasta con el tratamiento que Illouz ofrece de las masculinidades, que al menos resulta sensible al eje de la clase social.

6 Cf. Richard Gordon. «The computerisation of daily life, the sexual division of labour and the homework economy». *Apud* Morini. *Por amor o a la fuerza*, p. 74.

7 Cf. Anna Simone. «Femminilizzare il lavoro o “badantizzare la società”? Paradossi e contraddizioni di un fenómeno complesso». En Adalgiso Amendola *et al.* (eds). *Biopolitica, bioeconomia e processi de soggettivazione*. Macerata: Quodlibet, 2008, pp. 185-192.

8 Cf. Adriana Nannicini. «Donne, lavoro: la questione lessicale». En Adriana Nannicini (ed.). *Le parole per farlo. Donne al lavoro nel posfordismo*. Roma: DeriveApprodi, 2002, pp. 13-38.

9 Corsani. «Políticas de saberes situados», p. 38.

teóricas del biocapitalismo el proceso de feminización al que se refieren no debe ser confundido con «la inserción de las mujeres en el mundo del trabajo, con las reglas de los hombres»¹⁰, que ha tenido lugar asimismo en la época posfordista. Conviene recordar que Illouz no solo situaba dicho fenómeno en las primeras décadas del siglo xx, sino que además atribuía la generalización de las actitudes y valores propios de la esfera doméstica a esta creciente presencia femenina en los espacios laborales. Contra tal idea, Revel desvincula la feminización biocapitalista del trabajo de su sentido cuantitativo, afirmando que «sería absurdo creer que la introducción masiva de mano de obra femenina en el mercado laboral es responsable de esta feminización»¹¹. Así pues, como ella misma explica, el concepto «feminización» ha de entenderse primordialmente de forma *cualitativa*:

La feminización del trabajo [...] no es solamente (y algunas veces no lo es en absoluto) el nombre que implica el ingreso masivo de las mujeres en el mercado de trabajo o, más en general, en la esfera de la producción. Ha sido así históricamente, y quizá lo es todavía hoy en parte; pero es también el nombre de una *extensión monstruosa de las condiciones de explotación y sujeción que históricamente pertenecen a las mujeres hacia toda la esfera de producción*. En otras palabras: allí donde, históricamente, la condición de las mujeres era la exclusión (de las formas de decisión política, de lo que se consideraba la producción económica, de las figuras del trabajo asalariado); allí donde, por lo tanto, las luchas de las mujeres han buscado (y frecuentemente han obtenido) una inclusión –obviamente parcial, en muchos casos, discriminante e inestable– percibida como revancha; allí donde, en definitiva, se ha tratado de entrar en un mundo del que solo se formaba parte en sus márgenes, hoy parece, al contrario, que *la condición histórica de las mujeres se ha vuelto la medida de la explotación de todas las personas, el paradigma general de la vida puesta a trabajar, incluidos los hombres*.¹²

En primer lugar, de las palabras de Revel debe extraerse que, más allá de al acceso generalizado de las mujeres al trabajo asalariado, el proceso de feminización remite a la «naturaleza biopolítica de las relaciones actuales del trabajo»¹³ que se ha venido describiendo hasta el momento. Esta dimensión

10 Morini. *Por amor o a la fuerza*, p. 127.

11 Revel. «Devenir-femme de la politique», p. 127.

12 Judith Revel. «Prefacio». En Morini. *Por amor o a la fuerza*, pp. 16-17. *Cursivas mías*.

13 Lucía del Moral Espín y Manu Fernández García. «Devenir mujer del trabajo y precarización de la existencia. La centralidad de los componentes afectivos y relacionales

cualitativa del fenómeno se entiende, a su vez, «tanto en todo lo relacionado con las *formas* [...] –aclara Morini–, como en lo relativo a los *contenidos*, considerada la nueva centralidad de la explotación intensiva de la cualidad, la capacidad y los saberes individuales»¹⁴. Huelga decir que este segundo sentido –el vinculado a los contenidos– se colige directamente de cuanto se ha dicho sobre la centralidad de la reproducción de la vida para la esfera productiva y, más concretamente, de las habilidades tradicionalmente ligadas a la socialización femenina. Aun así, conviene incidir en el eje vertebrador de estos elementos feminizados de la reproducción que hoy se convierten en productivos y en paradigmáticos del trabajo en general: «el posicionamiento central del componente afectivo [...] en la producción de beneficio»¹⁵. Dicho brevemente, son los contenidos emocionales, en tanto que «cualidades históricamente asociadas a los roles femeninos y a la vida privada»¹⁶, los que hacen del biotrabajo contemporáneo el resultado de un proceso de feminización.

Si bien Illouz comparte esta concepción de la feminización de los espacios laborales como resultado de la generalización de los contenidos de las actividades reproductivas –y, claro está, particularmente, de las habilidades emocionales asociadas a las mujeres–, obvia la vertiente formal del fenómeno. Y es que la vulnerabilidad, la discontinuidad, la escasa o inexistente remuneración¹⁷, la flexibilidad, la movilidad, la disponibilidad permanente o la fragmentación son rasgos que siempre han caracterizado al trabajo reproductivo y que hoy se convierten en las condiciones en las que se desarrolla

al analizar las transformaciones del trabajo». En Pedro Ibarra i Güell y Mercè Cortina i Oriol (eds.). *Recuperando la radicalidad. Un encuentro en torno al Análisis Político Crítico*. Barcelona: Hacer, 2012, p. 314. *Cursivas mías*.

14 Morini. *Por amor o a la fuerza*, p. 83. Sobre el concepto moriniano de «feminización», también cf. Cristina Morini. «The feminization of labour in cognitive capitalism». *Feminist review*, 87, 2007, pp. 40-59.

15 Del Moral Espín y Fernández García. «Devenir mujer del trabajo y precarización de la existencia», p. 309.

16 *Id.*

17 Cuando se afirma aquí que el trabajo reproductivo se ha transformado en la medida del biotrabajo se alude esencialmente a las labores no remuneradas que las mujeres han desempeñado tradicionalmente, pero también a las formas asalariadas de la reproducción a las que se ha hecho referencia en los capítulos precedentes. Esto es así en tanto que, en su versión remunerada, el trabajo reproductivo arrastra consigo las condiciones de precariedad e invisibilidad en las que se ha desenvuelto en la oscuridad de los espacios domésticos.

el biotrabajo en general. La precariedad es, en suma, el rasgo definitorio del trabajo asalariado en la era del biocapitalismo, al igual que lo ha sido históricamente del trabajo de las mujeres. Así pues, en segundo lugar, este es el sentido del término «feminización» al que se refiere Revel cuando lo describe como «una extensión monstruosa de las condiciones de explotación y sujeción que históricamente pertenecen a las mujeres hacia toda la esfera de producción»¹⁸. Dicho brevemente, las circunstancias de subyugación en las que se ha desarrollado el trabajo reproductivo han sustituido al paradigma fordista de la seguridad laboral. Eso sí, si bien «se han extendido a la mayoría de los sectores profesionales y sociales, [...] continúan afectando a las mujeres de forma especialmente grave»¹⁹, pues su presencia en el mercado de trabajo se concentra en los sectores más precarizados –muchos de los cuales, no por casualidad, están vinculados al ámbito de los cuidados.

Por último, y en tercer lugar, este proceso de feminización implica necesariamente una transformación de los hombres, como la propia Revel describe más arriba. Para los autores del biocapitalismo, no se trata solo de que, como defiende Illouz, los varones que participan en los ámbitos laborales donde se reclama la puesta en práctica de habilidades emocionales adquieran formas de ser aparejadas a las mujeres (recuérdese la figura del Hombre Nuevo). Por el contrario, van más allá del análisis illouziano al señalar que una de las consecuencias de la feminización del trabajo es «la entrada de los hombres en la precariedad vivida por las mujeres»²⁰. Lo que se exige a los sujetos en el mercado laboral no son únicamente cualidades vinculadas al manejo de las emociones, sino también niveles altos de flexibilidad que garanticen su disponibilidad total. En este sentido, el biocapitalismo es, como ya se ha apuntado, un sistema *antropogenético*, que se orienta a la producción de subjetividades infinitamente maleables. Esto supone que, además de concretarse en los ámbitos laborales, el fenómeno de la feminización trasciende los vínculos con el trabajo, hasta el punto de que puede asimismo hablarse de una «feminización de la sociedad»:

A todo esto debemos añadir que el proceso de *feminización* no solo comprende el trabajo sino también la organización social en su conjunto, en tanto supone un ataque a todas las formas de salario indirecto y diferido. El desmantelamiento progresivo del

18 Revel. «Prefacio», p. 16.

19 Del Moral Espín y Fernández García. «Devenir mujer del trabajo y precarización de la existencia», p. 314.

20 Morini. *Por amor o a la fuerza*, p. 127.

Estado social, al que desde hace años se asiste en casi todos los países europeos, implica una erosión del salario que favorece formas privatizadas de la «aseguración» social hacia las que se orientan una serie de necesidades que no encuentran una adecuada respuesta por parte de las instituciones públicas. Esto obliga al sujeto –también aquí, al igual que en el ámbito del trabajo– a una multifuncionalidad, a una intercambiabilidad casi infinita de funciones. El modelo que se promueve en términos sociales es dúctil, híper-flexible, y se ha creado a partir de la *experiencia femenina*.²¹

Asumida esta sinonimia entre «feminización» y «precarización», la pregunta continúa siendo si las mujeres pueden obtener ventajas a partir de sus habilidades emocionales y, en general, del proceso de feminización que atraviesa el capitalismo posfordista y al que Illouz hace referencia en sus textos. Siguiendo los interrogantes que la autora deja abiertos, también convendrá indagar si estas transformaciones realmente producen una jerarquía interna en las formas de masculinidad y si este mismo proceso no afecta de igual modo a las mujeres.

En este sentido, adentrarse en las consecuencias de la feminización del trabajo sobre las relaciones de poder que se dan entre hombres y mujeres presupone, en primera instancia, describir el orden de género que se modifica sustancialmente con la aparición del biocapitalismo. La teórica feminista Christine Delphy ha acuñado la expresión «economía política del patriarcado»²² para referirse a la configuración patriarcal que se vincula al capitalismo industrial-fordista, asentada sobre la división sexual del trabajo. Efectivamente, esta forma de organización social de la producción se caracterizó por la consolidación del reparto laboral más estricto en función del sexo conocido hasta el momento: la separación tajante entre la esfera productiva (masculinizada, asalariada y destinada a la generación de beneficios) y la reproductiva (feminizada, no remunerada y orientada al sostenimiento de la vida). Como se ha señalado desde la economía feminista, esta delimitación se sostenía sobre la desvalorización e invisibilización social de las cualidades propias del ámbito de la reproducción y sobre la asociación de lo femenino con lo «inferior»²³. Este modelo moderno de estructuración de la producción, que hunde sus raíces en el sistema sexo-género, ha sido analizado por

21 *Ib.*, pp. 85-86.

22 Cf. Christine Delphy. *L'ennemi principal I. Economie politique du patriarcat*. París: Syllepse, 2013.

23 Cf. Amaia Pérez Orozco. *Perspectivas feministas en torno a la economía. El caso de los cuidados*. Madrid: Consejo Económico y Social, 2006, pp. 15ss.

numerosas autoras como aquello que distingue nítidamente las sociedades industriales de sus predecesoras²⁴:

En las sociedades industriales es donde trabajo y hogar se conciben como esferas separadas, pues en otras sociedades, tal como han mostrado los estudios antropológicos, la división sexual del trabajo tiene una enorme plasticidad [...]. A partir del siglo XVIII progresivamente se relega a las mujeres al hogar y al cuidado de los miembros de la familia. Con la industrialización se excluyó a las mujeres del ámbito extradoméstico y se consolidó una organización social que asocia a los hombres con el poder, la autoridad y lo público-laboral, y a las mujeres con la dependencia, la sumisión, lo doméstico, lo familiar. El origen de la separación de los espacios, los usos, así como el valor que se atribuye a los mismos, está en la dicotomía público/privado, por la que los cuidados son inscritos en las familias y vinculados a la feminidad, a lo doméstico.²⁵

Pues bien, esta «economía política del patriarcado» se correspondería con el orden de género que dominó en las sociedades occidentales hasta el final de la época fordista, en la que alcanzó su máximo apogeo por medio de la consolidación de la figura del «ama de casa a tiempo completo»²⁶, que había surgido en el siglo XIX. El ocaso del fordismo, marcado por el aumento de la participación de las mujeres en el mercado laboral tanto en el Norte como en el Sur global, ha supuesto una clara inversión de esta situación. Y es que «[e]n este periodo se observa una dependencia creciente de las economías domésticas y las comunidades, incluso de los gobiernos, de los ingresos de las mujeres»²⁷. Si la opresión femenina en el capitalismo industrializado dependía de la moderna «economía política del patriarcado», entonces parece lógico concluir que en el marco posfordista las mujeres se han liberado de la

24 A este respecto, por ejemplo cf. Silvia Federici. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2012; *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018; Maria Mies. *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2019; Nancy Fraser. *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2015; Roswitha Scholz. «El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género». *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5, 2013, pp. 44-60.

25 María Teresa Martín Palomo. «Domesticar el trabajo: una reflexión a partir de los cuidados». *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 26 (2), 2009, pp. 18-19.

26 Silvia Federici. «Marx, el feminismo y la creación de los comunes». En *El patriarcado del salario*, p. 94.

27 Del Moral Espín y Fernández García. «Devenir mujer del trabajo y precarización de la existencia», p. 314.

subyugación que para ellas suponía su confinamiento en la esfera de la reproducción, a la vez que han logrado acceder al ámbito en el que se adquieren los derechos de ciudadanía.

Más aún, el concepto de «feminización del trabajo» de las autoras biocapitalistas –desvinculado ahora de su dimensión cuantitativa– supondría asimismo que, frente al desprecio e invisibilización fordista de las cualidades tradicionalmente asociadas a las mujeres, en el paradigma biocapitalista estas «virtudes femeninas»²⁸ –como las denomina irónicamente Robert Kurz– estarían siendo revalorizadas; eso sí, ahora en la esfera de la producción. Sin duda, esta idea subyace a la hipótesis illouziana de la emocionalización de la conducta económica, por la que las habilidades emocionales comienzan a exigirse en los espacios de trabajo. Yendo aún más lejos, podría decirse que Illouz sostiene una mirada esperanzada a propósito del beneficio que las mujeres pueden extraer de este *habitus* en el capitalismo emocional: tanto en lo que se refiere al rendimiento económico como al que denomina «eudaimónico», serían capaces de rentabilizar su mayor facilidad para gestionar las emociones, lo que las situaría en una posición ventajosa con respecto a los varones. En contraste con esta narrativa optimista, que complementa a la que desde hace décadas ha suscitado la incorporación de la mano de obra femenina al ámbito del trabajo asalariado, Negri y Hardt han diagnosticado, como consecuencia del fenómeno de la feminización, una perspectiva menos halagüeña para el conjunto de las mujeres:

En este contexto, se viene abajo la división económica tradicional entre trabajo productivo y reproductivo, a medida que la producción capitalista aspira cada vez con mayor claridad a la producción no solo (y tal vez ni siquiera con un rango principal) de mercancías, sino también de relaciones sociales y de formas de vida. [...] Podemos aceptar el término «feminización» para indicar estos cambios siempre que se enuncie con ironía amarga, puesto que no ha tenido como resultado la igualdad de género ni ha destruido la división de género del trabajo. [...] Las transformaciones del trabajo con arreglo a algunas cualidades tradicionalmente asociadas con el trabajo de las mujeres y la entrada creciente de mujeres en la fuerza de trabajo asalariada han tenido como resultado en la mayoría de los casos un empeoramiento de las condiciones para las mujeres (así como para los hombres).²⁹

28 Cf. Robert Kurz. «Virtudes femeninas. Crisis del feminismo y *management* posmoderno». Disponible en: <https://bit.ly/3w8Vkkz>.

29 Hardt y Negri. *Commonwealth*, pp. 147-148.

En suma, según Negri y Hardt la desaparición de la moderna «economía política del patriarcado» que se deriva de la feminización del trabajo no ha beneficiado, en términos generales, a las mujeres. No cabe duda de que en esta tesis se encuentra latente la idea de que, tal y como apunta Fumagalli, dejando de lado a las más privilegiadas, «[p]ara el resto, la mayoría de las mujeres, el ingreso al mercado de trabajo ha marcado el final de muchas ilusiones y de los imaginarios emancipatorios»³⁰. Y es que la incorporación de la mano de obra femenina al empleo ha estado marcada por una réplica de la división sexual del trabajo en el seno de la esfera de la producción: las mujeres son mayoría en los sectores asociados a los cuidados, en los trabajos temporales y de jornada reducida, y poseen asimismo una mayor facilidad para entrar y salir del mercado laboral. En definitiva, aparte de continuar siendo las principales cuidadoras dentro de sus hogares, en el ámbito del empleo remunerado «las mujeres han procurado dirigirse principalmente hacia las profesiones cuya organización [...] del trabajo es más compatible con las obligaciones familiares»³¹, tal y como recuerda Alisa del Re.

Sin embargo, la crítica más importante de los autores del biocapitalismo al proceso de feminización laboral no se dirige a las implicaciones cuantitativas del término. Su tesis principal es que si esta feminización perjudica más que beneficia a las mujeres es porque, debido a la condición paradigmática de lo femenino en el biocapitalismo, son el sujeto que en este contexto resulta explotable por excelencia. En palabras de Morini, las mujeres se han convertido en una «cuenca estratégica para el mercado de trabajo y la fuente de mayor beneficio»³². Más que sujetos que pueden verse beneficiados en la era del biotrabajo, son, por delante de los varones, quienes mayores ventajas reportan a los empleadores, tanto por sus habilidades emocionales y comunicativas como por su capacidad de adaptación permanente. En cuanto a lo primero, como afirman Negri y Hardt, la consecuencia más inmediata es que «se le exige el trabajo afectivo de forma desproporcionada dentro y fuera del trabajo»³³. Como se ha visto, esto se traduce en la concentración de la mano de obra femenina en los empleos relacionados con los cuidados, lo que profundiza en la división sexual del trabajo. En cuanto a lo segundo, el resultado

30 Fumagalli. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 226.

31 Alisa del Re. «Tiempo del trabajo asalariado y tiempo del trabajo de reproducción». *Política y Sociedad*, 19, 1995, p. 78.

32 Morini. *Por amor o a la fuerza*, p. 135.

33 Hardt y Negri. *Commonwealth*, p. 147.

es su derivación hacia los sectores y puestos laborales en los que se demanda una mayor flexibilidad (aquellos en los que existe más discontinuidad, con horarios en permanente cambio, etc.), hecho que las condena a sufrir más la precariedad laboral. Y es que, como explica Morini,

[L]as mujeres no solo son funcionales a un mercado de trabajo flexible, tanto en términos de entrada como de salida, según las exigencias productivas y sociales del momento, sino que condensan también en sí, en un único cuerpo, la posibilidad de asumir los roles productivo y reproductivo. Tienen la ventaja de constituir un inmenso ahorro de costes para el capitalismo. Si existe una modalidad histórica que pueda encarnar la explotación total de la persona por parte del capitalismo, esta figura es femenina.³⁴

Además de la profundización en la explotación total de las mujeres –a través de sus capacidades productivas y reproductivas–, la segunda gran consecuencia de la feminización del trabajo es la pérdida del carácter antagónico que, en el modelo industrial-fordista, las cualidades emocionales representaban frente a la esfera productiva. Recurriendo de nuevo a las palabras de Morini, «hoy la despotenciación de lo femenino no viene solo a través de la represión (confinamiento, exclusión, expulsión del espacio público y económico) sino también, y sobre todo, a través de la progresiva feminización de la sociedad (absorción, implicación)»³⁵. En el modelo clásico de la economía política del patriarcado, la reproducción de la vida no solo constituía un «afuera» de la producción de beneficios, sino que además albergaba lógicas irreconciliables con ella, pues si el fin último de la esfera productiva era la generación de valor, en la reproductiva las acciones se orientaban al sostenimiento de la vida, incompatible con el imperativo de la acumulación permanente. En la actualidad, por el contrario, la subsunción total de la vida no se ha traducido en una integración de los valores vinculados al cuidado en el ámbito del trabajo asalariado, sino en su fagocitación, al ser puestos al servicio de la acumulación capitalista. Sin ir más lejos, recuérdese que en el biocapitalismo los vínculos emocionales con el propio empleo son clave para la desincentivación de cualquier posible actitud crítica o negativa. En palabras de Morini, «[L]a alteridad es homogeneizada, obteniendo su homologación y subsunción, dicho en otras palabras, su desaparición»³⁶: introducidas en los espacios productivos, las habilidades emocionales de las que las mujeres han

34 Morini. *Por amor o a la fuerza*, p. 83.

35 *Ib.*, p. 203.

36 *Id.*

sido tradicional y forzosamente un reservorio pierden todo significado que no sea reconducible a su utilidad en términos económicos.

Por último, si según Illouz el proceso de feminización del trabajo abre una brecha entre los hombres de clase media y los de clase trabajadora o, lo que es igual, entre las nuevas formas de masculinidad –más «femeninas»– y las más tradicionales, para los autores del biocapitalismo otra de sus principales consecuencias es la aparición de «nuevas jerarquías entre mujeres que tienen lugar en torno al tema de la reproducción»³⁷. Esta idea, en primer lugar, contribuye a poner en jaque la tesis según la cual la posesión de habilidades feminizadas constituye *per se* una ventaja en el biocapitalismo –también en el caso de los hombres. Pero, además, si esto es así es porque, en segundo lugar, implica que alrededor del trabajo feminizado se produce una multiplicación de las relaciones de subordinación entre mujeres. Como sintetiza Fumagalli, «la pluralidad de las figuras en el trabajo femenino supone nuevas formas de división y de jerarquía basadas en la explotación de las características femeninas y en el proceso de mercantilización/privatización de las actividades de cuidado y de reproducción»³⁸. Entre otras variables (como, por ejemplo, la clase social), el eje Norte-Sur determina principalmente qué mujeres están llamadas a desempeñar las formas de trabajo en las que se ponen en juego habilidades emocionales y, en concreto, los cuidados. Como es sabido, esta condena al trabajo reproductivo remunerado –altamente precarizado– es el requisito para que otras mujeres, más privilegiadas, puedan emanciparse de la esfera reproductiva y, a su vez, genera grandes cadenas de cuidados. Aunque es importante reconocer que el trabajo emocional contemporáneo no se reduce al de cuidados, la aparición de estas nuevas jerarquías intragénero pone de manifiesto que la posesión de lo que Illouz denomina «capital emocional» no está necesariamente vinculada a la obtención de ventajas laborales, o al menos no para todas las mujeres.

El caso de los cuidados remunerados es la muestra más significativa de que la feminización y la emocionalización de los espacios laborales perpetúan la división sexual del trabajo y empujan a las mujeres a los sectores más precarizados. Si bien es difícil negar que la gestión de las propias emociones puede constituir una forma de capital y que las mujeres detentan el *habitus* emocional idóneo para manejarse en ámbitos de trabajo feminizados, este fenómeno posee una cara que permanece oculta a ojos de Illouz: las mujeres devienen

37 Ongaro. «Dalla riproduzione produttiva alla produzione riproduttiva», p. 26.

38 Fumagalli. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 225.

asimismo el sujeto más fácilmente explotable en el biocapitalismo. Es por ello por lo que cabe concluir con Fumagalli que la realidad de la posesión de habilidades emocionales «se aleja de la ilusión que había cultivado una parte del pensamiento feminista: la idea de que el proceso de feminización del trabajo [...] pudiese modificar de alguna manera las relaciones jerárquicas entre los sexos y el patriarcado»³⁹. Más aún, no se trata únicamente de que, como resume el sociólogo Jorge Moruno, «la feminización del trabajo sig[a] regida por las normas de una sociedad patriarcal y la división sexual del trabajo»⁴⁰, sino también de que este proceso resulta hoy indisociable de la precarización laboral que caracteriza al biocapitalismo.

39 *Id.*

40 Jorge Moruno. *La fábrica del emprendedor. Trabajo y política en la empresa-mundo*. Madrid: Akal, 2015, p. 72.

Si la feminización del biocapitalismo lleva aparejadas formas laborales precarizadas que afectan especialmente a las mujeres (pero que se extienden también a los varones), cabe preguntarse cómo afecta este proceso al otro gran grupo social que Illouz identifica como poseedor de capital emocional: las «nuevas clases medias». Recuérdese que, para la autora, este colectivo estaría formado por profesionales involucrados en la producción de valor a través de símbolos, emociones y lenguaje, «cuyo trabajo en la economía capitalista contemporánea exige un manejo cuidadoso del yo»¹. Parece pertinente concluir que, aludiendo a este nuevo grupo profesional, Illouz se refiere a los trabajadores involucrados en el biotrabajo contemporáneo, y especialmente a aquellos cuyos empleos demandan una mayor puesta en práctica de habilidades cognitivo-emocionales.

Este capítulo pretende impugnar dos tesis que atraviesan las páginas que la autora franco-israelí ha dedicado a la caracterización del capital emocional. Primero, como ya se ha anticipado al abordar el eje del género, la idea según la cual la posesión de habilidades emocionales va necesariamente de la mano de la obtención de ventajas profesionales. A ello se responderá ahondando en el concepto de «precariedad» que los teóricos del biocapitalismo ligán indefectiblemente a este paradigma. Y, segundo, la creencia según la cual la emocionalización del trabajo beneficia especialmente al grupo profesional que Illouz identifica con las «nuevas clases medias» del capitalismo contemporáneo. En ambos casos, el planteamiento de fondo es que, en un modelo económico que invade crecientemente la vida, y especialmente en aquellos empleos en los que esto se manifiesta de forma más acusada, las formas de explotación laboral no pueden sino intensificarse con respecto al paradigma precedente. Tal y como apunta Fumagalli,

[I]ejos de favorecer la superación de la explotación y de la alienación, el capitalismo [bio]cognitivo, justamente en tanto capitalismo bioeconómico, favorece el surgimiento y la difusión de nuevas formas de explotación de mayores proporciones, así como la extensión de nuevas formas de alienación que tienen que ver ya no con la contradictoria relación dialéctica entre actividad de trabajo y de vida, entre tiempo de trabajo y

1 Illouz. *La salvación del alma moderna*, p. 274.

tiempo libre, sino con la totalidad de la existencia de los individuos, en toda su complejidad.²

Más aún, no se trataría únicamente de que Illouz no advierta que la integración de la emocionalidad y de otras facultades vitales en los circuitos económicos supone la explotación subjetiva de carácter totalizante que los teóricos del biocapitalismo han llamado «subsunción total». Al obviar en su análisis de la feminización las características formales del trabajo que tradicionalmente han desempeñado las mujeres, la autora no es capaz de reparar en que las transformaciones del capitalismo que describe difícilmente pueden ir de la mano de la obtención de privilegios. Dicho brevemente: si Illouz hubiera asociado la incorporación de lo emocional con la precarización del biotrabajo, no habría deducido que la emocionalización del capitalismo puede *per se* llevar asociadas ventajas laborales para determinados sujetos. Por el contrario, lo que subrayan los autores del biocapitalismo es la facilidad que en el paradigma socioeconómico contemporáneo los sujetos tienen para verse envueltos en eso que Fumagalli ha denominado la «trampa de la precariedad»³.

Con todo, la precariedad tal y como la describen estos teóricos posee un significado que no se limita exclusivamente a las connotaciones económicas del concepto. Es cierto que el biocapitalismo ha supuesto una merma indudable de la seguridad laboral con respecto al paradigma fordista –hasta el punto de que los autores del biocapitalismo hablan de «trabajadores precarios nativos»⁴ para referirse a la generación que ha ingresado en el mercado de trabajo en torno a la crisis de 2008 y que no ha conocido otro modelo que

2 Fumagalli. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 28.

3 Cf. Andrea Fumagalli. «Lavoro cognitivo-relazionale e trappola della precarietà». En Vincenza Pelegrino (ed.). *R/esistenze precarie. Laboratori universitari e capitalismo cognitivo*, Verona: Ombre Corte, 2016, pp. 19-39. La expresión «trampa de la precariedad» posee en los textos de Fumagalli un doble sentido. El primero alude al carácter de círculo vicioso que reviste la precariedad en el capitalismo contemporáneo, debido a los elevados costes económicos y de otros tipos que supone encontrar un trabajo estable (por ejemplo, los gastos en formación académica o la posesión de redes de capital social). El segundo tiene que ver con la idea de la precariedad como un fenómeno «estructural y generalizado» (*ib.*, p. 29), que solo podría ser eliminado si las dinámicas del mercado del trabajo a nivel global cambiasen drásticamente.

4 Cf. Morini y Fumagalli. «Anthropomorphic capital and commonwealth value». *Op. cit.*

la precariedad. No obstante, estos autores también han acuñado la expresión «precariedad ontológica»⁵ en alusión al hecho de que, más allá de la progresiva precarización de las condiciones laborales (aunque en estrecha conexión con ella), en el capitalismo contemporáneo «se generaliza, en definitiva, el sentimiento, la percepción, de la labilidad sobre el conjunto de la existencia»⁶. Desde las relaciones personales hasta el lugar de residencia, pasando por los objetos y experiencias que se consumen, no existe ningún área de la propia vida cuya permanencia esté a salvo de la obsolescencia neoliberal. Dicho de otro modo, la inconstancia de las condiciones vitales que se entrevera con la inestabilidad laboral supone «la elevación de la precariedad a condición existencial»⁷. La precariedad, como aprecia Fumagalli, se ha convertido en una condición «subjetiva», «existencial» y «generalizada»:

La precariedad es condición *subjetiva* en la medida en que entra directamente en la percepción de los individuos de forma diferenciada en función de la formación, de los imaginarios y del grado de conocimiento (cultura) acumulado. La precariedad es condición *existencial* porque es permeable y está presente en todas las actividades de los individuos y no sólo en el ámbito estrictamente laboral, sino por extensión en un contexto donde cada vez es más difícil separar trabajo de no trabajo. Más aún, es condición existencial porque la incertidumbre, que crea la condición de precariedad, no encuentra ninguna forma de seguridad al margen del comportamiento de los propios individuos, tras el desmantelamiento del estado de bienestar. La precariedad es una condición *generalizada* porque quien se encuentra en una situación laboral estable y garantizada es perfectamente consciente de que esta situación podría terminar de un momento a otro [...]. La multitud del trabajo es así o bien directamente precaria, o bien *psicológicamente* precaria.⁸

La precariedad genera desafección laboral, pero también existencial; es un «paradigma biopolítico»⁹. Emocionalización y precarización mantienen así una relación de reatralimentación: la incorporación de habilidades

5 Morini. *Por amor o a la fuerza*, p. 27.

6 *Ib.*, p. 112.

7 Manuela Galetto *et al.* «A snapshot of precariousness. Voices, perspectives, dialogues». *Feminist Review*, 2007, 87, p. 105.

8 Fumagalli. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, pp. 284-285. Última cursiva mía.

9 Cf. Andrea Fumagalli. «La condizione precaria come paradigma biopolitico». En Federico Chicchi y Emanuele Leonardi (eds.). *Lavoro in frantumi. Condizione precaria, nuovi conflitti e regime neoliberista*. Verona: Ombre Corte, 2011, pp. 63-79.

emocionales a los procesos de producción de valor lleva aparejada una mayor precariedad, y esta, a su vez, requiere de adhesión emotiva y de habilidades para gestionar las propias emociones como antídoto frente a la apatía –y demás malestares– que ocasiona. Como se ha visto, en un contexto de precariedad y subsunción vital, se exige «cuidado, por parte de los trabajadores del conocimiento, del cuerpo de la empresa, no en cuanto tal sino a través de *la relación sentimental* que tienden a desarrollar en relación con sus propios proyectos (investigaciones, artículos, fotografías, diseños, palabras, reportajes, etc.)»¹⁰. Abundando en estas palabras de Morini,

[o]bservamos así la pretensión de dar una naturaleza radicalmente nueva al trabajo; de poner en marcha nuevos mecanismos de implicación que prescindan del valor monetario, al tiempo que se va contrayendo y transformando el propio papel del intercambio primario entre capital y trabajo. La precarización, en tanto no garantiza la continuidad de renta y derechos, necesita forzosamente de entusiasmo, una potente sugestión que puede llevar al sujeto a venderse en un régimen marcado por la gratuidad. Todo esto deja entrever resultados más descorazonadores que los de la época fordista, que atañen a la modificación del trabajo y de su papel/percepción dentro de la existencia humana.¹¹

En suma, en el marco del biocapitalismo existe una relación íntima entre los procesos de emocionalización y de precarización laboral. Esto no atañe únicamente a quienes desempeñan empleos en los que el trabajo afectivo es preponderante, sino en general a un número creciente de sectores laborales, habida cuenta de que se trata de un paradigma en el que cada vez resulta más difícil delimitar la existencia cotidiana del trabajo.

No obstante, y pasando ahora a la segunda tesis que aquí se pretende poner en entredicho, esta situación presumiblemente afectará de modo paradigmático al grupo al que Illouz atribuye el *habitus* emocional que en el capitalismo contemporáneo puede convertirse en una forma no económica de capital. Los autores del biocapitalismo coinciden con Illouz en que la valoración económica de las emociones y del conocimiento ha traído consigo una reordenación de los grupos profesionales de la época fordista. Como apunta Sergio Bologna, «[s]i el fordismo supuso un aumento de los “cuellos blancos” con respecto a los “monos azules”, el posfordismo ha dado lugar a un peso porcentual cada vez mayor de los “trabajadores del conocimiento” dentro de

10 Morini. «Il lavoro di cura come archetipo del biocapitalismo», p. 6.

11 Morini. *Por amor o a la fuerza*, p. 27.

los “cuellos blancos”»¹². Mientras que durante el capitalismo fordista disminuyó el número de trabajadores fabriles, el tránsito hacia el modelo posfordista está marcado por la aparición de un nuevo grupo laboral en el interior del sector terciario que cada vez adquiere mayor relevancia. Lo conforman aquellos profesionales que –como señala aquí Bologna– los teóricos biocapitalistas denominan «trabajadores del conocimiento» (*knowledge workers*), concepto acuñado a mediados del siglo pasado por Peter Druckner, quien posteriormente lo aplicaría al surgimiento de la *New Economy*¹³. Dado que con él nombran a individuos que se dedican a la producción de valor por medio de la manipulación de símbolos, conocimiento y afectos, el término bien puede equipararse con las «nuevas clases medias» que, según Illouz, están constituidas por los trabajadores habituados al despliegue de competencias lingüísticas, emocionales y relacionales en sus puestos laborales. Aunque la autora no precisa que la conformación de este grupo social tenga lugar en el paradigma posfordista, el objeto de referencia parece ser el mismo en ambos casos, puesto que tanto los teóricos biocapitalistas como ella misma aluden a sujetos-tipo del capitalismo contemporáneo cuya ocupación laboral demanda un determinado *habitus* asociado al buen manejo de las emociones.

Pues bien, abordada desde los textos del biocapitalismo, esta identificación de los trabajadores del conocimiento con las clases medias, y a su vez con un grupo social privilegiado, resulta problemática¹⁴. En primer lugar, porque,

12 Sergio Bologna. *Crisis de la clase media y posfordismo*. Madrid: Akal, 2006, p. 182.

13 Cf. Peter Druckner. *The landmarks of tomorrow. A report on the new «post-modern» world*. Nueva York: Harper, 1959. Nótese que, al hablar de «trabajadores del conocimiento», estos autores se sitúan en un paradigma más próximo al capitalismo cognitivo que al biocapitalismo, desde el momento en que no aluden específicamente a las habilidades emocionales y corporales (*biopolíticas*) que estos sujetos «ponen a trabajar». Los autores que se abordan en este capítulo, fundamentalmente Bologna, Marazzi y Moulier Boutang (pues son, dentro del grupo *Multitudes*, quienes más han indagado en las relaciones entre la precarización del trabajo posfordista y la composición de las clases sociales), prefieren la primera nomenclatura, más próxima al inicio de los años dosmil. Esto explica la ausencia, a la hora de caracterizar a estos trabajadores del conocimiento, del trabajo de cuidados, el cual, como se ha explicado en el capítulo anterior, es uno de los casos paradigmáticos de la precarización laboral en el marco del biocapitalismo.

14 Aunque no se pretende establecer aquí una genealogía del concepto de «clase media», conviene recordar con Koselleck que su origen está ligado a la sustitución, en el siglo XIX, de las categorías jurídicas estamentales por una nueva conceptualización de los grupos sociales que toma las relaciones económicas y los objetivos políticos como criterio clasi-

como explica Marazzi, «la década de 1980 demuestra hasta qué punto la clase media, definida a partir de la distribución de la renta, se ha visto mermada cuantitativamente, a causa de la movilidad descendente de los trabajadores de cuello blanco, y en qué medida la crisis de esta clase media representa, al mismo tiempo, su transformación cualitativa»¹⁵. Con el tránsito al modelo posfordista, la clase media ha entrado en crisis y se ha convertido en una categoría cuya existencia es crecientemente cuestionada. El propio Bologna atribuye la depauperación de sus condiciones de existencia a cuatro causas principales¹⁶. Primero, al desmantelamiento progresivo del empleo público, que supone la merma de las competencias del Estado en muchos sectores en los que había detentado el monopolio desde principios del siglo xx (sanidad, educación, transportes, etc.). Segundo, a la pérdida de garantías laborales y a la sobrecarga de trabajo de los cuadros medios de las empresas. Tercero, a la degradación y privatización de los servicios públicos y al aumento del coste de los alquileres. Y, por último, a la dificultad para reinsertarse laboralmente de las personas de mediana edad que han perdido sus puestos de trabajo como consecuencia de las crisis. En definitiva, si la composición de las clases medias «se distingue por estilos de vida [...] condicionados por la renta»¹⁷, parece evidente que todos estos factores contribuyen a una

lenta disgregación de las «clases productivas» tradicionales, [lo que genera] un efecto de debilitamiento político y social de la *middle class* [clase media], un efecto de

ficatorio. En concreto, el término *middle class* se habría establecido de forma definitiva y generalizada en Inglaterra desde la década de 1830 con un sentido claramente asociado a la idea de progreso. En palabras del propio Koselleck, «la pertenencia a la *middle class* se vinculó a determinadas cualidades que en principio estaban al alcance de todos, de modo que el concepto evocó sobre todo la imagen de la sociedad en la que la movilidad social era un hecho» (Reinhart Koselleck. «¿Tres mundos burgueses? Hacia una semántica comparada de la sociedad civil/burguesa en Alemania, Inglaterra y Francia». En *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta, 2012, p. 251). Precisamente, esta idea de movilidad entrará en crisis con la descomposición de las clases medias a la que aluden los autores del grupo *Multitudes*. Si la etapa fordista estuvo unida a la consolidación de este grupo social a través de la constitución de los estados de bienestar, el paso al posfordismo, marcado por el retroceso de las políticas públicas, obtura las posibilidades que ofrecía el ascensor social fordista y provoca el declive de la categoría de «clase media».

15 Marazzi. *El sitio de los calcetines*, p. 85.

16 Cf. Bologna. *Crisis de la clase media y posfordismo*, pp. 145ss.

17 *Ib.*, p. 140.

empobrecimiento drástico de la *lower middle class* [clase media-baja] y un efecto de generalización de las relaciones de trabajo individualizadas y de condiciones de trabajo desprovistas de cualquier sistema de protección, ya sea público o sindical. Resulta realmente significativo que este proceso de trituración de la *middle class* venga por otro lado acompañado de una exaltación del papel de las clases medias moderadas, blanco privilegiado de todas las campañas electorales.¹⁸

En el marco del posfordismo se produce, por tanto, una situación paradójica: a la vez que se asiste a la ruptura del pacto social fordista, por el que se garantizaba el acceso a cierta seguridad en el empleo y a la cobertura social de los servicios públicos, el concepto de «clase media» se mantiene en el imaginario social –hasta el punto de ser frecuentemente reivindicado por los partidos políticos más tradicionales como la base de su electorado, tal y como recoge aquí Bologna. Y es que, más allá de por una posición económica compartida, la clase media es aglutinada por un sentimiento de pertenencia que, como ha afirmado el sociólogo Christopher Guilluy, «no se basa solo en un nivel determinado de ingresos o en categorías socioprofesionales, sino, sobre todo, en el sentimiento de ser portador de valores mayoritarios y de ser parte activa de un movimiento económico, social y cultural iniciado por las clases dominantes»¹⁹. No obstante, esta filiación aspiracional tampoco se encuentra al margen de la crisis que afecta a las clases medias, toda vez que el proceso de «proletarización»²⁰ que atraviesan supone asimismo la pérdida progresiva de su categoría de referente cultural²¹. En palabras de Bologna,

18 *Ib.*, p. 112.

19 Christopher Guilluy. *No society. El fin de la clase media occidental*. Barcelona: Taurus, 2019, p. 71.

20 *Ib.*, p. 20.

21 Precisamente, para Guilluy, los populismos políticos a cuyo surgimiento se ha asistido en las últimas décadas, y especialmente en los años más recientes, no apelan ya al imaginario de la «clase media». Por el contrario, lo propio de este fenómeno es la ruptura discursiva con los ejes clásicos de representación política, que son reformulados a través de dialécticas entre el «nosotros» y el «ellos» que suele prescindir de las identificaciones de clase. Este cambio en el plano del discurso coincide con la reordenación posfordista de las clases sociales, toda vez que los nuevos movimientos se nutren de eso que Wendy Brown ha llamado «las ruinas del neoliberalismo» (cf. *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2021): como defiende Guilluy, el nicho electoral de los populismos lo conforman las clases populares que anteriormente constituían la clase media occidental y compartían sus valores, y que hoy atraviesan dicho proceso de proletarización.

«el núcleo central del trabajo asalariado [...] ha sufrido en los últimos años, por varios motivos, una transformación de sus condiciones de trabajo y de vida que ha causado desequilibrios e incertidumbres en el plano del valor más importante de la clase media, el de su *estatuto social*»²².

Sin embargo, no solo cabría objetar ante Illouz que la clase social a la que, de acuerdo con ella, pertenecen los trabajadores del conocimiento está perdiendo su estatus social por el resquebrajamiento de la seguridad laboral del fordismo. Pues, en segundo lugar, los autores del biocapitalismo también inciden en que «los tipos de situaciones laborales que han pasado a primer plano con el avance del capitalismo cognitivo (es decir, las formas que representan el futuro del capitalismo) son aquellas que resultan ser las menos protegidas»²³. Dicho brevemente, en el interior de estas clases medias «desclasadas», los trabajadores del conocimiento constituirían un grupo profesional especialmente desamparado en el mercado laboral, tal y como se ha analizado en este capítulo y en el anterior. Es por ello por lo que Bologna se ha referido también a los *knowledge workers* con el nombre de «trabajadores autónomos de segunda generación», pues, aunque no todos estén necesariamente empleados por cuenta propia –si bien esta situación es cada vez más común–, las condiciones de desprotección en las que se desenvuelven laboralmente se asemejan más a las de este colectivo que a las de los asalariados (dificultades para acceder a bajas laborales por enfermedad o maternidad/paternidad, al sistema de pensiones, etc.)²⁴. Si bien Bologna no lo contempla, el caso del trabajo de cuidados remunerado reúne todas las condiciones propias de este «trabajo autónomo de segunda generación» y es una muestra paradigmática de la estrecha relación que existe entre el trabajo afectivo y la precariedad del mercado laboral biocapitalista.

En definitiva, la crisis posfordista de la clase media y la precarización de los empleos vinculados a los trabajadores del conocimiento distan de plantear una perspectiva laboral y existencial halagüeña para los sujetos que, de acuerdo con Illouz, deberían atesorar un mayor capital emocional:

Esta presión de un coste de vida elevado, en ausencia de estructuras públicas o, en todo

22 Bologna. *Crisis de la clase media y posfordismo*, p. 135.

23 Moulier Boutang. *Cognitive capitalism*, pp. 130-131.

24 Para mostrar su carácter nítidamente posfordista, Bologna contrapone esta figura a los «trabajadores autónomos clásicos» o «de primera generación», pertenecientes al capitalismo industrial-fordista y característicos de la agricultura, el comercio o de las profesiones liberales protegidas por los Colegios de médicos, abogados, arquitectos, etc.

caso, colectivas de contención, acaba recayendo por entero sobre la reproducción de los *knowledge workers*, es decir, sobre esa categoría que la retórica de la *new economy* nos describe como clase hegemónica, como la clase ganadora del nuevo modelo de acumulación. Por consiguiente, también sobre el trabajo autónomo de segunda generación, caracterizado por una cualificación muy elevada y por una inversión formativa larga y onerosa.²⁵

Aunque haya que conceder a Illouz que la posesión de capital emocional puede otorgar facilidades para adentrarse y promocionar en el interior de este grupo laboral, lo cierto es que, como reflexiona Fumagalli a propósito del «trabajo autónomo de segunda generación», «[c]uanto mayor es el zócalo monetario de entrada y mayor es la especialización del sujeto, mayores son las posibilidades de supervivencia una vez efectuado el ingreso en el mercado»²⁶. Es decir, el capital económico continúa siendo el más decisivo para obtener ventajas en un mercado de trabajo asediado por la «trampa de la precariedad». Más crédito ofrece la tesis illouziana según la cual el capital emocional que poseen los miembros de esta nueva clase socioprofesional puede trocarse con facilidad en capital eudaimónico: a mayor dominio sobre la gestión de las propias emociones, se establecerán mejores relaciones con uno mismo y los demás, y consecuentemente se obtendrán con mayor facilidad bienes como la autorrealización, la felicidad o la autoconfianza. En definitiva, la existencia de un capital emocional no debería rechazarse *in toto*, sino matizarse en un contexto en el que la incorporación de las emociones a los espacios de trabajo se ha producido en detrimento de las condiciones laborales.

25 Bologna. *Crisis de la clase media y posfordismo*, p. 113.

26 Fumagalli. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 208.

CONCLUSIONES FINALES: LO EMOCIONAL EN EL (BIO)CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO

Las insuficiencias e incoherencias que aquí se han atribuido al concepto «capitalismo emocional» encuentran su razón de ser, esencialmente, en el hecho de que las investigaciones de Illouz se circunscriben al plano socio-lógico-cultural del discurso. En este sentido, la elección del biocapitalismo como su interlocutor privilegiado ha pretendido responder a esta situación desde la perspectiva estructural del análisis económico. Dicho brevemente, la contextualización del capitalismo emocional en el marco del biocapitalismo ha tenido por fin mostrar los procesos productivos que se corresponden con el emocionalismo contemporáneo. A su vez, esta correlación ha permitido poner de manifiesto la especificidad histórica del capitalismo emocional, que Illouz no acaba de precisar. En definitiva, el diálogo crítico que aquí se ha establecido con la autora a partir de las premisas del biocapitalismo ha proporcionado algunas respuestas a la pregunta principal que se le ha formulado en estas páginas: ¿por qué tiene lugar en la segunda mitad del siglo xx, y no en otro momento de la historia, la «intensificación sin precedentes de la vida emocional» que ella misma diagnostica y conceptualiza bajo el «capitalismo emocional»?

Más aún, si Illouz no indaga en este problema es porque se mueve en un registro sociológico-descriptivo, en el que se echa en falta un análisis más filosófico-crítico de los problemas que aborda. Aunque es evidente que sí se pregunta por las causas históricas de los fenómenos que estudia y establece hipótesis sólidas al respecto –solo hay que pensar en sus justificaciones de la emocionalización de la conducta económica o de la racionalización de la vida emocional–, Illouz parece eludir los interrogantes de fondo que subyacen al capitalismo emocional. En contrapartida, el giro de la perspectiva *sociológico-descriptiva* a la *económico-filosófico-analítica* que aquí se ha presentado a través de los autores del biocapitalismo permite contestar a la otra gran pregunta que se encuentra latente en el conjunto de su obra y a la que ella misma tampoco termina de dar respuesta: ¿a qué se debe o, mejor dicho, qué función cumple la centralidad de lo emocional en el capitalismo actual? En realidad, ambas cuestiones son la misma, aunque observada desde dos puntos de vista diferentes, que aquí se distinguirán por motivos de claridad expositiva. Pues

mostrar la especificidad histórica del capitalismo emocional equivale a poner de manifiesto el papel que desempeña la cultura emotivista en el capitalismo contemporáneo.

Así, por un lado, a la hora de justificar históricamente la aparición del capitalismo emocional desde el punto de vista de los procesos productivos, se ha seguido la distinción que los teóricos del biocapitalismo establecen entre el fordismo y el posfordismo, no contemplada por Illouz. La incardinación de este fenómeno en el marco del capitalismo posfordista ha permitido dar razón de las transformaciones económicas que explican la creciente importancia de las emociones en el ámbito del trabajo y, en general, el emotivismo cultural contemporáneo. Esta decisión ha supuesto dejar fuera del marco cronológico la descripción que Illouz lleva a cabo del surgimiento de la emocionalización de la conducta económica y de la cultura terapéutica, que de acuerdo con ella se remitiría a las primeras décadas del siglo pasado. No obstante, esto no debe conducir a pensar que se hayan desdeñado los análisis de la autora a propósito de estos procesos, sino que, desde la perspectiva teórica ofrecida por el biocapitalismo, esta parte de la investigación illouziana debe ser reconceptualizada como una exposición de los antecedentes o, mejor dicho, de los orígenes históricos de las transformaciones socioeconómicas que pretende describir. Aunque sus aportaciones al respecto son valiosas, relevantes y no pueden dejar de reseñarse, lo cierto es que el capitalismo emocional como un fenómeno cultural generalizado no es representativo del paradigma fordista, sino que surge precisamente ante el agotamiento de este modelo a partir de mediados de los setenta.

Más concretamente, a lo largo de esta segunda parte se ha puesto de manifiesto que esta crisis del paradigma productivo fordista-material desembocó en la paulatina inmaterialización de los procesos de generación del valor y en la inclusión de un número cada vez mayor de áreas de la vida humana en los circuitos económicos. Las teorías del biocapitalismo muestran cómo, en un contexto en el que se hacía necesaria la ampliación de la base de la acumulación, el modelo posfordista no solo ha supuesto la subsunción de las emociones en el capital sino, en general, de un amplio espectro de facultades humanas. La aproximación al capitalismo emocional desde este encuadre más abierto, que lo contempla como una de las distintas manifestaciones del biocapitalismo, escapa por completo a la mirada illouziana. Pues si las emociones se han vuelto centrales en el capitalismo contemporáneo, no solo se debe a su papel como lubricante en la cadena de interacciones de la economía

posfordista –algo que Illouz también podría llegar a afirmar. Más aún, como expresa la categoría biocapitalista de «trabajo afectivo», en el marco del capitalismo inmaterial lo emocional se ha transformado en uno de los principales medios de producción y, en concreto, en su forma más paradigmática. En definitiva, solo teniendo en cuenta la inmaterialización de la producción y la subsunción total de la vida que caracterizan al posfordismo cabe hallar las causas económicas, históricamente determinadas, que desencadenan el surgimiento del capitalismo emocional.

Por otro lado, la incardinación de dicho fenómeno en el posfordismo ha implicado asimismo su contextualización en el marco de las sociedades posdisciplinarias. Frente a la racionalización y la burocratización fordistas de los procesos productivos, la explotación de las emociones es un rasgo que distingue a las sociedades posfordistas. En contraposición con los imperativos de contención emocional del paradigma inmediatamente anterior –que Illouz identifica dentro y fuera de los espacios laborales como un rasgo distintivo del capitalismo emocional–, lo característico del posfordismo es, en realidad, la liberación de las emociones y el deseo con fines productivos. De este modo, como se ha podido deducir a lo largo de esta segunda parte, el biocapitalismo no es únicamente un paradigma económico, sino también un modelo de producción y gobierno de subjetividades que tiene lugar a partir de la idea de «libertad».

Esta especificidad histórica del capitalismo emocional se encuentra íntimamente ligada a la función que desempeña la centralidad de las emociones en el capitalismo contemporáneo. Así pues, en primer lugar, el tránsito hacia sociedades posdisciplinarias ha traído consigo una cultura de la liberación emocional, que alienta la expresión no mediada de los afectos y las acciones fundamentadas en decisiones puramente emotivas. A su vez, esta sirve como soporte sancionador del nuevo modelo productivo basado en la explotación de las emociones, de tal forma que entre ambos fenómenos se establece una relación de retroalimentación: el capitalismo emocional, como sistema económico que transforma los afectos en materia prima de la producción, se acompaña de una cultura emotivista que, por su parte, lo sostiene y legitima. Este emocionalismo cultural gira en torno a la fabricación de un sujeto-tipo constituido a partir de los ideales de autenticidad y espontaneidad –pero también de la autorresponsabilización absoluta de sus condiciones vitales–: el «empresario de sí mismo», que aquí se ha equiparado con la figura del «capital humano». Se trata de una subjetividad *autopoiética*, que persigue

la autorrealización a través de sus elecciones de consumo, de sus proyectos laborales y, lo más importante, de la expresión pretendidamente *libre* de su vida emocional que dicta el emotivismo contemporáneo.

En segundo lugar, esta centralidad de lo emocional también se explica por su condición de cualidad vital paradigmática en el biocapitalismo, esto es, por el hecho de que su presencia otorga al biotrabajo sus rasgos definitorios fundamentales. De este modo, las emociones no son únicamente el principal contenido del nuevo sector orientado a la producción de bienestar, sino además un elemento que se ha introducido en un número creciente de espacios laborales y que ha traído consigo el desdibujamiento de los límites entre las tareas que forman parte del desempeño productivo y aquellas que no. Y es que la puesta en práctica de habilidades emocionales dentro de los ámbitos de trabajo supone la implicación de la subjetividad al completo en los procesos de generación del valor y, en consecuencia, la dificultad para distanciarse de la propia actividad laboral que define el final de la separación entre individuo y trabajador. De este modo, el sentido del trabajo ha cambiado con respecto a la etapa fordista, desde el momento en que se ha transformado en un entorno óptimo para la autorrealización, donde los objetivos vitales tienden a converger con los laborales. En definitiva, los sentimientos de pertenencia y adhesión emotiva son la esencia del biotrabajo contemporáneo y, a su vez, determinan la crisis posfordista de la medida del valor.

Así, en tercer lugar, si esta crisis da lugar a la situación de precariedad generalizada consustancial al biocapitalismo, la implicación afectiva y la identificación con el producto de la propia actividad laboral cumplen una función sancionadora de las condiciones de gratuidad en las que se desarrolla el biotrabajo. En este sentido, no se trata únicamente de que los contenidos emocionales del trabajo obstaculicen la percepción de las actividades que son efectivamente laborales, sino además de que lo emocional desempeña un papel amortiguador de las consecuencias problemáticas que se derivan de la vivencia de la precariedad y de la invasión totalizadora de la existencia por parte de los mecanismos productivos. Este problema se ha pretendido atajar a través de la introducción del *coaching* y de otras disciplinas *psi* en los espacios de trabajo. Por un lado, estos dispositivos persiguen aplacar la conflictividad y los estados de ánimo negativos que esta situación desencadena, catalogados por las empresas como causas directas de mermas en la productividad. Por otro, esta emocionalización de los ámbitos laborales tiene como fin la reconducción ideológica de una condición «existencial» y «generalizada»,

como es la precariedad de acuerdo con Fumagalli, a problemas individuales de adaptación psicológica. Así, el desarrollo de habilidades emocionales encubre el carácter estructural de las causas de los malestares psíquicos que el biocapitalismo lleva aparejados.

A lo largo de esta segunda parte se han puesto en diálogo dos perspectivas intelectuales desarrolladas desde dos planos del discurso diferentes, aunque con un objeto común: el papel central de las emociones en el capitalismo contemporáneo. Teniendo en cuenta esta asimetría teórica, aquí no se aspira a tratar este intercambio en términos de «superación» del trabajo illouziano por parte de los autores biocapitalistas, ni a otorgar a estos la última palabra en la conversación. Pues ello presupondría la creencia ingenua de que la crítica formulada desde el biocapitalismo puede dar respuesta a toda la complejidad de problemas y disciplinas que se entrelazan en el pensamiento de Illouz. El trabajo de esta autora constituye seguramente el mayor esfuerzo contemporáneo por otorgar sentido a las transformaciones de la vida emocional que han tenido lugar en las últimas décadas y su contraposición con los investigadores italianos no se ha acometido en menoscabo de su valor teórico. Es más, se asume que buena parte de las críticas que se le han formulado se deben al carácter inacabado que posee toda obra y, especialmente, la de una pensadora en activo, así como que resultaría injusto juzgar a Illouz por aquello que su obra *no dice*, es decir, por las limitaciones que plantea su propio enfoque disciplinar.

Tampoco se persigue ahora mostrar las carencias de los planteamientos biocapitalistas, que también pueden hallarse; máxime cuando se ha presentado una reconstrucción de estas teorías a partir de un grupo heterogéneo de autores, que inevitablemente habrá incurrido en algunas simplificaciones. Sin intención de profundizar en una tarea que sin duda daría lugar a otro trabajo diferente, cabe destacar una que sobresale: el carácter excesivamente rupturista atribuido por los teóricos de *Multitudes* al tránsito del paradigma fordista al posfordista, que apenas deja cabida a la posibilidad de establecer líneas de continuidad entre una y otra etapa. Esto se hace evidente en algunas de las ideas que se han expuesto a lo largo de la segunda parte. Por un lado, en la inmaterialidad como rasgo exclusivo del posfordismo, toda vez que, como apunta el propio Bologna, el trabajo fordista tampoco podría haberse desarrollado al margen de cualidades como los afectos o la comunicación¹. Por otro, en el cariz posdisciplinario –aunque estos autores no empleen exactamente este término– que atribuyen a la gubernamentalidad biocapitalista,

1 Cf. Bologna. *Crisis de la clase media y posfordismo*. *Op. cit.*

que contrasta ampliamente con los mecanismos punitivos y con el recorte de derechos sociales y de libertades que han acompañado a la aplicación de las políticas neoliberales². En cualquier caso, no debe olvidarse que las teorías del biocapitalismo describen una *tendencia* en las transformaciones sociales y laborales que no pretende ser reduccionista, olvidar otros sectores más vinculados a la llamada «producción material» u obviar los modelos productivos que se desarrollan en el Sur global³.

Para cerrar la crítica que se ha planteado a lo largo de los capítulos precedentes, se pretende realizar un ejercicio alternativo: ya no plantear objeciones a Illouz desde los autores del grupo *Multitudes*, ni hacer lo propio con el trabajo de estos investigadores, sino detenerse brevemente en la única vertiente del capitalismo emocional para la que no cabe encontrar una explicación en los textos del biocapitalismo, la cultura terapéutica. A pesar de que los teóricos de *Multitudes* no prestan excesiva atención a las consecuencias que se derivan de un paradigma socioeconómico que subsume cada área de la existencia, resulta pertinente preguntarse por esta vinculación entre el biocapitalismo y la cultura de la terapia. Esta idea respalda la premisa de que la contextualización del capitalismo emocional en el marco del posfordismo biocapitalista permite profundizar en las tesis de Illouz; en este caso, en un fenómeno contemporáneo tan extendido como la creciente «psicologización» de la vida cotidiana, para el que la autora tampoco acaba de ofrecer una justificación causal suficiente ni una demarcación temporal precisa.

Hay que recordar que Illouz define la «cultura de la terapia» como una extensión del dominio discursivo y práctico de las disciplinas *psi* al conjunto de la vida social que se habría implantado a lo largo del siglo pasado. De nuevo, la crítica que se le ha realizado a propósito de otras de sus tesis puede aplicarse a este caso: si bien es cierto que encuadra el desarrollo de la narrativa terapéutica en el periodo que coincidiría con lo que denomina «modernidad tardía», una vez más cifra los orígenes del fenómeno a comienzos de siglo –más concretamente, en la recepción primisecular del psicoanálisis

2 En este sentido, cabría contestar a Han que la psicopolítica no ha reemplazado a la biopolítica, toda vez que los mecanismos de autoexplotación del paradigma posfordista conviven, sin contradicción, con estos dispositivos disciplinarios. Como ha indicado Javier López Alós, «todas las medidas de autovigilancia y autocastigo que el sujeto del rendimiento adopta, su servidumbre voluntaria, en absoluto excluyen las que les son impuestas por otros» (*Crítica de la razón precaria. La vida intelectual ante la obligación de lo extraordinario*. Madrid: La Catarata, 2019, p. 50).

3 Cf. Morini. *Por amor o a la fuerza*, pp. 89ss.

freudiano. También aquí la falta de precisión histórica se encuentra ligada a la ausencia de una justificación causal clara, pues Illouz tan solo ofrece una explicación tautológica para el desarrollo de la cultura terapéutica en la segunda mitad del xx, que se habría impuesto a nivel cultural debido al proceso de legitimación social que experimentaron la psicología y la psiquiatría a mediados de siglo. Por su parte, los autores del biocapitalismo no abordan directamente esta centralidad de las disciplinas *psi* ni profundizan en el impacto sobre los sujetos de la precariedad y los procesos de subsunción vital. De forma totalmente excepcional, Morini se refiere en un momento dado a las consecuencias psicológicas del biotrabajo, en un pasaje que precisamente incide en la dimensión también material del nuevo trabajo cognitivo:

Sin embargo, el trabajo no es nunca inmaterial en la medida en que los procesos de explotación son bien materiales y, también aquí, existe un cuerpo-máquina que a menudo es olvidado: también el cuerpo de los trabajadores cognitivos entra completamente dentro del proceso de producción. La depresión o el estrés son patologías del cuerpo máquina de los trabajadores cognitivos con fuerte contenido social; están íntimamente ligadas a la ideología de la autorrealización en un contexto competitivo, individualista y productivista. Desde este punto de vista, se puede pensar que la depresión, los ataques de pánico o la ansiedad, representan la nueva frontera de las enfermedades del trabajo en la actualidad. De hecho, aumenta el uso de los psicofármacos: en los últimos años el uso de ansiolíticos ha crecido un 75%. Y las mujeres, que recurren con más facilidad a los antidepresivos, son las principales usuarias.⁴

Morini presenta aquí un *statu quo* que se ha vuelto incontestable en las últimas décadas y que, como explican Economistas sin Fronteras, se ha agravado desde la pasada crisis de 2008: el aumento acelerado en las tasas de incidencia de ciertas enfermedades mentales en los países occidentales⁵. Así, por ejemplo, según el informe de la Encuesta Europea de Salud al que se remiten, la depresión y la ansiedad crónica se sitúan desde hace años en España entre las diez patologías más comunes que aquejan a la población.

4 *Ib.*, p. 147. Mención aparte merece el sesgo de género que la autora identifica en el consumo de psicofármacos. Profundizar en esta apreciación excede ampliamente el propósito de este capítulo, pero, entre otros factores –el más evidente, la naturalización y la medicalización de los malestares femeninos en las consultas de salud–, se encuentra en su condición de sujetos explotables por excelencia en el biocapitalismo, que además siguen cargando con el peso principal de los cuidados.

5 Cf. Economistas sin Fronteras. «Salud mental en una sociedad neoliberal». *El-diario.es*. 26/05/2017. Disponible en: <https://bit.ly/3CTwp5z>.

Esta situación va de la mano de una intensificación de los procesos descritos por Illouz al hablar de la cultura terapéutica, que se manifiesta en la actual centralidad discursiva del tópico de la «salud mental», especialmente patente a raíz de la pandemia de la COVID-19. El psiquiatra Guillermo Rendueles se ha referido a este estado de cosas en términos de «psicologización» de la vida cotidiana, un fenómeno por el que, en las últimas décadas, la psicología y la psiquiatría habrían ampliado enormemente su campo de acción de forma paralela al incremento de los sufrimientos psíquicos que afectan a los sujetos contemporáneos⁶.

Como aprecia Morini en esta reflexión de carácter marginal, las causas atribuibles al recrudescimiento de la cultura terapéutica son eminentemente socioeconómicas. En este punto las teorías del biocapitalismo son clave para comprender esta correlación, que Illouz no contempla al abordar el tema. Así, en primer lugar, la precariedad como condición existencial y generalizada es un claro desencadenante de patologías tan extendidas entre las subjetividades biocapitalistas como la depresión, la ansiedad, el *burnout* y el estrés. La incertidumbre que ocasionan la falta de recursos económicos y la inestabilidad de la propia situación laboral y vital no solo genera sufrimientos y angustias de todo tipo, sino además una profunda discontinuidad en las narrativas biográficas que se encuentra detrás de los malestares mencionados. Como explica el también psiquiatra Iván de la Mata, la precariedad origina lo que Richard Sennett ya en los años noventa denominó «la corrosión del carácter»⁷, que hoy caracteriza al emprendedor de sí mismo, cada vez más fragmentado y aislado del resto de subjetividades:

La flexibilidad, la temporalidad, la precariedad, la pérdida de referentes institucionales, la necesidad permanente de adaptación, de reinención de uno mismo, dificultan la posibilidad de construirse una identidad coherente y duradera, que generalmente estaba construida en torno al trabajo o a los roles sociales estables. [...] La inestabilidad biográfica se acompaña de la fragilidad de los vínculos sociales, de las antiguas solidaridades, de las luchas colectivas. Se forjan identidades parciales en torno al consumo, al fetiche de la marca, o a pseudoidentidades grupales volátiles que tratan de compensar la ausencia de una narrativa que dé sentido.⁸

6 Cf. Guillermo Rendueles. *Psicologización, pobreza mental y desorden neoliberal*. Madrid: Irrecuperables, 2022.

7 Cf. Richard Sennett. *La corrosión del carácter*. Barcelona: Anagrama, 2006.

8 Iván de la Mata. «Salud mental y neoliberalismo». En Ángeles Maestro *et al.* *Salud mental y capitalismo*. Madrid: Cisma, 2017, p. 154.

A esta precariedad generalizada se añade el principal rasgo definitorio del biocapitalismo: la subjetivación de los procesos productivos. En un contexto en el que la identidad del individuo y la del trabajador se fusionan, no solo genera malestar la progresiva ausencia de tiempos y espacios al margen del trabajo –imposibilitadora de toda oportunidad de, en el mejor de los casos, «desconexión»–, sino también la autorresponsabilización total que se atribuye a este sujeto empresario de sí. Las sensaciones de culpa, vergüenza o decepción con uno mismo son comunes en un contexto en el que «se valora el riesgo, [pero] las condiciones políticas estructurales de la inseguridad son negadas y traspasadas al individuo»⁹. Como explica José Antonio Zamora, se produce una paradoja, por la cual «la desmesurada responsabilización de sí y [la] exigencia desbordada de autenticidad e individualidad» que caracterizan al capital humano entran en conflicto con las limitaciones que impone la precariedad generalizada, de tal forma que «por un lado se alimenta la ficción de un yo soberano y por otras se minan las posibilidades de autorrealización»¹⁰. Así pues, uno de los principales desencadenantes del sufrimiento psíquico es la percepción en términos individuales de conflictos que en realidad revisten un carácter estructural y que, por añadidura, se encuentran atravesados por la dificultad para eludir la «trampa de la precariedad» que describe Fumagalli.

A esta visión solipsista de los problemas que aquejan al yo ha contribuido la propia evolución de las disciplinas *psi* en las últimas décadas. Así pues, a los evidentes malestares psicológicos desencadenados por factores socioeconómicos se añade otro elemento que contribuye a la cultura terapéutica contemporánea: la rearticulación discursiva de las categorías de «salud» y «enfermedad mental». A partir de la aparición del DSM-III en 1980 se ha producido una medicalización de cualquier padecimiento psíquico, reductora

9 *Id.* El colectivo de profesores e investigadores universitarios, con tasas más elevadas de problemas de salud mental que la media de la población, es un ejemplo claro de padecimiento de esta situación. Como explica Francesca Coin, en un panorama laboral marcado por la inseguridad, la precariedad económica y una nueva gobernanza basada en sistemas de métricas, surge el «sujeto académico cuantificado» [*academic quantified self*], «un administrador de sí mismo cuyo desempeño debe ser constantemente monitorizado» («La ineptitud del *digital academic*. Precariedad y salud en el mundo universitario». *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, 24 (1), 2019, p. 123). Estos procesos de evaluación constante del rendimiento y la productividad, en un contexto de alta competitividad e inestabilidad de la carrera académica, generan multitud de patologías y malestares psíquicos que cada vez se vuelven más incapacitantes.

10 Zamora. «Subjetivación del trabajo», p. 168.

de los problemas psicológicos a disfuncionalidades químicas que tienen lugar a nivel cerebral y que solo pueden ser corregidas a través del consumo de psicofármacos. Como ya se vio con Illouz, desde entonces el mercado ha desplegado una panoplia de tecnologías *psi* que pretenden dar respuesta a conflictos colectivos a través de procedimientos individualizados, desde las premisas neoliberales que resume la célebre frase thatcheriana: «No existe tal cosa como la sociedad. Existen hombres y mujeres individuales y existen familias». En palabras de Rendueles, las disciplinas *psi*, en alianza con la industria farmacéutica, han pasado a «tutelar las dimensiones subjetivas de la servidumbre neoliberal, sustituyendo los saberes compartidos relacionados con el apoyo mutuo y las prácticas comunitarias por psicoterapias que alimentan el intimismo egoísta»¹¹.

De este modo, los padecimientos psicológicos engendrados por un paradigma económico que convierte al sujeto en materia prima de la producción son encauzados a través de un entramado discursivo e institucional por el que se transforman en mercancías que generan valor. Es lo que Iván de la Mata ha denominado «la mercantilización del sufrimiento psíquico»¹². Illouz, quien analiza excepcionalmente este proceso de patologización de la vida cotidiana que trajo consigo la consolidación disciplinar de la psicología y la psiquiatría, no percibe, en cambio, las transformaciones productivas que lo han acompañado. Ciertamente, los teóricos del biocapitalismo no han trabajado la condición terapéutica de la cultura posfordista, pero sus reflexiones permiten abordar las causas económicas y estructurales de los malestares psíquicos que se multiplican en las sociedades occidentales contemporáneas, con el fin de rescatar del olvido su carácter colectivo y compartido. Pues, como defiende Rendueles, la mayor parte de sujetos que acuden a una consulta psicológica están «más necesitados de ilustración ético-sindical que de terapia»¹³.

11 Rendueles. *Psicologización, pobreza mental y desorden neoliberal*, p. 11.

12 De la Mata. «Salud mental y neoliberalismo», p. 158.

13 Guillermo Rendueles. «Surfeando en las heladas aguas del cálculo egoísta». En Ángeles Maestro *et al.* *Salud mental y capitalismo*. Madrid: Cisma, 2017, p. 84. Javier Padilla y Marta Carmona abordan esta afirmación como un «falso dilema», apuntando que el carácter estructural y colectivo de los malestares contemporáneos también debe ser trasladado al abordaje terapéutico. Asimismo, señalan que, más allá de sus raíces socioeconómicas, estas mal llamadas «enfermedades» hacen referencia a «un sentimiento de época, con diferentes manifestaciones y formulaciones en función del género, la clase social, la edad o el origen étnico, [y] con capacidad para vertebrar manifestaciones culturales, sociales y políticas» (*Malestamos. Cuando estar mal es un problema colectivo*. Madrid: Capitán Swing, 2022, p. 31).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. BIBLIOGRAFÍA DE EVA ILLOUZ

A. MONOGRAFÍAS

- CABANAS, Edgar y Eva ILLOUZ. *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Trad. Núria Petit. Barcelona: Paidós, 2019.
- ILLOUZ, Eva (ed.). *Capitalismo, consumo y autenticidad. Las emociones como mercancía*. Trad. Stella Mastrangelo. Madrid/Buenos Aires: Katz, 2019.
- ILLOUZ, Eva y Dona KAPLAN. *El capital sexual en la modernidad tardía*. Trad. Vicente Merlo Lillo. Barcelona: Herder, 2020.
- ILLOUZ, Eva. *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Trad. María Victoria Rodil. Madrid/Buenos Aires: Katz, 2010.
- _____. *El fin del amor. Una sociología de las relaciones negativas*. Trad. Lilia Mosconi. Madrid/Buenos Aires: Katz, 2020.
- _____. *El futuro del alma y la creación de estándares emocionales*. Trad. María Cifuentes y Mireia Cererols. Buenos Aires/Madrid/Barcelona: Katz/ CCCB, 2014.
- _____. *Erotismo de autoayuda. «Cincuenta sombras de Grey» y el nuevo orden romántico*. Trad. Stella Mastrangelo. Madrid/Buenos Aires: Katz, 2014.
- _____. *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Trad. Joaquín Ibarburu. Madrid/Buenos Aires: Katz, 2007.
- _____. *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Trad. Santiago Llach. Madrid/Buenos Aires: Katz, 2010.
- _____. *Oprah Winfrey and the glamour of misery. An essay on popular culture*. Nueva York: Columbia University Press, 2003.
- _____. *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Trad. María Victoria Rodil. Madrid/Buenos Aires: Katz, 2012.

B. ARTÍCULOS Y CAPÍTULOS DE LIBRO

- CABANAS, Edgar y Eva ILLOUZ. «The making of a “happy worker”. Positive Psychology in neoliberal organizations». En PUGH, Allison J. (ed.). *Beyond the cubicle. Job insecurity, intimacy, and the flexible self*. Oxford: Oxford University Press, 2017, 25-50.
- ILLOUZ, Eva, Daniel GILON y Mattan SHACHAK. «Emotions and cultural theory». En STETS, Jan E. y Jonathan H. TURNER. (eds.). *Handbook of the sociology of emotions*. Springer: Nueva York, 2014, 221-244.

- ILLOUZ, Eva. «Emodities o la invención de los commodities emocionales». En ILLOUZ, Eva (ed.). *Capitalismo, consumo y autenticidad. Las emociones como mercancía*. Trad. Stella Mastrangelo. Madrid/Buenos Aires: Katz, 2019, 7-41.
- ____ «Emotional capital, therapeutic language and the habitus of “The New Man”». En KARAFYLLIS, Nicole C. y Gotlind ULSHÖFER (eds.). *Sexualized brains. Scientific modeling of emotional intelligence from a cultural perspective*. Cambridge MA: MIT University Press, 2008, 151-177.
- ____ «Emotions, imagination and consumption. A new research agenda». *Journal of Consumer Culture*, 9 (3), 2009, 377-413.
- ____ «From the Lisbon disaster to Oprah Winfrey. Suffering as a global identity». En BECK, Ulrich y Nathan SZNAIDER (eds.). *Global America*. Liverpool: University of Liverpool Press, 2003, 189-205.
- ____ «Reinventing the liberal self. Talk shows as moral discourse». En BROWN, Richard H. (ed.). *The politics of selfhood. Bodies and identities in global capitalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003, 109-146.
- ILLOUZ, Eva y Shoshannah FINKELMAN. «An odd and inseparable couple. Emotion and rationality in partner selection». *Theor Soc*, 38 (4), 2009, 401-422.
- ____ «The culture of management. Self-interest, empathy and emotional control». En ZIEGLER, Rafael (ed.). *An introduction to social entrepreneurship. Voices, preconditions, contexts*. Cheltenham UK/Northampton MA: Edward Elgar, 2009, 107-132.
- ILLOUZ, Eva y Yaara BENDER. «Emotions and consumption». En COOK, Daniel y J. Michael RYAN (eds.). *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of consumption and consumer studies*. Hoboken NJ: Wiley-Blackwell, 2015, 1-6.

C. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA SOBRE EVA ILLOUZ

- BIANCHI, Enea. «Eva Illouz e i paradossi del capitalismo emotivo». *Ágalma. Rivista di Studi Culturali e di Estetica*, 30 (2), 2015, 32-46.
- CARNEVALI, Barbara y Emanuele COCCIA. «La liberté organisée de l’amour. Entretien avec Eva Illouz». *Diogenes*, 241 (1), 2013, 115-120.
- CERULO, Massimo. «L’étude sociologique des émotions dans la société du capitalisme. Dialogue avec Eva Illouz». *Rassegna Italiana di Sociologia*, 4, 2018, 815-830.
- ENGDahl, Emma «Capitalist society as an analysand. An interview with Eva Illouz». *Emotions and Society*, 2 (1), 2020, 13-20.
- GARCÍA, Javier, Adrián JURADO y Miguel BARRIONUEVO. «Dominar el deseo. El imperativo de la felicidad en el capitalismo emocional». *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, 11 (2), 2017, 51-69.

- HIPPERT, Denis. «Eva Illouz et l'irruption de la culture thérapeutique dans la société américaine». *Sociologie*, 2 (3), 2011, 319-326.
- HOOF, Jenny van. «Swipe right? Tinder, commitment and the commercialisation of intimate life». En CARTER, Julia y Lorena AROCHA (eds.). *Romantic relationships in a time of «cold intimacies»*. Londres: Palgrave Macmillan, 2020, 109-126.
- MISKOLCI, Richard. «No coração pulsante da cultura. Entrevista com Eva Illouz». *Contemporânea. Revista de Sociologia da UFSCar*, 6 (2), 2016, 299-308.
- MOLTENI, Elías Julián. «Capitalismo emocional. Tensiones y solidaridades entre lo industrial y lo informacional». *Hipertextos*, 9 (16), 2021, 77-97.
- MUSIAL, Maciej. «Feminism and the cooling of intimacy. Unintended consequences of women's movements». *Ethics in Progress*, 4 (1), 2017, 119-128.
- _____. «Richard Sennett and Eva Illouz on tyranny of intimacy. Intimacy tyrannized and intimacy as a tyrant». *Lingua ac Communitas*, 23, 2013, 119-134.
- ROSS, Karen, Monica SESMA-VAZQUEZ y Tom STRONG. «Therapy, sociology, and the modern soul. In conversation with Eva Illouz». *New Therapist*, 92, 2014, 20-24.
- STRÖMQUIST, Liv. *No siento nada*. Trad. Alba Nerea Borja Pagán. Barcelona: Reservoir Books, 2021.
- THWAITES, Rachel. «Intimate relationships and choice in a time of “cold intimacies”». En CARTER, Julia y Lorena AROCHA (eds.). *Romantic relationships in a time of «cold intimacies»*. Londres: Palgrave Macmillan, 2020, 17-34.
- TOCINO RIVAS, María. «El capital emocional. Reflexiones sobre competencia emocional y desigualdad a partir de Illouz». En OLIVERO, Sandra y Alfredo José MARTÍNEZ (eds.). *Identidades, segregación, vulnerabilidad. ¿Hacia la construcción de sociedades inclusivas? Un reto pluridisciplinar*. Madrid: Dykinson, 2021, 1806-1823.

II. BIBLIOGRAFÍA SOBRE BIOCAPITALISMO Y CAPITALISMO COGNITIVO

A. AUTORES VINCULADOS AL BIOCAPITALISMO Y AL CAPITALISMO COGNITIVO

- AZAÏS, Christian, Antonella CORSANI y Patrick DIEUAIDE (eds). *Vers un capitalisme cognitif. Entre mutations du travail et territoires*. París: L' Harmattan, 2001.
- BAZZICALUPO, Laura. *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*. Roma: Laterza, 2006.
- BERARDI, Franco. *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Trads. Manuel Aguilar Hendrickson y Patricia Amigot Leatxe. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003.
- BLONDEAU, Olivier, Yann MOULIER BOUTANG, Antonella CORSANI, Nick DYER-WHITE-

- FORD, Ariel KYROU, Maurizio LAZZARATO, ENZO RULLANI y Carlo VERCELLONE. *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Trads. Emmanuel Rodríguez López, Beñat Baltza y Antonio García Pérez-Cejuela. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.
- BOLOGNA, Sergio. *Crisis de la clase media y posfordismo*. Trads. M.^a Milagros Rivera Garretas, Carlos Prieto del Campo y Marta Malo de Molina. Madrid: Akal, 2006.
- CAFFENTZIS, George y Silvia FEDERICI. «Notas sobre la “fábrica educativa” y el capitalismo cognitivo». Trad. Afshin Irani. *Faro Fractal*, 25, 2017, 129-142.
- CHICCHI, Federico. «Bioeconomía: ambientes e forme della mercificazione del vivente». En AMENDOLA, Adalgiso, Laura BAZZICALUPO, Federico CHICCHI y Antonio TUCCI (eds.). *Biopolítica, bioeconomía e processi de soggettivazione*. Macerata: Quodlibet, 2008, 143-158.
- CHIGNOLA, Sandro. «Vida, trabajo y lenguaje. Biopolítica y biocapitalismo». Trad. Emiliano Sacchi. *Barda*, 2, 2016, 200-220.
- CODELUPPI, Vanni. *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni*. Turín: Bollati Boringhieri, 2008.
- COLECTIVO SITUACIONES. «General Intellect, éxodo, multitud. Entrevista a Paolo Virno». En VIRNO, PAOLO. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Trad. Miguel Santucho. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003, 121-141.
- CORSANI, Antonella. «Políticas de saberes situados. Emanciparse de la epistemología de la economía política y de su crítica». En ÁVILA CANTOS, Débora, Matxalen LEGARRETA IZA y Amaia PÉREZ OROZCO (eds.). *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista. Producción, reproducción, deseo, consumo*. Madrid: Tierradenadie, 2006, 29-46.
- CORSANI, Antonella, Patrick DIEUAIDE, Maurizio LAZZARATO, Jean Marie MONNIER, Yann MOULIER BOUTANG, Bernard PAULRÉ y Carlo VERCELLONE. «Le capitalisme cognitif comme sortie de la crise du capitalisme industriel. Un programme de recherche». Comunicación presentada en el Forum de la Régulation, celebrado en París (Francia) en marzo de 2001. Disponible en: <https://bit.ly/3EFOCBg>.
- ____ «Tiempo del trabajo asalariado y tiempo del trabajo de reproducción». Trad. Joaquín Tasso. *Política y Sociedad*, 19, 1995, 75-81.
- FUMAGALLI, A. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación*. Trads. Antonio Antón Hernández, Joan Miquel Gual Bergas y Emmanuel Rodríguez López. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010.
- ____ «Bioeconomics, labour flexibility and cognitive work. Why not basic income?». En STANDING, Guy (ed.). *Promoting income security as a right: Europe and North America*. Londres: Anthem, 2005, 337-350.

- ____ «Conoscenza e bioeconomia». *Filosofia e Questioni Pubbliche*, IX (1), 2004, 141-161.
- ____ *Economia politica del comune. Sfruttamento e sussunzione nel capitalismo bio-cognitivo*. Roma: DeriveApprodi, 2017.
- ____ «La condizione precaria come paradigma biopolitico». En CHICCHI, Federico y Emanuele LEONARDI (eds.). *Lavoro in frantumi. Condizione precaria, nuovi conflitti e regime neoliberista*. Verona: Ombre Corte, 2011, 63-79.
- ____ *La vie mise au travail. Nouvelles formes du capitalisme cognitif*. Trad. Davide Gallo Lassere y Christophe Degoutin. París: Eterotopia, 2015.
- ____ «Lavoro cognitivo-relazionale e trappola della precarietà». En PELEGRINO, Vincenza (ed.). *R/esistenze precarie. Lavoratori universitari e capitalismo cognitivo*, Verona: Ombre Corte, 2016, 19-39.
- ____ «New form of exploitation in bio-cognitive capitalism: towards life subsumption». En FUMAGALLI, Andrea, Alfonso GULIANI, Stefano LUCARELLI y Carlo VERCELLONE (eds.). *Cognitive capitalism, welfare and labour. The common-fare hypothesis*. Londres: Routledge, 2019, 77-93. Disponible en: <https://bit.ly/3tosadh>.
- ____ «¿Operaísmo, post-operaísmo? Mejor neo-operaísmo». Trad. Mauro Reis, Marcelo Expósito y M.^a Aránzazu Catalán. En REIS, Mauro (ed.). *Neo-operaísmo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020, 35-48.
- ____ «The concept of subsumption of labour to capital. Towards the life subsumption in bio-cognitive capitalism». En FISHER, Eran y Christian FUCHS (eds.). *Reconsidering value and labour in the digital age*. Londres: Palgrave Macmillan, 2015, 224-245.
- ____ «Twenty theses on contemporary capitalism (cognitive biocapitalism)». *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, 16 (3), 2011, 7-17.
- FUMAGALLI, Andrea y Cristina MORINI. «Anthropomorphic capital and commonwealth value». *Frontiers in sociology*, 5, 2020, 1-13.
- ____ «Cognitive bio-capitalism, social (re)production and the precarity trap: why not basic income?». *Knowledge Cultures*, 1 (4), 2013, 106-126.
- GALETTO, Manuela, Chiara LASALA, Sveva MAGARAGGIA, Chiara MARTUCCI, Elisabetta ONORI y Francesca POZZI. «A snapshot of precariousness. Voices, perspectives, dialogues». *Feminist Review*, 2007, 87, 104-112.
- GORZ, André. *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*. París: Galilée, 2003.
- GRIZIOTTI, Giorgio y Carlo VERCELLONE. «BioRank vs. Commoncoin. Algoritmos, criptomonedas, máquinas autorreplicantes y transformaciones del bios en el capitalismo cognitivo». Trad. Mauro Reis, Marcelo Expósito y M.^a Aránzazu Catalán. En REIS, Mauro (ed.). *Neo-operaísmo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020, 225-238.
- HARDT, Michael. «Affective labor». *Boundary 2*, 26 (2), 1999, 89-100.

- HARDT, Michael y Antonio NEGRI. *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Trad. Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, 2011.
- _____. *El trabajo de Dionisos*. Trad. Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, 2003.
- _____. *Imperio*. Trad. Alcira Bixio. Barcelona: Paidós, 2002.
- _____. *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Trad. Juan Antonio Bravo. Barcelona: Debate, 2004.
- LAZZARATO, Maurizio. «Biopolítica/bioeconomía». Trad. Eréndira Reyes. *Multitudes*, 22, 2005. Disponible en: <https://bit.ly/3LYbe4l>.
- _____. «Del biopoder a la biopolítica». Trad. Marcelo Expósito. *Brumaria*, 7, 2006, 83-90.
- _____. *Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2015.
- _____. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.
- _____. «Por una redefinición del concepto *biopolítica*». Trad. Beñat Baltza, Joaquín Barriandos y Carola Castellano. *Brumaria*, 7, 2006, 71-81.
- MARAZZI, Christian. «Capitalismo digitale e modello antropogenetico del lavoro. L'ammortamento del corpo-macchina». En LAVILLE, Jean-Louis, Michelle LA ROSA, Christian MARAZZI y Federico CHICCHI (eds.). *Reinventare il lavoro*. Roma: Sapere 2000, 2005, 19-38.
- _____. «Capital y lenguaje. De la *New Economy* a la economía de guerra». Trad. Emilio Sadier. En *Capital y lenguaje. Hacia el gobierno de las finanzas*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014, 21-147.
- _____. *El sitio de los calcetines. El giro lingüístico de la economía y sus efectos sobre la política*. Trad. Marta Malo de Molina. Madrid: Akal, 2003.
- _____. «Il corpo del valore: bioeconomia e finanziarizzazione della vita». En AMENDOLA, Adalgiso, Laura BAZZICALUPO, Federico CHICCHI y Antonio TUCCI (eds.). *Biopolitica, bioeconomia e processi de soggettivazione*. Macerata: Quodlibet, 2008, 135-142.
- MORINI, Cristina. «Economía de la interioridad y capital antropomorfo. Producción social, trabajo emocional e ingreso básico». Trad. Mauro Reis, Marcelo Expósito y M.^a Aránzazu Catalán. En REIS, Mauro (ed.). *Neo-operaiismo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020, 181-190.
- _____. «Il lavoro di cura come archetipo del biocapitalismo. Altre ragione per il diritto al reddito». *Associazione Basic Income Network Italia*, 2010. Disponible en <https://bit.ly/2ZNBBWU>.
- _____. «Lavorare la vita. Attualità della riproduzione sociale». Comunicación presentada en el Seminario UniNomade «Composizione di classe e frammentazione nella crisi: per una lettura materialista di razza e genere», celebrado en Nápoles (Italia), el 24 de junio de 2012. Disponible en <https://bit.ly/2ZSOkbm>.

- ____ «Marx, tra di noi. Dentro e contro l'antropomorfosi del capitale». Comunicación presentada en el Congreso Internacional «200 Marx. Il futuro di Karl», celebrado en Roma (Italia), del 13 al 16 de diciembre de 2018. Disponible en <https://bit.ly/3wpoHbb>.
- ____ *Por amor o a la fuerza. Feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo*. Trad. Joan Miquel Gual Bergas. Madrid: Traficantes de Sueños, 2014.
- ____ «Riproduzione sociale». *Quaderni di San Precario. Critica del diritto dell'economia della società*, 4, 2012, 41-58.
- ____ «The feminization of labour in cognitive capitalism». *Feminist review*, 87, 2007, 40-59.
- MORINI, Cristina y Andrea FUMAGALLI. «Life put to work. Towards a life theory of value». *Ephemera*, 10 (3/4), 2010, 234-252.
- MOULIER BOUTANG, Yann. *Cognitive capitalism*. Cambridge: Polity, 2011.
- ____ *Le capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*. París: Éditions Amsterdam, 2008.
- NANNICINI, Adriana. «Donne, lavoro: la questione lessicale». En NANNICINI, Adriana (ed.). *Le parole per farlo. Donne al lavoro nel post-fordismo*. Roma: DeriveApprodi, 2002, 13-38.
- NEGRI, Antonio. *Biocapitalismo: entre Spinoza y la constitución biopolítica del presente*. Trad. Ariel Pennisi. Buenos Aires: Quadrata, 2017.
- ____ «Biocapitalismo y constitución política del presente». Trad. Luca Mariotti. En NEGRI, Antonio, Michael HARTD y Sandro MEZZADRA. *Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales*. Quito: FLACSO, 2013, 19-41.
- ONGARO, Sara. «Dalla riproduzione produttiva alla produzione riproduttiva». *Multitudes*, 12, 2003, 22-32.
- PIRONE, Maurilio. «Políticas de la pandemia. Neoliberalismo, reproducción social y tecnopolítica». Trads. Mauro Reis, Marcelo Expósito y M.^a Aránzazu Catalán. En REIS, Mauro (ed.). *Neo-operaiismo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020, 315-328.
- REVEL, Judith. «Devenir-femme de la politique». *Multitudes*, 12, 2003, 125-133.
- ____ «Prefacio». En MORINI, Cristina. *Por amor o a la fuerza. Feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo*. Trad. Joan Miquel Gual Bergas. Madrid: Traficantes de Sueños, 2014, 13-20.
- RULLANI, ENZO. *La fabbrica dell'immateriale. Produrre valore con la conoscenza*. Roma: Carocci, 2004.
- ____ «Le capitalisme cognitif: du déjà vu?». *Multitudes*, 2(2), 2002, 87-94.
- SIMONE, Anna. «Femminilizzare il lavoro o "badantizzare la società"? Paradossi e contraddizioni di un fenómeno complesso». En AMENDOLA, Adalgiso, Laura BAZZICALUPO, Federico CHICCHI y Antonio TUCCI (eds). *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*. Macerata: Quodlibet, 2008, 185-192.

- VERCELLONE, Carlo. *Capitalismo cognitivo, renta saber y valor en la época posfordista*. Trads. Vladimiro Verre y Anaïs Roig. Buenos Aires: Prometeo, 2014.
- VIRNO, Paolo. «General Intellect». Trads. Mauro Reis, Marcelo Expósito y M.^a Aránzazu Catalán. En REIS, Mauro (ed.). *Neo-operaísmo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020, 73-82.
- _____. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Trad. Adriana Gómez. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003.
- _____. «LAVORO e linguaggio». En ZANINI, Ubaldo y Adelino FADINI (eds.). *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione*. Milán: Feltrinelli, 2001, pp. 181-185.

B. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA SOBRE EL BIOCAPITALISMO Y EL CAPITALISMO COGNITIVO

- ARCOS FUENTES, Israel. «En torno a la subsunción de la vida y el capital. Dominación, producción y perspectivas críticas sobre el capitalismo presente». *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, 9, 2016, 126-145.
- NAVARRO RUIZ, Clara. «¿Qué fue de...? Breves apuntes sobre capitalismo cognitivo y el modo de producción capitalista en el siglo XXI». *Res Publica*, 23 (1), 2020, 97-108.
- REIS, Mauro. «Neo-operaísmo». Trads. Mauro Reis, Marcelo Expósito y M.^a Aránzazu Catalán. En *Neo-operaísmo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020, 7-25.
- SALINAS ARAYA, Adán. *La semántica biopolítica: Foucault y sus recepciones*. Viña del Mar: Cenaltes, 2015.
- TRECCANI. «Biocapitalismo». En *Treccani. Istituto della Enciclopedia Italiana*. Disponible en: <https://bit.ly/3t16YJD>.

III. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ACKER, Joan. «Hierarchies, jobs, bodies. A theory of gendered organizations». *Gender and Society*, 4 (2), 1990, 139-158.
- AHMED, Sara. *La política cultural de las emociones*. Trad. Cecilia Olivares Mansuy. México D.F.: UNAM, 2015.
- _____. *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Trad. Hugo Salas. Buenos Aires: Caja Negra, 2019.
- ALBA RICO, Santiago. «Vivir en peligro». En SERRA, Clara, Laura MACAYA y Cristina GARAIZÁBAL (eds.). *Alianzas rebeldes. Un feminismo más allá de la identidad*. Barcelona: Bellaterra, 2021, 57-62.
- ALONSO, Luis Enrique y Carlos J. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ. «Los discursos del management. Una perspectiva crítica». *Lan Harremanak. Revista de Relaciones Laborales*, 28 (I), 2013, 42-69.

- ARIAS MALDONADO, Manuel. *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*. Barcelona: Página Indómita, 2016.
- BARITZ, Loren. *The servants of power. A history of the use of social science in American industry*. Whitefish, MT: Literary Licensing, 2011.
- BECK, Ulrich, Anthony GIDDENS y Scott LASH. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Trad. Jesús Alborés Rey. Madrid: Alianza, 2008.
- BECK, Ulrich y Elisabeth BECK-GERNSHEIM. *El normal caos del amor. Las nuevas formas de relación amorosa*. Trad. Dorothee Schmitz. Barcelona: Paidós, 2001.
- BECKER, Gary. *El capital humano. Un análisis teórico y empírico referido fundamentalmente a la educación*. Trads. Marta Casares y José Vergara. Madrid: Alianza, 1983.
- BELL, Daniel. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Trad. Néstor A. Míguez. Madrid: Alianza, 1989.
- BERLANT, Lauren. *El optimismo cruel*. Trad. Hugo Salas. Buenos Aires: Caja Negra, 2020.
- BOLTANSKI, Luc y Ève CHIAPELLO. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Trads. Marisa Pérez Colina y Alberto Riesco Sanz. Madrid: Akal, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Trad. M.^a del Carmen Ruiz de Elvira. Madrid: Taurus, 2012.
- _____. «Las formas del capital. Capital económico, capital cultural y capital social». En *Poder, derecho y clases sociales*. Trad. M.^a José Bernuz Benítez. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2010, 131-164.
- BROWN, Wendy. *El pueblo sin atributos. La revolución secreta del neoliberalismo*. Trad. Víctor Altamirano. Barcelona: Malpaso, 2016.
- _____. *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Trad. Cecilia Palmeiro. Madrid: Traficantes de Sueños, 2021.
- _____. *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*. Trads. Jorge Cano y Carlos Valdés. Madrid: Lengua de Trapo, 2019.
- CABANAS, Edgar. «Psiudadanos, o la construcción de individuos felices en las sociedades neoliberales». En ILOUZ, Eva (ed.). *Capitalismo, consumo y autenticidad. Las emociones como mercancía*. Trad. Stella Mastrangelo. Madrid/Buenos Aires: Katz, 2019, 233-264.
- CHISTÈ, Lucia, Alisa DEL RE y Edvige FORTI. *Oltre il lavoro domestico. Il lavoro delle donne tra produzione e riproduzione*. Milán: Feltrinelli, 1979.
- CLOUGH, Patricia y Jean HALLEY (eds.). *The affective turn. Theorizing the social*. Durham: Duke University Press, 2007.
- COIN, Francesca. «La ineptitud del digital academic. Precariedad y salud en el

- mundo universitario». *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, 24 (1), 2019, 114-133.
- CUSHMAN, Philip. *Constructing the self, constructing America. A cultural history of psychotherapy*. Cambridge MA: Perseus, 1995.
- DALLA COSTA, Maria Rosa. *Potere femminile e sovversione sociale*. Venecia: Marsilio, 1972.
- DAMÁSIO, António. *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Trad. Joandomènec Ros. Barcelona: Destino, 2011.
- DAVIES, William. *La industria de la felicidad. Cómo el gobierno y las grandes empresas nos vendieron el bienestar*. Trad. Antonio Padilla Esteban. Barcelona: Malpaso, 2016.
- DE LA MATA, Iván. «Salud mental y neoliberalismo». En MAESTRO, Ángeles, Enrique GONZALO DURO, Guillermo RENDUELES OLMEDO y Alberto FERNÁNDEZ LIRIA. *Salud mental y capitalismo*. Madrid: Cisma, 2017, 145-160.
- DELEUZE, Gilles. «Post-scriptum sobre las sociedades de control». Trad. José Luis Pardo. En *Conversaciones: 1972-1990*. Valencia: Pre-Textos, 1999, 277-286.
- DEL MORAL ESPÍN, Lucía y Manu FERNÁNDEZ GARCÍA. «Devenir mujer del trabajo y precarización de la existencia. La centralidad de los componentes afectivos y relacionales al analizar las transformaciones del trabajo». En IBARRA I GÜELL, Pedro y Mercè CORTINA I ORIOL (eds.). *Recuperando la radicalidad. Un encuentro en torno al Análisis Político Crítico*. Barcelona: Hacer, 2012, 309-323.
- DELPHY, Christine. *L'ennemi principal I. Economie politique du patriarcat*. París: Syllepse, 2013.
- DOBLES, Ignacio y Helga ARROYO. *Neoliberalismo y afectos. Derivaciones para una praxis psicosocial liberadora*. San José: Arlekin, 2020.
- DRUCKNER, Peter. *The landmarks of tomorrow. A report on the new «post-modern» world*. Nueva York: Harper, 1959.
- DUJARIER M.-A. *Le travail du consommateur. De McDo à eBay: comment nous coproduisons ce que nous achetons*, París: La Découverte, 2008.
- ECONOMISTAS SIN FRONTERAS. «Salud mental en una sociedad neoliberal». *Eldiario.es*. 26/05/2017. Disponible en: <https://bit.ly/3CTwp5z>.
- EHRENREICH, Barbara. *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*. Trad. María Sierra. Madrid: Turner, 2011.
- ESPINOSA RUBIO, Luciano. «Realidades sociales dislocadas, estilos de vida precarios. Notas para una antropología de la crisis económica y simbólica». *Mundo Nuevo. Revista de Estudios Latinoamericanos* (monográfico dedicado a *Concepciones de lo real y estilos de vida*), 14 (VI), 2014, 137-171.
- FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Trad. Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza. Madrid: Traficantes de Sueños, 2012.

- ____ *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Trad. M.^a Aránzazu Catalán. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018.
- ____ «Marx, el feminismo y la creación de los comunes». En *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Trad. M.^a Aránzazu Catalán. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018, 81-112.
- ____ *Wages against housework*. Bristol: Falling Wall Press, 1975.
- FEHER, Michel. «Self-appreciation; or, the aspirations of human capital». *Public Culture*, 21(1), 2009, 21-41.
- FLAMARIQUE, Lourdes y Madalena D'OLIVEIRA-MARTINS (eds.). *Emociones y estilos de vida. Radiografía de nuestro tiempo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.
- FORTUNATI, Lepoldina. *L'arcano della riproduzione sociale*. Venecia: Marsilio, 1981.
- FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- ____ *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guiñazú. Madrid: Siglo XXI, 2005.
- ____ *La arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón del Camino Madrid: Siglo XXI, 2003.
- ____ *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Trad. Horacio Pons. Madrid: Akal, 2009.
- ____ *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Trad. Horacio Pons. Madrid: Siglo XXI, 2014.
- ____ «¿Qué es la Ilustración?». Trad. Ángel Gabilondo. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999, 335-352.
- ____ *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Trad. Horacio Pons. Madrid: Akal, 2008.
- FRANCO, Reynner. «Presentación». *Mundo Nuevo. Revista de Estudios Latinoamericanos* (monográfico dedicado a *Concepciones de lo real y estilos de vida*), 14 (VI), 2014, 13-17.
- FRASER, Nancy. *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*. Trad. Cristina Piña Aldao. Madrid: Traficantes de Sueños, 2015.
- ____ «Las contradicciones del capital y los cuidados». Trads. Jose María Amoro, Álvaro García-Ormaechea, Juan Mari Madariaga, Cristina Piña y Ana Useros. *New Left Review*, 100, 2016, 111-132.
- FREUD, Sigmund. *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 2016.
- FRIEDAN, Betty. *La mística de la feminidad*. Trad. Magalí Martínez Solimán. Madrid: Cátedra, 2016.

- FUREDI, Frank. *Therapy culture. Cultivating vulnerability in an uncertain age*. Londres: Routledge, 2004.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Trad. José Luis Gil Aristu. Barcelona: Península, 1995.
- GONZÁLEZ, Ana Marta. «Introducción. Emociones y análisis social». EN FLAMARIQUE, Lourdes y Madalena D´OLIVEIRA MARTINS (eds.). *Emociones y estilos de vida*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013, 9-24.
- GORI, Roland y Pierre LE COZ. *L´empire des coachs. Une nouvelle forme de contrôle social*. París: Albin Michel, 2006.
- GUILLUY, Christophe. *No society. El fin de la clase media occidental*. Trad. Ignacio Vidal-Folch. Barcelona: Taurus, 2019.
- HAKIM, Catherine. *Capital erótico. El poder de fascinar a los demás*. Trad. Jofre Homedes Beutnagel. Madrid: Debate, 2012.
- HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Trad. Alfredo Bergés. Barcelona: Herder, 2014.
- HERNÁNDEZ, Esteban. *Los límites del deseo. Instrucciones de uso del capitalismo del siglo XXI*. Madrid: Clave Intelectual, 2016.
- HERNÁNDEZ MARCOS, Maximiliano. «El victimismo, un nuevo estilo de vida. Intento de caracterización». *Eikasía*, 82, 2018, 237-266.
- HIRSCHMAN, Albert O. *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*. Trad. Joan Solé. Madrid: Capitán Swing, 2014.
- HOCHSCHILD, Arlie R. *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*. Trad. Lilia Mosconi. Madrid/Buenos Aires: Katz, 2008.
- _____. «Love and gold». EN EHRENREICH, Barbara y Arlie Russell HOCHSCHILD (eds.). *Global woman. Nannies, maids and sex workers in the new economy*. Nueva York: Metropolitan Books, 2002, 15-30.
- _____. *The managed heart. Commercialization of human feeling*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- HODGSON, Geoffrey M. «What is capital? Economists and sociologists have changed its meaning. Should it be changed back?». *Cambridge Journal of Economics*, 38 (5), 2014, 1063-1086.
- KIRSCHNER, Suzanne R. *The religious and romantic origins of psychoanalysis. Individuation and integration in post-Freudian theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KOSSELLECK, Reinhart. «¿Tres mundos burgueses? Hacia una semántica comparada de la sociedad civil/burguesa en Alemania, Inglaterra y Francia». Trad. Luis Fernández Torres. EN *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta, 2012, 225-276.
- KURZ, Robert. «Virtudes femeninas. Crisis del feminismo y *management* posmoderno». Trad. Agintea Hausten. Disponible en: <https://bit.ly/3w8Vkxz>.

- LASCH, Christopher. *La cultura del narcisismo*. Trad. Jaime Collyer. Barcelona/Santiago de Chile: Andrés Bello, 1999.
- LAVAL, Christian y Pierre DARDOT. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Trad. Alfonso Díez. Barcelona: Gedisa, 2013.
- LE COZ, Pierre. *Le gouvernement des émotions... Et l'art de déjouer les manipulations*. París: Albin Michel, 2014.
- LEFEVERE, André. *Traducción, reescritura y la manipulación del canon literario*. Trad. M.^a África Vidal Claramonte y Román Álvarez Rodríguez. Salamanca: Colegio de España, 1997.
- LÓPEZ ALÓS, Javier. *Crítica de la razón precaria. La vida intelectual ante la obligación de lo extraordinario*. Madrid: La Catarata, 2019.
- LORDON, Frédéric. *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Trad. Sebastián Puente. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- _____. *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones*. Trad. Antonio Oviedo. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2018.
- MARTÍN PALOMO, M.^a. Teresa. «Domesticar el trabajo: una reflexión a partir de los cuidados». *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 26 (2), 2009, 13-44.
- MARX, Karl. *El Capital. Libro I, capítulo VI (inédito). Resultados inmediatos del proceso de producción*. Trad. Pedro Scaron. Madrid: Siglo XXI, 1971.
- _____. «Fragmento sobre las máquinas». Trad. Pedro Scaron. En *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858 (Grundrisse)*. Vol. 2. Madrid: Siglo XXI, 1972, 216-230.
- MARZANO, Michela. *Programados para triunfar. Nuevo capitalismo, gestión empresarial y vida privada*. Trad. Nuria Viver Barri. Barcelona: Tusquets, 2011.
- MIES, María. *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Trad. Paula Martín Ponz y Carlos Fernández Guervós. Madrid: Traficantes de Sueños, 2019.
- MORUNO, Jorge. *La fábrica del emprendedor. Trabajo y política en la empresa-mundo*. Madrid: Akal, 2015.
- MOSKOWITZ, Eva S. *In therapy we trust. America's obsession with self-fulfillment*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.
- NOWOTNY, Helga. «Women in public life in Austria». En FUCHS EPSTEIN, Cynthia y ROSE LAUB COSER (eds.). *Access to power. Cross-national studies of women and elites*. Londres: Routledge, 1981, 147-156.
- PADILLA, Javier y Marta CARMONA. *Malestamos. Cuando estar mal es un problema colectivo*. Madrid: Capitán Swing, 2022.
- PAUL, Annie Murphy. *The cult of personality testing. How personality tests are leading us to miseducate our children, mismanage our companies, and misunderstand ourselves*. Nueva York: Free Press, 2005.
- PÉREZ OROZCO, Amaia. *Perspectivas feministas en torno a la economía. El caso de los cuidados*. Madrid: Consejo Económico y Social, 2006.

- _____. *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2014.
- RENDUELES, César. «La gobernanza emocional en el capitalismo avanzado. Entre el nihilismo emotivista y el neocomunitarismo adaptativo». *Revista de Estudios Sociales*, 62, 2017, 82-88.
- RENDUELES, Guillermo. *Psicologización, pobreza mental y desorden neoliberal*. Madrid: Irrecuperables, 2022.
- _____. «Surfeando en las heladas aguas del cálculo egoísta». En MAESTRO, Ángeles, Enrique GONZALO DURO, Guillermo RENDUELES OLMEDO y Alberto FERNÁNDEZ LIRIA. *Salud mental y capitalismo*. Madrid: Cisma, 2017, 79-116.
- RIEFF, Philip. *The triumph of the therapeutic. Uses of faith after Freud*. Nueva York: Harper & Row, 1966.
- ROSE, Nikolas. *Governing the soul. The shaping of the private self*. London: Routledge, 1990.
- _____. *Inventing our selves. Psychology, power, and personhood*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- _____. *The politics of life itself. Biomedicine, power and subjectivity in the twenty-first century*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- SANTAMARÍA, Alberto. *En los límites de lo posible. Política, cultura y capitalismo afectivo*. Madrid: Akal, 2018.
- SCHOLZ, Roswitha. «El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género». Trad. Jordi Maiso y José Antonio Zamora. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5, 2013, 44-60.
- SENNETT, Richard. *El declive del hombre público*. Trad. Gerardo di Masso. Barcelona: Anagrama, 2011.
- _____. *La corrosión del carácter*. Trad. Daniel Najmías Bentolilla. Barcelona: Anagrama, 2006.
- SERRA, Clara. «Más allá de nosotras mismas». En SERRA, Clara, Laura MACAYA y Cristina GARAZÁBAL. (eds.) *Alianzas rebeldes. Un feminismo más allá de la identidad*. Barcelona: Bellaterra, 2021, 41-55.
- SHUMWAY, David R. *Modern love. Romance, intimacy, and the marriage crisis*. Nueva York: New York University Press, 2003.
- SIMMEL, Georg. *Filosofía del dinero*. Trad. Ramón Cotarelo García. Madrid: Traficantes de Sueños, 2013.
- STEARNS, Peter N. *American cool. Constructing a twentieth-century emotional style*. Nueva York: New York University Press, 1994.
- STETS, Jan E. y Jonathan H. TURNER (eds.). *Handbook of the sociology of emotions*. Springer: Nueva York, 2014.
- SUNDER RAJAN, Kaushik. *Biocapital. The constitution of postgenomic life*. Durham: Duke University Press, 2006.

- TAYLOR, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Trad. Ana Lizón. Barcelona: Paidós, 1996.
- THÉVENOT, Laurent. «You said “capital”? Extending the notion of capital, interrogating inequalities and dominant powers». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 70 (1), 2015, 69-80.
- THOMPSON, Simon y Paul HOGGET (eds.). *Politics and the emotions. The affective turn in contemporary political studies*. Continuum: Londres, 2012.
- TRILLING, Lionel. *Freud and the crisis of our culture*. Boston: Beacon Press, 1955.
- WALZER, Michael. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. Trad. Heriberto Rubio. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- WEBER, Max. «Ensayos sobre sociología de la religión». Trad. Enrique Gavilán Domínguez. En *Sociología de la religión*. Madrid: Akal, 2012, 325-465.
- _____. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. Joaquín Abellán García. Madrid: Alianza, 2012.
- WHITAKER, Robert. *Anatomía de una epidemia. Medicamentos psiquiátricos y el asombroso aumento de las enfermedades mentales*. Trad. José Manuel Álvarez. Madrid: Capitán Swing, 2015.
- ZAFRA, Remedios. *El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital*. Barcelona: Anagrama, 2017.
- ZAMORA, José A. «Subjetivación del trabajo: dominación capitalista y sufrimiento». *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5, 2013, 151-169.
- ZELIZER, Viviana A. *The purchase of intimacy*. Princeton: Princeton University Press, 2005.