

ISSN: EN TRÁMITE

Contribuciones desde

Coatepec

NUEVA ÉPOCA · NÚMERO ESPECIAL · TOLUCA, MÉXICO, 2022



REVISTA DE HUMANIDADES
Publicación semestral de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México



Número especial, 2022

Las humanidades frente al porvenir pospandémico

ISSN en trámite

Contribuciones desde

Coatepec

Contribuciones desde Coatepec, número especial 2022 es una publicación extraordinario de periodicidad semestral editada por la Universidad Autónoma del Estado de México, Instituto Literario 100 Ote., Colonia Centro, Toluca, Estado de México, CP. 50000, Teléfonos: clave del país 52, clave del área 722, números 722 213 15 33 ext. 303, <https://revistacoatepec.uaemex.mx>, correo electrónico: rcontribucionesc@uaemex.mx. Editora responsable Berenice Romano Hurtado, Facultad de Humanidades. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2019-030812124500-203, ISSN en trámite ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número Mónica Edith Morales Olvera, Departamento del Programa Editorial de la Facultad de Humanidades, Cerro de Coatepec s/n, Ciudad Universitaria, Toluca, Estado de México, C.P. 50110, Toluca de Lerdo, Estado de México, México. Última modificación: 18 de enero de 2023.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Se autoriza la reproducción total o parcial del contenido aquí publicado sin fines de lucro, siempre y cuando no se modifique, se cite la fuente completa y su dirección electrónica.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional 

Diseño de portada: Mónica Edith Morales Olvera.

Contribuciones desde Coatepec se encuentra registrada en los siguientes servicios de indización y bases de datos: Redalyc, Latindex Catálogo 2.0 y CLASE.

Equipo Editorial

Directora: Dra. Berenice Romano Hurtado
Subdirección: Mtra. Evelin Cruz Polo
Coordinación editorial: Mtra. María Guadalupe Díaz Guerra
Corrección de estilo: Lic. Ana Jazmín Díaz Cenobio

Comité editorial internacional

Dr. Ignacio Ballester Pardo, Universidad de Alicante. España
Dra. Jacqueline Bixler, Virginia Tech. Estados Unidos de América
Dra. Atanaska Cholakova, International Business School. Bulgaria
Dra. Fernanda Henriques, Universidade de Évora. Portugal
Dra. Petra Báder, Universidad Eötvös Loránd. Hungría
Dra. Enid Álvarez González, Universidad de Puerto Rico. Puerto Rico
Dra. Mónica Velásquez Guzmán, Universidad Mayor de San Andrés. Bolivia
Dr. Ângelo Nunes Milhano, Universidad de Évora. Portugal
Dr. Ignacio Ruiz Ramírez, Universidad Rey Juan Carlos. España
Dra. María Fernanda Saniago Bolaños, Universidad Rey Juan Carlos de España. España
Dra. Cristina Mondragón, Université de Genève. Suiza
Prof. Ruth Fine, Universidad Hebrea de Jerusalem. Israel

Comité editorial nacional

Dra. Gloria Ignacia Vergara Mendoza, Universidad de Colima. México
Dra. Martha María Gutiérrez Padilla, Universidad Nacional Autónoma de México. México
Mtra. Maricarmen Torroella Bribiesca, Universidad Nacional Autónoma de México. México
Dra. Elvira Popova, Universidad Autónoma de Nuevo León, México
Dra. Nidia Vincent Ortega, Universidad Veracruzana, México
Dr. Luis Abdallah Conde Flores, Universidad Nacional Autónoma de México. México
Dr. Luis Fernando Mendoza Martínez, Universidad Nacional Autónoma de México. México
Dr. Luis Ramos-Alarcón Marcín, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México
Dra. Brenda Mariana Méndez Gallardo, Universidad Iberoamericana, México
Dr. Javier Espino Martín, Universidad Nacional Autónoma de México. México
Dr. Carlos Mariscal de Gante, Universidad Nacional Autónoma de México. México
Dra. Carmen Dolores Carrillo Juárez, Universidad Autónoma de Querétaro. México
Dra. Jazmín G. Tapia Vázquez, Universidad de Guanajuato. México
Dra. Gloria Ignacia Vergara Mendoza, Universidad de Colima. México
Dra. Jessica Courtney Locke, Colegio de México. México
Dr. José Miguel Sardiñas Fernández, Universidad Autónoma de San Luis Potosí. México
Dr. Miguel Ángel Martínez, Universidad Iberoamericana Puebla. México
Dra. Paula Arizmendi Mar, Universidad Iberoamericana Ciudad de México. México
Dr. Germán Sucar, Instituto Tecnológico Autónomo de México. México
Dr. Eduardo Charpenel Elorduy, Universidad Panamericana. México
Dra. Paulina Latapí Escalante, Universidad Autónoma de Querétaro. México
Dra. Úrsula Camba Ludlow, El Colegio de México. México

Comité interno

Dr. Carlos Alfonso Garduño Comparán, Universidad Autónoma del Estado de México. México
Mtra. Raquel Jiménez Valadez, Universidad Autónoma del Estado de México. México
Dra. Sonja Stajnfeld, Universidad Autónoma del Estado de México. México
Mtro. Carlos Gayón Díaz Caneja, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México
Dra. Rosa María Camacho Quiroz, Universidad Autónoma del Estado de México. México
Dr. Davide Eugenio Daturi, Universidad Autónoma del Estado de México. México
Dra. Ana Cecilia Montiel Ontiveros, Universidad Autónoma del Estado de México. México

CONTENIDO

	Pág.
Artículos de investigación	
Educación, trabajar y entretener en un contexto diverso. Notas sobre el aburrimiento y la fatiga en la actualidad pandémica Educating, working and entertaining in a diverse context. Notes on boredom and fatigue in current pandemic <i>Gabriel Adelio-Saia</i>	5
El triunfo del amor es el fracaso del algoritmo Algorithm failure is love triumph <i>Nicolás Matías-Romero</i>	19
Ideología y pandemia: la influencia ideológica sobre la covid-19 a partir del pensamiento de Slavoj Žižek Ideology and pandemic: The ideological influence on covid-19 from Slavoj Žižek's thought <i>Arturo Román Cesar-Sanjuan</i>	35
Pandemia de covid-19, identidad, expresión y performatividad de género Covid-19 pandemic, gender identity, expression, and performativity <i>Selene Roldán-Ruiz</i>	47
Coronavirus y la infección viral del narcisismo: la crisis sanitaria desde la teoría crítica del valor y el psicoanálisis Coronavirus and the viral infection of narcissism: The health crisis from the critical theory of value and psychoanalysis <i>Orlando Tamez-Sánchez</i>	67
Reseñas, documentos y traducciones	
El vacío de los suburbios <i>Guillermo Ramírez-García</i>	83
Más allá de un comunismo neoconservador <i>Slavoj Žižek</i>	87



Contribuciones desde Coatepec
ISSN: en trámite
rcontribucionesc@uaemex.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

Educar, trabajar y entretener en un contexto diverso. Notas sobre el aburrimiento y la fatiga en la actualidad pandémica

Adelio-Saia, Gabriel

Educar, trabajar y entretener en un contexto diverso. Notas sobre el aburrimiento y la fatiga en la actualidad pandémica

Contribuciones desde Coatepec, vol. 19, Esp., 2022

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28173238001>

Educación, trabajar y entretener en un contexto diverso. Notas sobre el aburrimiento y la fatiga en la actualidad pandémica

Educating, working and entertaining in a diverse context. Notes on boredom and fatigue in current pandemic

Gabriel Adelio-Saia *

Universidad Nacional de General San Martín, México

gabriel.saia92@gmail.com

Redalyc: [https://www.redalyc.org/articulo.oa?](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28173238001)

id=28173238001

Recepción: 12/01/2022

Aprobación: 17/03/2022

RESUMEN:

En el marco neoliberal y tecnocrático del realismo capitalista se reactualizan las figuras de *sociedades de disciplina* y *sociedades de control*. Con dicho trasfondo, en este artículo se resaltarán algunas notas en torno a las problemáticas educativas, sociales y laborales en el actual entorno pandémico. En el contexto de la expansión y absorción del tardocapitalismo, se analizará su incidencia en las estrategias educativas y las figuras cambiantes del discente y el docente. Por último, se repasará el desarrollo tecnológico, que se vincula intrínsecamente con la pandemia de covid-19.

PALABRAS CLAVE: *Coaching*, Realismo capitalista, Mundo del trabajo, Comunidad.

ABSTRACT:

Under the notions of "Disciplinary Societies" and "Control Societies", which will serve as categories to be updated in the neoliberal and technocratic framework of Capitalist Realism, we will highlight some notes on educational, social, and labor issues in the current pandemic context. Considering the expansion and absorption of late capitalism, we will analyze this incidence in the student and teacher's changing strategies and figures. Finally, we will review technological development linked to the covid-19 pandemic intrinsically.

KEYWORDS: *Coaching*, *Capitalist Realism*, *World of Labor*, *Community*.

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo se pretende abordar las diferencias que existen en torno a dos modelos sociales teorizados en la segunda mitad del siglo xx. Me refiero, en este caso, a las sociedades disciplinarias, caracterizadas por Michel Foucault (2001) y las sociedades de control, por Gilles Deleuze (1999). Las sociedades disciplinarias abren la reflexión a consideraciones acerca de cómo el poder se ejerce a partir de dispositivos. Foucault nos abre los ojos en la cuestión principal de sus cavilaciones: cómo se articula el poder luego de *superar* la soberanía y las disciplinas.

En los planteamientos biopolíticos del capitalismo tardío, de los últimos años del siglo xx, se transita de una concepción coactiva (clásica) a una normativa-prescriptiva (moderna).¹ Este cambio paradigmático implica, además, la creación de disciplinas que generaron subjetividades en una secuencia y tiempo particulares: el alumno, el soldado, el obrero de fábrica, el criminal y demás.

NOTAS DE AUTOR

* Profesor universitario y licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (Unsam, Argentina). Trabajador docente en la Unsam, ha impartido las asignaturas de Introducción a la Filosofía en la Tecnicatura en Gestión Universitaria del Observatorio de Educación Superior y Políticas Universitarias, Unsam, e Introducción al Pensamiento Crítico en la Escuela de Economía y Negocios, Unsam. Es docente de nivel medio en el colegio Del Viso Day School. Participó activamente como redactor en la revista *Cuadernos de Pesimismo*. Es traductor de Interpres, Unsam, y traductor independiente de textos en inglés, italiano y francés. Ha publicado diversos artículos académicos sobre pesimismo italiano, educación y filosofía clásica y contemporánea en revistas especializadas. Es cocoordinador del Seminario Permanente de Poética del Centro de Estudios Históricos, Unsam y colaborador en las cátedras de Retórica y Prácticas Docentes en Educación Superior de Escuela de Humanidades, Unsam. Actualmente, estoy realizando estudios de posgrado en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.

Con el envejecimiento de las instituciones de las sociedades disciplinarias, los nuevos modelos de control y las tic (tecnologías de la información y la comunicación),² Gilles Deleuze se animó a continuar la tarea foucaultiana de caracterización, principalmente bajo el signo del *control*. Las figuras de antes se modificaron, al menos de manera abstracta, ya que buena parte de la formulación deleuziana involucra la desterritorialización. No existe de manera analógica, secuencial o temporal un sujeto que transcurra por distintas instancias (in)formativas.

El espacio también adquiere otra morfología: es un campo amplio, donde el sujeto se conforma y asocia por medio de las diversas tecnologías del tardocapitalismo. Las instituciones —quizá más propicias en las sociedades disciplinarias—, a saber, la escuela, la fábrica, el manicomio, el cuartel, entre otras, eran lugares de encierro, en un doble sentido: tanto el tiempo como el espacio estaban determinados. Las nuevas sociedades de control pierden parte del dominio corporal ortopédico,³ ya que les importa más la relación que toda persona guarda con su entorno y con su interior. Por eso, el modelo teórico formulado por Deleuze aún llama la atención.

Avanzaré sobre la problemática de la covid-19, tratando de no proyectar anhelos melancólicos ni distopías futuristas, sino observando las palabras de aquellos que se pronunciaron en los estadios de la actual pandemia. Volver sobre las posturas de autores de la talla de Paul Preciado, Byung-Chul Han, Judith Butler, entre otros, permite asociar la temática laboral-educativa con los análisis y las predicciones en torno a la situación viral.

La base de este trabajo serán las reflexiones de Mark Fisher a lo largo de su obra, con especial énfasis en *Capitalist Realism* (2009). Las *nuevas* figuras de la educación (formal, informal y no-formal) que fungen como agentes de *management*, gurúes, *coaches*, entre otros, serán un nodo atractivo a la hora de pensar cómo se generan y congregan las subjetividades en el actual sistema educativo —mediadas por el aburrimiento, la anhedonia y la precariedad—. Sumado a estos factores, el aislamiento social preventivo y obligatorio (ASPO) que rigió buena parte del año 2020, y que aún reverbera, nos obliga a tratar cuestiones como la responsabilidad, la individualidad, la digitalización y la resiliencia.

La importancia que cobra el aspecto educativo en estas sociedades nos invita a repensar cuál es el horizonte de posibilidades. A su vez, la *caja de herramientas* de Foucault y el *concepto* de Deleuze merecen discutirse y cotejarse a la luz de las temáticas de nuestro presente. En todo caso, se trata de actualizar las producciones francesas que, en campos como la teoría social y la filosofía, aún gozan de una vigencia y riqueza conceptual inusitadas. Desde nuestra condición periférica latinoamericana, no nos es ajena la influencia del pensamiento social y político occidental; si nos valemos de sus categorías es solo a partir de que determina nuestra capacidad de problematizar la situación propia.

EL TOPO, LA SERPIENTE: LA QUIMERA

En su texto de 1990, *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, Gilles Deleuze realiza una minuciosa y necesaria tarea: delinear las características que distinguen a las sociedades disciplinarias de las de control. En efecto, las que Foucault destacó hacia 1975 ya eran vetustas o, al menos, la analítica del traspaso del poder soberano a las disciplinas perdía su característica fuerza en la década de los noventa.

Las sociedades de control, a diferencia de las disciplinarias (Foucault, 2001), tienden a poner énfasis ya no en el encierro secuenciado, sino en formas desterritorializadas y abiertas. Es decir, al control a partir de la mirada, confeccionadora de un cuerpo dócil, se le opone una nueva forma que radicará en el interior de cada individuo. Para dar cuenta de esta disposición, Deleuze (1999) llama nuestra atención sobre la proclamada crisis de las instituciones. Por eso este análisis indaga en aspectos que ya habían sido tratados por Lyotard y Foucault hacia fines de la década de los setenta; a saber: cuál es el estatuto y la valía del conocimiento en la sociedad contemporánea.

Dichos pensadores franceses dan al menos con un acierto: el conocimiento puede ser una función y, en cuanto tal, puede y debe valorarse. No se establece una relación personal, a la manera de la *Bildung* alemana

(Lyotard, 1993), sino que, en el vínculo con el saber, lo más importante se reflejará en su cuantificación, en su dato numérico. En la sociedad de la información, todo saber que no sea cuantificable no gozará de tal estatuto. Con ello, es notorio que, sin abordarlo,⁴ ya se prefigura el concepto de información en el pensamiento de Lyotard. De acuerdo con este filósofo francés, “el saber es y será producido para ser vendido, y es y será consumido para ser valorado en una nueva producción: en los dos casos, para ser cambiado” (Lyotard, 1993: 16).

Esta concepción es clara y denota una correspondencia de adquisición y comercialización que dista del adiestramiento escolar-militar-fabril de las sociedades disciplinarias. Aquí Lyotard encuentra un uso empresarial del saber; este es y deberá ser rentable, integra el consumo y la producción, además garantiza el valor de quien lo detenta. Sin un telos definido, lo mejor es una relación elemental. Lyotard (1993) vislumbra lo que esto supone: la constante formación y la democratización son pilares en el desarrollo económico-social.

Así encontramos la primera figura deleuziana: ¿por qué variamos de *topo monetario* a *serpiente monetaria*? El primero es viejo, se comprende como el individuo de las sociedades disciplinarias, cava para llegar a superficie, descansar y volver a cavar. El otro, el animal que reptaba —Deleuze lo toma prestado del bestiario de Zarathustra—, es la astuta y cambiapiéles serpiente. Al reparar en sus características, el topo es analógico, se mantiene encerrado por periodos, desciende y emerge por intervalos, es molar. La serpiente, por su parte, es modulación, está siempre endeudada,⁵ conserva una metaestabilidad, es molecular.

¿Cuál es el alcance de esta analogía? Con ella se ve una imposibilidad radical de señalar las ventajas y las desventajas que acarrea el modelo de las sociedades de control. Se comprende que la deuda pasó de ser un bloque finito (patrón oro) a una serie infinita (intercambio fluctuante).⁶ El problema del topo no era la deuda, era el encierro. El consumo no cesa en la figura de la serpiente, como tampoco se detiene la formación continua. Ya no se ingresa a instituciones determinadas en periodos determinados, sino a estados que sobrepasan las determinaciones de la persona. Más allá de la individualidad en el comportamiento de la serpiente, debe saberse gestora (Deleuze, 1999). Es decir, se encuentra disociada de la masa y, a su vez, pretende motivación y preparación, a pesar del notable desgaste. Nada funciona plenamente como *formativo*.

Hace falta reparar sobre algunas palabras del final de la clase dictada por Foucault (2007: 264) el 14 de marzo de 1979: “una economía hecha de unidades-empresa, una sociedad hecha de unidades empresa”. Empresarios de sí mismos, que Deleuze diagnostica a partir de las teorías neoliberales inglesas, francesas y alemanas. Esto se emparenta con la teoría del capital humano (TKH) de Schulz y, en definitiva, no deja de ser el cálculo de sí mismo como un activo.

Desde la TKH hasta el neoliberalismo, se observa cómo aquella sociedad de control se perfila y diagrama sobre cada falencia estatal. Deleuze lo anuncia y todavía resuena su eco. Cabe replantearse la pertinencia de esta noción; ya que vivimos en una época de interfaces, ni siquiera se presenta la venta de servicios *directos* que vio Deleuze. El procedimiento le gana cada vez más terreno a la creación. Sabemos cómo vincularnos porque una red nos brinda su *ayuda*, nos *facilita*, anticipa e incluso nos *permite* la vida. Sin embargo, Deleuze insiste: las tres cuartas partes de la población mundial aún sufren de pobreza extrema. Muchos para encerrar; muy pobres para endeudar.

Reacondicionar la sala de máquinas

Más allá de la distinción necesaria entre sociedades disciplinarias y sociedades de control, resta analizar cómo las últimas pueden comprenderse por una de sus características: el corrimiento del tipo de gobierno. Si antes el Estado debía construir un espacio social que aunase a las personas, ahora debe regular las políticas de mercado de las cuales dependen las comunidades. Solo se llega a esto cuando los márgenes se desdibujan: aumenta la libertad y la autarquía, pero la rentabilidad se vuelve necesaria (Rose, 2007). El Estado de bienestar abandona su vigencia, aunque sin adoptar un nuevo cariz que complete su función (Grinberg, 2008).

El individuo finisecular ya no guarda relación con aquel que debía ahondar, de un modo más o menos provechoso, en sus capacidades y sus condiciones. Desamparado del espacio social (Rose, 2007; Grinberg, 2008), pero en un nuevo locus, deberá conformar su propia existencia bajo su única e inexorable responsabilidad. A diferencia de aquel que hallaba un elemento identitario constitutivo dentro de un espacio políticamente signado, el sujeto en la actualidad deberá ser comunitario; es decir, deberá atender a la razón de una comunidad que se identifique con un rasgo común, por su oposición o adopción. Sin embargo, y lejos de pretenderse como lo local deleuzoguattariano, la comunidad es aquello que se institucionaliza en la nueva mecánica del Estado. Más aún, la comunidad se transforma en un todo gubernamentalizado, medido, valorado y contenido.

El consumo añade un elemento; se crean mercados según la comunidad que deba acapararse sistemáticamente. Por otra parte, hay un volumen de marginados liminales que ya no se inscriben en modulaciones, sino en prácticas de control y disciplinamiento (encierro).⁷ El desempleo ya no es un desliz, es un estado. Es más, es autoimpuesto y, por añadidura, crea un agente para una nueva comunidad imposible. En todo caso, el traspaso de las figuras, la transformación, corresponde también a un modelo reglado. Que no haya una línea escuela-ejército-fábrica, no significa que el sujeto esté libre y fuera de toda norma, antes bien, el trabajador-presos de las sociedades disciplinarias se convierte en deudor-adicto (Fisher, 2009).

A la comunidad no le falta aquello que Simons y Masschelein (2013) comprenden como una dualidad panóptica y sinóptica. Uno mismo deberá someterse a la constante evaluación de un par, pues esto —y solo esto— determina la pertenencia real y efectiva a un grupo comunitario. Se observa un modelo de *sociedad participativa* que obvia —y genera— las principales brechas sociales. Lo importante es la responsabilidad y la asunción de un cierto modo de vida, un deseo carente, un determinado *empowerment* y, sobre todo, no dañar la relación entre uno mismo y la comunidad de pertenencia. Esto resulta en una trama que aleja la experticia del Estado y adopta, a través de la medida y el desarrollo, criterios técnico-burocráticos. Entre ellos destacan las medidas, las estadísticas y los parámetros que tratan de ser/verse como apolíticos, promotores *fóbicos del Estado*. Fisher vio aquí una realidad imperante: la burocracia creció a partir de los modelos neoliberales del capitalismo tardío que buscaba elidir la supuesta burocracia del socialismo.

Con esta última cuestión, el británico indaga en la posibilidad de que buena parte del problema estatal —que se traslada a las generaciones de principios del siglo xxi— consiste en una *poslexia*, donde es imposible realizar una tarea sosegada. El proceder del capitalismo coincide con la saturación y la sobrestimulación, incentivada por su matriz mediática; no hay posibilidad de aburrimiento, aquel de la rutina del capitalismo fordista. ¿Qué dinámica corresponde para este tipo de sujeción? El potencial del nuevo agente no solo existe en un lado de la ecuación: el discente y el docente se forman según la economía de la atención. Volvemos sobre la premisa anterior: existe un ánimo empresarial en cada individuo y todas sus posibilidades se determinan por las necesidades del entramado social, *i.e.* la falta (o la sobra) de atención, el desinterés y la precariedad.

Hasta aquí se manifiesta una exacerbación de teorías como el funcionalismo inglés o la tkh: responsabilidad, autonomía, elección y libertad se conjugan en un sujeto que ahora es su propio dueño y empresario. Toda decisión que se tome será con miras al interés propio, que deberá coincidir con el interés colectivo. En una época de vaciamiento institucional y de pauperización, la mayor búsqueda recae en la supuesta responsabilidad que tiene el sujeto consigo mismo.⁸

Si transitamos o consumamos la *muerte de lo social*, es decir, la superación de la noción de individuo y su relación con el campo social, será necesario tener en cuenta el espacio que resulta ser la escuela, en su materialidad y virtualidad. Fisher (2009: 26) habla de un hecho que atestiguamos cada día en las aulas: “lejos de estar en alguna torre de marfil, segura y alejada del ‘mundo real’, [la educación] es la sala de máquinas (*engine room*) de la reproducción de la realidad social, donde se confrontan todas las inconsistencias del campo social capitalista”.⁹

La cuestión no es breve, pero al menos podemos acercarnos a ella. Dentro de esta fractura social, dentro de la tensión propia de esta sala de máquinas, se expone la flexibilización, la tecnificación y el consumo. Se

entiende que el consumo es, en realidad, un cariz de la producción, de la sobreproducción; es decir, en este modelo político-económico todo debe servir al consumo. El aburrimiento emerge, como lo percibe Mark Fisher (2009), cuando la frontera productiva no tiene un horizonte claro. No es posible frenar el consumo, que en el análisis de Fisher coincide con el deseo.

La certeza de que *cualquier elección dará igual* se asoma de forma sintomática. ¿Qué clase de conocimiento sugiere y qué aprendizaje se daría en el reino de un ocio *no-contemplativo*, un ocio desagradable y, como si fuese un oxímoron, fascinantemente aburrido? (Fisher, 2018a). Las estructuras de las sociedades disciplinarias colapsan, los padres son víctimas de un capitalismo salvaje y se trunca la socialización de los jóvenes, envuelta en un deseo hipertrofiado e impotente. Aquí se encuentra el modelo educativo; aquí, el docente: en la misma incertidumbre que el campo social.

No hay novedad que valga en esta descripción. De regreso al modelo de acumulación flexible, la dinámica del capital vuelve a ser productiva, pero esta vez es asimilatoria. Sin lugar a dudas, la virtud crítica del tardocapitalismo se encuentra en su capacidad devoradora: asimila tanto la producción que se da en su seno e idiosincrasia como toda aquella que le es ajena. No se trata de un sistema que se retroalimenta; al no tener nada que ofrecer más que mercancías,¹⁰ de producción reificada, no tiene mejor propósito que el de engullir (o asimilar) todo aquello que lo enfrenta (Foucault, 1991). Más allá del capital como bloque asociativo, amorfo y coactivo, resulta llamativo el buen grado de aceptación que generan las inclusiones *novedosas*.

La anhedonia y la hedonia depresiva son propiedades de un sujeto que, intervenido por la sobrestimulación y sometido al cambio constante, intenta reponerse y recrearse una y otra vez, a pesar de todo obstáculo; estas no modificarán solo un polo de las prácticas docentes. Según Fisher (2009), alumnos excelentes no *sienten* la mínima capacidad de lectura, no por la complejidad del texto, sino por la dificultad de concentración; la lectura o cualquier otra práctica académica-laboral es aburrimiento. La miopía de mirar tan solo al estudiantado —incluso podríamos llamarlo “el público consumidor de educación”—, nos hace pensar que las intervenciones docentes son las que deberían cambiar, modificarse o *acomodarse*. Es más nocivo pensar que estas son las únicas responsables de una transformación real al interior de un sistema educativo y social en crisis.¹¹

DE EDUCADORES A COACHES

Se encuentra un hecho concreto en el corolario de Lyotard, problematizado por el *último Foucault* y continuado por Deleuze. En la *sociedad de la información*, radica la escena donde el conocimiento se transformó en materia de tránsito (in)formativo y ya no del concepto, a sabiendas de que la preocupación fundamental recae en la mera reproducción. La importancia del conocimiento es su valor de cambio, no su uso; la monetización alcanzó una reificación del saber. De esta forma, el *buen* docente será *coach* (Grinberg, 2016), realizará su tarea de *coaching*.

Este nuevo agente se halla en una situación incómoda, donde se le demandará la mayor de las plasticidades. Se encuentra a medio camino entre las necesidades de un sujeto posléxico y de una institución cerrada; en su proceder deberá ser llamativo (incluso atractivo, *seductor*), pero también estricto por momentos, Fisher (2009: 25-26) señala: “Los educadores se encuentran bajo una intolerable presión al tener que mediar entre la subjetividad posliteraria del consumidor tardocapitalista y las demandas del régimen disciplinario (tomar exámenes, entre otras cuestiones)”. También lo expresa en una entrevista posterior: “por un lado, [los docentes] deberán ser guardiacárceles; por otro, deben fungir como interfaz en un mundo lleno de estímulos, deberán ser animadores” (Fisher, 2018a: 960).

En tiempo pandémico, el docente bifronte tendrá que cumplir con su función prioritaria, atender a la realidad de su mundo laboral y la del estudiantado; es un formador de aprendices constantes, por demanda de la flexibilización a la que se enfrentarán más tarde (si es que aún no lo hacen). A todo esto, no hay posibilidad de una transmisión *genuina*; se pretende una recreación de fuerzas de trabajo por turnos que serán, en su

mayoría, precarizadas. El eje, como se mencionó, está en el aprendizaje o su mímica: el sujeto se olvida de la aprehensión de un conocimiento, ya que es solo un eslabón más de una cadena finita pero indeterminada, la internalización de un método. El estudiante sabe bien que habrá una instancia posterior al momento actual. Las motivaciones en los dispositivos anteriores a la pauperización dejan de otorgar certezas; por lo tanto, la figura siempre positiva del orientador, del *coach*, se vuelve necesaria.

Como se apuntó en líneas más arriba, si pasamos de una modificación directa sobre el cuerpo del sujeto a una mirada introspectiva —que se debe realizar a cada momento—, no quedan espacios o tiempos segmentados en los que el sujeto ponga un coto a la actividad y la formación. En relación con esto, una parte del objetivo del *coaching* —que supone expandir el modelo empresarial para hacerlo llegar hasta la vida de a pie—, consiste en un acondicionamiento que suplementa las falencias del modelo tardocapitalista, del Estado descentralizado y la flexibilización laboral. En la expansión de la empresa a todos los aspectos del entorno vital se trata, pues, de un compendio de competencias —actualizables y siempre necesarias— demandadas por turnos. Asimismo, se erige la nueva figura del estudiante, una suerte de adquisición de actitudes procedimentales.

Estas competencias no tienen base en ningún modelo preestablecido, responden a una exigencia del tardocapitalismo: ocupar todo lugar donde pueda manifestarse lo diferente, absorberlo y entregarlo como nueva producción. Esta maquinaria funciona a nivel colectivo y personal. A saber: el aprendiz debe convertirse en gerente de sí mismo (*self*), para ofrecerse a una multiplicidad de tareas (siempre nuevas) en su largo camino. Una parte de la búsqueda constante de la innovación se ata a que la novedad no permite el momento de aburrimiento reflexivo, el cual posibilitaría la tarea del pensar (Han, 2020b).

Pero allí no se acaba el problema. Si se redujera el papel actual de la educación a un aprendizaje procedimental y novedoso, no sería del todo imposible revertir el esquema. Respecto a este problema en nuestras sociedades de información, Armella y Grinberg¹² (2012: 119) proponen reorientar el interés principal. Todo aquello que es mera opinión y flujo informativo (original, somero y fugaz) —motivado por el avance de las tic y las relaciones que generan—, debería mutar en “espacios de reflexión, de conceptualización y pensamiento”. Lejos de la pedagogía de modelos reificados y reproductivos, las autoras proponen la *vuelta atrás* hacia un quehacer crítico. Sin embargo, la escasez y la precariedad laboral confluyen para que los niveles educativos sean cada vez mayores en cantidad, pero menores en profundidad.¹³ La educación exhibe su cariz mercantilizado. Retomando a Lyotard: lo importante no es el concepto o la crítica, sino el rédito de la información en el estudiante.

La formación no supone algo definitivo, es tan solo un proceso que se desarrolla mientras se gerencia el sí mismo. La escasez laboral no admite promesas como la empleabilidad o su duración y dignidad (Grinberg, 2008). En épocas pandémicas, esta promesa cae junto con otras tantas: no se garantiza una planificación a largo plazo en salubridad, no se promete una escolaridad presencial, nada apunta a una gerencia eficaz de la actual crisis económica. Esto surge de acuerdo con un juego entre la voluntad y la competencia, el individualismo y la comunidad. Tenemos por damero a la realidad incierta, que agota el proceso y obnubila las posibles relaciones con la comunidad en el entramado global.

No hay manera de articular un futuro, por más cercano que fuere, en esta pretendida disrupción,¹⁴ aunque se supone que *todo esfuerzo, todo trabajo y toda intención* se orientan en pos de articular nuestra idea de porvenir. El factor pandémico se apropió de nuestra actualidad, sin dudas, pero sobrellevar la carencia de garantías sobre el futuro es difícil. Se busca alguna salvación en la cuestión educativa, se le piensa desde un aspecto informativo-mercantilista. Esto hace que solo se piense en términos futuros, cada vez con menor claridad.¹⁵

Hoy se goza de mayor intensidad y expansión, con motivos decadentes como *sé feliz, sé tu propio jefe, cambia hoy*, en medio de una crisis sanitaria, económica, social, medioambiental¹⁶ y laboral. Con ello, lo único que se fija en nuestra conciencia es la imposibilidad del aburrimiento y la gratuidad de la fatiga. Se nos lanza a

una aterradora multiplicidad de estímulos; no hace falta imaginarse un minuto en estado de perplejidad o reflexión. Todos los tiempos se captan gracias a interfaces y microestímulos de fácil acceso, que no hacen más que mitigar pequeños deseos y distraernos por minutos o segundos, pero no suman nada a la experiencia cotidiana. Como expresa Fisher (2018: 809): “Nadie está aburrido, todo es aburrido”.

Sin embargo, como se nota en los eslóganes mencionados arriba, prepondera el tiempo presente y el modo imperativo, no hay propiedad ni orden en esas muletillas. Cuando se habla de un futuro, no se le vislumbra; pero en el presente aflora la falta de vacaciones y garantías. ¿Uno es dueño, o más bien *usuario*, de su propio destino?, *i.e.* de su salud, mediante el sistema de salud privada; de su educación, al disponerse a la formación permanente; de su trabajo, al acceder a la gerencia personal o a la precariedad con tintes autogestivos de uberización; de su inclusión social, mediante la supuesta libertad otorgada por el mercado. La falta en cualquiera de estos aspectos se introyecta como deuda y, al mismo tiempo, como culpa y señal de cierto egotismo (Lazzarato, 2013). La individualidad que trasluce en estos aspectos no solo se perjudica a sí misma, también falta en el resto del conjunto social.

PROBLEMAS Y DESAFÍOS. RESILIENCIA Y VIRUS

Hasta ahora se trató una matriz que nos obliga a revisar un concepto propio de la psicología; este goza de especial popularidad en nuestros días: la resiliencia. No se trata de una cuestión baladí; es pertinente al análisis de tipo social que se intenta desplegar en este artículo. La cuestión emerge en el seno de las sociedades neoliberales con suma radicalidad. Se trata, pues, de una característica propia del individuo del realismo capitalista: la posibilidad de reponerse, aún más vigoroso, luego de una situación adversa (de estrés). En esta categoría se baraja la interrelación con el medio, ya que uno debe sobreponerse a pesar de que las condiciones sean negativas. Pero ¿a qué y de qué manera?

En la época actual, es difícil pensar que la resiliencia sea algo más que una capacidad propia del *cuidado de sí*, es su estrategia, se manifiesta como particular e introspectiva. Más allá de la ingenuidad de la noción, no es extraño que sea mediada por las estrategias neoliberales, así: “la *resiliencia neoliberal* hace referencia a la capacidad de interiorizar y asimilar positivamente los efectos negativos y las contradicciones del proceso de producción y acumulación capitalista” (Franco, 2016: 133). Con esto, queda poco por apreciar en nuestra condición actual.

Resulta que la pauperización, característica de los regímenes neoliberales, no es tan azarosa como pensamos. Además, los grandes problemas ambientales, éticos, sociales, laborales, entre otros, no tienen agente o, en todo caso, admiten una responsabilidad compartida. De este modo, “se traslada a la clase explotada la responsabilidad de gestionar la peor parte del funcionamiento perverso del capital, mientras que se libera así a la clase capitalista para que pueda continuar acumulando beneficios” (Franco, 2016: 133). Los problemas que resuenan inevitables y eternos, como la pobreza, la marginalidad y el desastre ecológico, se asocian a la pasividad del conjunto social. El Estado puede encargarse, en el mejor de los casos, de asumir nuevos (y siempre futuros) desafíos.

En la pandemia de covid-19 se observa cómo el Estado, disminuido en sus posibilidades y en su injerencia sobre el conjunto poblacional, solo da cuenta de una norma que se presenta como peligro e incertidumbre. Aunque de acuerdo con los sucesos, es peor el endurecimiento de las políticas estatales cuando no se garantiza la infraestructura correspondiente para el cumplimiento de dichas medidas. Aquí se trata al menos de cuatro aspectos afectados por esa impotencia: la salud, el trabajo, la educación y el medioambiente. Transferir los costos, que el Estado y los grandes capitales deberían garantizar, hacia las manos de las clases explotadas es un rasgo que también comparten estos cuatro tópicos. Toda deuda se deriva de un sistema abierto a un sistema cerrado, en el que cada quien deberá pagar lo que supuestamente le corresponde.

Es difícil —o imposible— imaginar el fin del capitalismo, de un sistema que delega más de lo que otorga. No obstante, como recuerda Fisher (2009), aún pensamos en el fin del mundo y quizá frente a cada momento

de estrés, de crisis, de duda o asombro, lo primero que viene a nuestras mentes es que estamos acabados. Entiéndase “acabados” no en un sentido individual, sino social y, en todo caso, global. Podemos y debemos pensar en nuevas formas de recrearnos, pero si abandonamos nuestra posibilidad de recreación a una vida finita y propia, queda poco para las generaciones futuras.

La resiliencia se erige, pues, como una trampa: uno sale repuesto, pero se deja atrás las consecuencias que alguien deberá pagar. Sin ánimos de exagerar la cuestión, en cada quien existe un orden microcósmico capitalista. Al volver sobre las palabras de Deleuze, es lícito considerar que el dividuo es tan solo ese orden mínimo articulado dentro de un orden máximo y multiforme, abandonado a la suerte de una serie de relaciones que solo truncan las posibilidades del dividuo.

De nuevo, es trabajo de los gurús, de los *coaches*, de los gestores (nosotros) asumir, divulgar y ejecutar con presteza la resiliencia. Sin un lugar que opere como foro, sin una cara que funcione de enemigo, solo queda resistir. La resistencia estará frente a un orden proteico y adaptativo, de manera que no tiene —ni puede tener— carácter revolucionario. Se trata, en todo caso, de una adaptación exitosa (Fisher, 2009) como principal estrategia del capital en las sociedades de gerenciamiento.

CONCLUSIONES

De nuevo, ¿en qué condiciones nos encuentra la covid-19? La positividad imperante, junto con las demandas del *coaching*, el *empowerment*, la flexibilidad laboral, la resiliencia, y demás, nos demuestran que el acontecimiento pandémico es un doble problema. Estas demandas se volvieron masivas en un régimen de encierro, también muestran las problemáticas que el tardocapitalismo dejó en nosotros. Claro que no solo el campo laboral cede frente a este encierro. A fin de cuentas, las instituciones educativas pertenecen a las sociedades disciplinarias¹⁷ (escuela, ejército, fábrica, entre otros), y se vinculan con el mundo del trabajo.

Encerrados, perdemos la noción de convivencia (que debería ser central) en cada tarea del docente como del estudiante, del productor y el consumidor. La puesta en escena de las tic hizo que quienes tuvieran acceso a la conectividad pudieran, de algún modo, recrear e incluso aumentar la experiencia de aprendizaje. Así como el trabajo se inmiscuyó en los domicilios particulares por medio del teletrabajo, las clases también se brindaron (y se tomaron) de manera remota¹⁸ en un contexto de suma precariedad.

En relación con el bestiario de Deleuze, ahora somos topos-serpientes quiméricos; en nosotros concurre tanto el encierro como la deuda, lo analógico y lo virtual, la voracidad compulsiva y la disposición y secuenciación temporal. Con la mediación de las TIC, no hay manera de pensar en uno u otro animal determinado; de acuerdo a la cuestión de los fractales, (vi)viendo una pantalla, acudiendo a una interfaz, no somos más que quimeras. Pero, más allá de la cuestión, ¿se detuvo el optimismo neoliberal? ¿Cesó en algún momento frente a este nuevo tipo de sujeción anamórfico? Lamentablemente, aún reflexionamos sobre nuestra posibilidad de resiliencia, como lo demuestra el Informe de políticas: la educación durante la covid-19 y después de ella, documento redactado por la onu en agosto del primer año de pandemia. En él hallamos la conclusión: “la comunidad educativa se ha mostrado resiliente, y ha sentado las bases para la recuperación” (ONU, 2020: 29).

Es tendencia evitar toda preocupación y acceder a la actitud procrastinadora y pospolítica (*poslética* también aplicaría) de buscar nuevos desafíos. ¿Será que con la resiliencia volvemos sobre el problema que catapultó esta reflexión? ¿Qué clase de capacidad individual se asocia a una comunidad, sin marcar una diferencia entre sus elementos constituyentes? Aprovechando el extraño tiempo de pandemia, Giroux (2021: IX) publicó su último libro, donde aclara desde el comienzo:

En este libro me dedico a examinar cómo la política se encuentra mediada por una serie de acontecimientos contemporáneos, los cuales se volvieron más visibles a partir de la emergencia provocada por la crisis de la covid-19. Entre estos sucesos podemos encontrar no solo una crisis en lo que a educación respecta, haciendo que la gente comience a repensar la naturaleza misma de la política y el poder, sino que, además, las personas empiezan a repensar ciertos elementos de larga data como la

violencia policial, el racismo sistémico, las inequidades sociales y económicas, y el visible aumento de una versión actualizada de políticas fascistas.

Solo nos queda asumir esta propiedad de lo inerte, acuñada desde una disciplina como la tecnología de los materiales, frente al desamparo de la incomunicación, el aumento de la precariedad y la vana ilusión de *volver* a un futuro pospandémico, como si nada hubiese acontecido.

El anuncio de las sociedades de control, donde basta nuestro ingenuo consentimiento —muchas veces expresado en forma de *acepto los términos y condiciones de uso* o el más disimulado y simpático *acepto las cookies*—, trajo un conjunto de tecnologías que no hizo más que crecer en este último periodo. Estamos enclaustrados en (y participando de) las demandas capitalistas, en un contexto tan inseguro como desfavorable y desamparados en la precariedad social. Sin embargo, las palabras de Mark Fisher (2018b: 131), los fantasmas de su vida, aún tienen algo que dejarnos: “el neoliberalismo solo ve individuos, elecciones y responsabilidades individuales”. Pensemos, al retomar la desaparición de lo común, qué espacios merece la pena politizar, cómo intervenir para generar (o restituir) lo colectivo. Además, se debe resolver cuáles son los medios eficientes para lograr que no toda la responsabilidad recaiga en la individualidad, ni que todas las soluciones deban provenir desde el supuesto mérito.

Como docentes, tratamos de pensar una educación comprometida, justa y democrática, pero quedan varios supuestos por revisar de cara a la aceptación de estos significantes tan ambivalentes. Como lo señaló Gramsci (1990) hace ya casi un siglo, es difícil pensar que el consenso nos llevará a un cambio, ya que este es creado y explotado, cada vez con mayor facilidad, por el Estado —en nuestro caso, por el realismo capitalista—. Incluso en esta fase pandémica, parece imposible obtener resultados concretos o al menos una colaboración *real*, interesada y radical, entre los distintos actores sociales, los gobiernos de turno y sus respectivas oposiciones.

Frente al individualismo, la dilución de los espacios comunes y la falta de la dimensión corporal, haremos nuestro mejor esfuerzo para subsanar los malestares inmediatos. Como lo dice Deleuze (1999) en su opúsculo, aún hay una buena cantidad de población empobrecida, que es un gran problema para el tardocapitalismo. Todavía debemos encontrar las vetas totalitarias en los regímenes democráticos; no estamos en un punto cero, no podemos volver a la normalidad y pretender que estamos en un tiempo muerto o suspendido.

Sin embargo, no hay modo de encarar la tarea sin que se vicie de optimismo. Este puede manifestarse al menos de dos formas: como rememoración nostálgica del tiempo prepandémico o como expresión volitiva de un apremiante futuro pospandémico. Como se expuso arriba, no todo optimismo es bueno, así como no todo nihilismo es negativo. En este mundo coexisten gurúes, *coaches*, motivadores¹⁹ y demás, junto a un grueso de la población que introyecta las culpas frente a la carencia y precariedad laboral, la ausencia de respuestas del pobre (y en muchos casos, privado) sistema de salubridad y la lejana posibilidad del *éxito* académico. Esto nos lleva hasta los últimos extremos de autogestión y autoexigencia, incluso de autoexplotación, por lo cual es extraño posicionarse desde un supuesto optimismo. De no ser extraño, sería cuando menos cruel o morboso.

Quizá, para recordar el aporte de Fisher a la cuestión, bastaría con asumir que el capitalismo —amén de las estrategias neoliberales—²⁰ cercenó todas las esperanzas de una vuelta atrás, de una posible reorientación hacia un metamorfoseado Estado de bienestar. El realismo capitalista metaboliza todo cuanto se atraviesa en su camino y prefigura cualquier intento de fuga.²¹ Multitud de pensadores escribieron rápidas y suspicaces líneas acerca de la actual pandemia (Amadeo, 2020); muchas de ellas interpretan al virus como un agente de cambio revolucionario o reaccionario,²² pero no atinaron a una solución, al menos parcial. Más allá de las posibilidades de la filosofía, cumplieron con la formulación de preguntas y fomentaron, al menos de manera incipiente, la relación del gran público con el pensamiento crítico.

En un punto, es interesante preguntarse por el supuesto carácter *igualador* del virus. Se recuerdan las palabras de Hariri (citado en Žižek, 2020: 25): “Este virus es democrático y no distingue entre pobres y ricos o entre estadista y ciudadano común”. Judith Butler (2020: 60) refuerza esta intuición: “El virus no

discrimina. Podríamos decir que nos trata por igual, nos pone igualmente en riesgo de enfermar, perder a alguien cercano y vivir en un mundo de inminente amenaza. Por cierto, se mueve y ataca, el virus demuestra que la comunidad humana es igualmente frágil”.

Frente a estas imposturas, resulta extraño adjudicar al virus una característica tan ajena a él. Claro que no discrimina, y a pesar de que el mote de *democrático* sea injusto, en estas vetas optimistas se manifiesta cómo estamos perdidos frente a la catástrofe. No haría falta decirlo o repetirlo: el virus no es un agente, no es revolucionario, no es redentor. Quizá echemos en falta la posibilidad de que nuestra ontología se basa en un principio emancipador. El sueño mainländeriano se cumple de algún modo cada vez que conjuramos esta fantasmagoría metafísica.

Tenemos que ser conscientes de un último aspecto: el virus puede igualarnos, puede ser democrático y transversal, quizá incluso todos nos contagiemos en algún momento y lo consagraremos como el nuevo hecho ²³ fundacional de nuestras sociedades. Sin embargo, y a la luz de todas las imaginaciones que despertó la covid-19, queda claro que no todos experimentan igual el virus. No todo mundo puede garantizar para sí lo mínimo e indispensable, por ejemplo, mantener su trabajo o depender de hospitales públicos, que en varias ocasiones no pueden hacer frente al vaciamiento estructural. El virus no discrimina y es democrático, pero nosotros siempre nos encontramos situados; somos situaciones.

Estamos preparados para condicionarnos a nosotros mismos, para buscar siempre la *nueva oportunidad*. ¿Acaso es un aliciente? Como sujetos deudores y virtualmente comprometidos, no hay manera de abordar un proyecto con una finalidad clara. El tiempo, en la figura del trabajador precarizado, del eterno estudiante, del marginal engullido por la axiomatica, no se suspende ni se calcula. ²⁴ Con miras hacia el futuro, se logrará rebasar el pasado, sin oportunidad de asir el presente. ²⁵ Se asemeja a la figura de Sísifo resemantizada: subimos la montaña a toda hora, sin saber dónde arrancamos ni qué hay al final de la pendiente; en un incesante ir y venir en el que somos tanto Sísifo como la piedra.

REFERENCIAS

- Amadeo, P. (ed.) (2020). *Sopa de Wuhan*. s/l: aspo.
- Armella, J. y S. Grinberg (2012). “¿Hay un hipertexto en esta clase? Dispositivos pedagógicos, tecnología y subjetividad”. *Signo y Pensamiento*, vol. 31, núm. 61, julio-septiembre, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, pp.108-124.
- Butler, J. (2020). “El capitalismo tiene sus límites”. En Amadeo, P. (ed.). *Sopa de Wuhan* (pp. 59-66). s/l: aspo.
- Deleuze, G. (1999). *Conversaciones: 1972-1990*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (2005). *Derrames: Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- Fisher, M. (2009). *Capitalist realism: Is there no alternative?* Winchester: Zero Books.
- Fisher, M. (2018a). *K-punk: The collected and unpublished writings of Mark Fisher (2004-2016)*. Londres: Repeater.
- Fisher, M. (2018b). *Los fantasmas de mi vida: Escritos sobre depresión, hauntologi# y futuros perdidos*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Foucault, M. (1991). *Saber y verdad*. Madrid: La piqueta.
- Foucault, M. (1996). *Vigilar y castigar*. México: Siglo xxi.
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: fce.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: fce.
- Franco, J. A. (2016). “La trampa neoliberal de la resiliencia”. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, núm. 134, Madrid, fuhem ecosocial, pp.129-138.
- Giroux, H. (2021). *Race, Politics, and Pandemic Pedagogy. Education in a Time of Crisis*. Londres: Bloomsbury.
- Gramsci, A. (1990). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva visión.

- Grinberg, S. (2008). *Educación y poder en el siglo xxi: Gubernamentalidad y pedagogía en las sociedades de gerenciamiento*. Madrid: Minerva y Davila.
- Grinberg, S. (2016). "Elogio de la transmisión. La escolaridad más allá de las sociedades de aprendizaje". En *Polifonías. Revista de Educación*, año 5, núm. 8, mayo, Buenos Aires, Departamento de Educación, Universidad Nacional de Luján, pp. 71-94.
- Grosrichard, A. (1978). "El juego de Foucault". En *Diwan*, núm.2, pp. 171-202. Recuperado el 30 de octubre de 2021, de <https://forofarp.org/beta/wp-content/uploads/2019/02/ElJuegoDeMichelFoucault.pdf>.
- Han, B. (2020a). "La emergencia viral y el mundo de mañana". En Amadeo, P. (ed.), *Sopa de Wuhan* (pp. 97-112). s/l: aspo.
- Han, B. (2020b). *La sociedad paliativa*. Buenos Aires: Herder.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lyotard, J. (1993). *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*. Barcelona: Planeta / Agostini.
- Michelstaedter, C. (1986). *La persuasione e la rettorica*. Milán: Adelphi.
- ONU (2020). *Informe de políticas: la educación durante la covid-19 y después de ella*. Recuperado el 29 de octubre del 2021, de https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/2020/09/policy_brief_-_education_during_covid-19_and_beyond_spanish.pdf.
- Preciado, P. (2020). "Aprendiendo del virus". *El País* [en línea], 28 de marzo. Recuperado el 29 de octubre del 2021, de https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952_026489.html.
- Rose, N. (2007). "¿La muerte de lo social? Re-configuración del territorio de gobierno". *Revista Argentina de Sociología*, vol. 5, núm. 8, Buenos Aires, Consejo de Profesionales en Sociología, pp. 111-150.
- Rucovsky, M. (2019). "Rotar en la precariedad o sobre el trabajo de los jóvenes". *A Contra Corriente. Revista de Estudios Latinoamericanos*, vol. 16, núm. 3, pp. 139-160.
- Simons, M. y J. Masschelein (2013). "'Se nos hace creer que se trata de nuestra libertad'. Notas sobre la ironía del dispositivo de aprendizaje". *Pedagogía y Saberes*, núm. 38, febrero, Universidad Pedagógica Nacional, Facultad de Educación, pp. 93-102.
- Žižek (2020). "Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de 'Kill Bill' y podría conducir a la reinención del comunismo" (pp. 21-28). En Amadeo, P. (ed.). *Sopa de Wuhan*. s/l: aspo.

NOTAS

1 Una manera de comprender el quehacer foucaultiano es una oración que lo parafrasea: la soberanía ejerce el poder en el acto de matar, solo se presenta y deja huella en dicho suceso. Es decir, se puede interpretar como el "hacer morir y dejar vivir"; sin embargo, en las sociedades disciplinarias, la fórmula se invierte, es decir, "hacer vivir y dejar morir". El poder se ejerce como producción en los modelos fordistas y posfordistas. En todo caso, es el traspaso operativo entre el suplicio y la disciplina y, más tarde, entre la disciplina, el gerenciamiento y la seguridad. Es la transición del poder soberano al disciplinario y, luego, al poder gerencial-de seguridad (de corte biopolítico), sin olvidar que en cada uno de ellos subsisten remanentes del anterior. No se abordará esto en el análisis, ya que se centra en la analítica deleuziana y en las meditaciones de Fisher sobre el realismo capitalista.

2 No se problematizarán las denominaciones *TIC*, *NTICX*, en el entendido de que nos referimos a las tecnologías que, en mayor o menor medida, se volvieron parte de nuestro entorno y cotidianidad.

3 A pesar de que, como se verá más adelante, las estrategias, los dispositivos no desaparecen en los cambios de sociedad. A sabiendas del tiempo que pasamos frente a una pantalla, aún nos sometemos a cambios corporales como los que se exhiben, por ejemplo, en las escuelas analizadas por el mismo Foucault (1996).

4 Debido a la amplitud del estudio, no se ahondará en las posturas subsidiarias de las sociedades de control, planteadas por Deleuze en su "Post-scriptum..." Pero vale la pena mencionar que buscan actualizar la teoría deleuziana por medio de las características "actuales", que corresponden a la articulación entre el poder, la información y la comunicación. Las dilucidaciones que traslucen estos ánimos son varios, *i.e.* Masuda (1984), Castells (2000), Han (2012), pero lo realmente valioso de dichas producciones teóricas

es la ampliación de los aspectos ya presentados por Foucault, sobre todo en Han, Lyotard o Deleuze, quienes al día de hoy son los mayores referentes

5 Claro que en metáfora: la serpiente está endeudada siempre que se le piense como insaciable, pero sin alijo.

6 Cfr. Deleuze (2005), en particular la primera clase. En el intercambio fluctuante del capital, se puede añadir una unidad a la serie.

7 No se trata de un encierro carcelario, es una economía del espacio que recorre la figura del marginado. En este siglo, el lugar del excéntrico está bien delimitado: si alguien se halla en una situación desfavorable, nos jactamos de saber qué puede/debe hacer con su dinero; sabemos dónde encontrar mendicantes y cuál es el lugar de los abyectos (concreta y simbólicamente). También en la cosificación de la marginalidad y la figura del pobre existe una vida social del objeto (cfr. Rose, 2007).

8 Esto se entrevé en varios puntos de las necesidades insatisfechas por los Estados neoliberales y se acrecentó con el advenimiento de la pandemia.

9 A menos que se indique lo contrario, las traducciones son propias.

10 No es extraño que, aquí como en el dispositivo biopolítico, resuene el clásico lema que incluso hoy reverbera en boca de pretendidos “liberalistas”: *Laissez faire, laissez passer (le monde va de lui même)*. La parte final, hoy casi olvidada por completo, resulta curiosa en este contexto, frente a nuestra pandemia, nuestros problemas medioambientales y la formulación del antropoceno.

11 Recordando a Deleuze (1999), esta —así como las demás instituciones propias de las sociedades disciplinarias— transita una gestión de su agonía. Desde hace tiempo escuchamos que la escuela —al igual que la familia, la fábrica, el Estado, etc.— está en crisis.

12 Este artículo se renueva con la discusión central de esta pandemia. Nos aqueja la potencia mortífera del virus sars-cov-2, pero también el velo hiperinformativo alrededor de él, *v.g.* procedencia y origen del virus, cantidad de muertes, comparativa entre diversas poblaciones, políticas de Estado, índices económicos, entre otros.

13 Bastaría con revisar el *curriculum vitae* de un adolescente *millennial* para identificar la realidad laboral en la que se encuentra: multitud de experiencias fugaces y superficiales, que requieren un mínimo nivel de capacitación y un compromiso tan solo en lo formal. En el libro *Alta rotación* (2009), de Laura Meradi, se aprecia el relato de esta cuestión.

14 Fisher —que comparte rasgos con el *aceleracionismo*, corriente a la que perteneció, al menos de manera tangencial o accesorio — lo menciona como premisa: se nos presenta más factible el fin del mundo antes que el fin del capitalismo. Bajo esta consigna se amparan todo tipo de supuestos, optimistas y pesimistas, en relación al tardocapitalismo y las consecuencias sociales de la intervención de las nuevas tecnologías. Sin embargo, frente a la idea de unicidad del sujeto, Gilles Deleuze adopta una nueva categoría que podría ayudarnos a comprender los procesos de producción actuales y, sin dudas, la dinámica del deseo en general. Plantea que el *individuo* ya no es tal, sino aquello que se espera en una sociedad disciplinaria constante y expandida; en la sociedad de control, la forma correcta, es el *dividuo*. Es decir, lo humano y su interacción con el género al que pertenece importa tanto como su relación, por ejemplo, con el mundo de las cosas. Existe un perpetuo *llegar a ser* en el proceso de individuación, en el sujeto fragmentado y desesencializado. Deleuze (1999: 154) escribe: “[para un dispositivo de control] lo que importa no es la barrera, sino el ordenador que señala la posición, li#cita o ili#cita, y produce una modulacio#n universal”. El tema es amplio y precisa abordarse desde un marco especulativo poscapitalista e incluso desde un marco poshumanista, investigación que se dejará para un futuro trabajo.

15 Un problema en boga recae en el régimen virtual de la escolarización en todos sus niveles. El problema de la bimodalidad (virtual-analógica) en relación con el sistema educativo actual, se dejará para un futuro artículo. Huelga decir que, de manera similar en otros ámbitos, la virtualidad obligatoria, con sus aciertos y sus dramas, funcionó como un experimento forzado.

16 Por la novedad, se menciona la actividad insólita del volcán de La Palma.

17 Esto no debería extrañarnos. El poder se manifiesta en formas estratégicas, *i.e.* los dispositivos (Grosrichard, 1978), pero no se *superan* en un sentido llano. Sin embargo, cabe añadir que en realidad no se trata de una “vuelta a”, más bien es una manifestación laxa del espacio. Paul Preciado (2020) lo expresa al pensar el aspo como *prisión blanda*: “centro de producción, consumo y control biopolítico”. La casa se volvió un espacio restrictivo, al menos en la primera etapa de la pandemia, pero en un sentido acotado: las compras siguieron (incluso aumentó el consumo digital), el trabajo (sobre todo en su precarización) se extendió a gran parte de la jornada, el uso de redes sociales fungió como catalizador de todo (im)posible encuentro, entre otros. Desde el registro semiótico, la mediación (como interfaz) dio un gran e insospechado paso al dividuo, a su manifestación más diáfana. En un mismo espacio analógico se dieron cita una multiplicidad enorme y simultánea de espacios virtuales.

18 En el mejor de los casos, debería garantizarse la continuidad pedagógica, los recursos materiales y tecnológicos y de conexión para docentes y estudiantes.

19 Estas son tipificaciones que se extienden a todo ámbito: empresarial, político, educativo. Lo peligroso de estas figuras es que no son personas determinadas; son *estructuras* que adoptan los distintos actores sociales sin importar su lugar de procedencia o la tarea que desarrollan. Ya se trató la cuestión con anterioridad: se supone que los docentes *deben* actuar como *coaches*.

20 Libertad y consumo como estandartes del oxímoron más representado, asumido e interiorizado de nuestro tiempo, que ni siquiera la pandemia de covid-19 detuvo.

21 Fisher lo explica con el mercado de la música, donde incluso la llamada *música alternativa* es, en realidad, solo una etiqueta de un producto que surge desde y para el *mainstream*. Incluso en los músicos de rap, que se proclaman reales, existe una búsqueda insaciable de las bondades del capital. Se trata de una dicotomía, un juego entre *fuero exterior* y *fuero interior*; al menos *interiamente* se ha de ser capitalista, se ha de creer en dicho sistema como única realidad. La última música alternativa, según Fisher, murió en la década de los ochenta.

22 Uno de los más llamativos ejemplos de esta cuestión se ve en el optimista Žižek (2020) y su nota “El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo Kill Bill”. En ella expone su visión acerca del capitalismo global y la posibilidad de un cambio radical, por medio de una reorganización del comunismo, la unión social y la ayuda internacional. Al día de hoy, después de las inclemencias e incertidumbres iniciales respecto a la covid-19, estas cuestiones pueden discutirse. Por otra parte, en el artículo publicado por Byung-Chul Han (2020a) leemos la cara opuesta del bienintencionado esloveno: ¿qué puede más que el control total, la ampliación represiva y la disminución social? Nosotros. Deberíamos salir de la incomunicación y la individualidad producida por el virus. El virus no es, lo repito, un agente revolucionario.

23 En esta cuestión se manifiesta una idea de Fisher: entre los valores y los hechos, perdimos la potencia de los hechos y nos caracterizamos solo con los valores, como se mencionó en el primer apartado del trabajo acerca de la cuestión mercantilista en el conocimiento.

24 En un artículo sugestivo, un tanto premonitorio, Martín Rucovsky (2019: 154) escribe: “Los jo#venes precarizados son aquellos que fallan reiterativamente en la autogestio#n creativa y la automotivacio#n individual. Principio de conducta potencial a todo sujeto econo#mico, la capacidad emprendedora (*entrepreneurship*) marca una temporalidad que no logra resolverse o de otro modo, la dimensio#n subjetiva del tiempo fracasa en el cumplimiento de sus aspiraciones porque no hay instancia superadora, momento de progreso y estabilidad definitiva, sino aprendizaje continuo y adaptacio#n permanente”.

25 Podríamos referir una cantidad de autores y libros que retoman esta fórmula, pero entre los más destacados está el goriziano Carlo Michelstaedter (1986) en *La persuasión y la retórica*. Él señala que el hombre persuadido solo es ostensible por medio de la suspensión del *relato*, del nexo social. La reapropiación y la conciencia operan, según Michelstaedter, a un mismo nivel. La única dimensión viable para el hombre persuadido, para aquel que no se observa como supeditado a una administración social de los espacios y el tiempo, es el presente.



Contribuciones desde Coatepec
ISSN: en trámite
rcontribucionesc@uaemex.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

El triunfo del amor es el fracaso del algoritmo

Matías-Romero, Nicolás

El triunfo del amor es el fracaso del algoritmo

Contribuciones desde Coatepec, vol. 19, Esp., 2022

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28173238002>

El triunfo del amor es el fracaso del algoritmo

Algorithm failure is love triumph

Nicolás Matías-Romero *

Universidad de Buenos Aires, Argentina, Argentina

nicolasmromero@hotmail.com

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28173238002>

Recepción: 12/01/2022

Aprobación: 11/03/2022

RESUMEN:

El siguiente ensayo aborda la condición del hombre ante una sociedad basada cada vez más en la programación tecnológica. La pandemia se presenta entonces como una posibilidad de interrogar los emblemas del capitalismo; uno de los más destacados es el algoritmo, particularmente cuando se le utiliza para ordenar los vínculos sociales. Una consecuencia de aspirar a lo controlable y medible de las relaciones con los otros es que se anula progresivamente el compromiso afectivo. Solo el deseo y el amor ofrecen una posición distinta ante la situación actual que atraviesa el hombre.

PALABRAS CLAVE: Pandemia, Vínculos, Tecnología, Deseo, Imagen.

ABSTRACT:

The following essay addresses the status of human beings in a society based increasingly on technological programming. The pandemic then presents itself as a possibility to interrogate the emblems of capitalism, and an algorithm is the most outstanding one when used to order social links in particular. A consequence of controlling and measuring relationships with others is that affective commitment annuls progressively. In the face of this, only desire and love offer a different position in the current human situation.

KEYWORDS: *Pandemic, Links, Technology, Desire, Image.*

A MANERA DE INTRODUCCIÓN: LO QUE UNA PANDEMIA ARRASTRA Y VISLUMBRA EN LOS HOMBRES

La modernidad construía en acero y hormigón; la postmodernidad construye en plástico biodegradable.

Fuente: Bauman, De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad

La intención del siguiente ensayo es interrogar la condición actual del hombre, en el contexto de una pandemia, que invita a reconsiderar las posibilidades de obtener una mejor vida. Al explorar las propuestas tecnológicas del sistema en el que vivimos, y sus repercusiones en la existencia, quizá se encuentre una alternativa para atravesar la angustia que producen los lazos sociales fragmentados. Interrogar al amor¹ como aquello que escapa a lo medible del capitalismo y a su herramienta emblemática, el algoritmo, puede aportar una reflexión innovadora.

Ni las películas, series, novelas de ciencia ficción, y tampoco los libros de historia, nos otorgaron herramientas loables para enfrentarnos a la noticia del virus letal que produjo la última pandemia. Esta no es la primera, pero una amenaza de esas características se vive como si fuera la de mayor magnitud. Cuando

NOTAS DE AUTOR

* Es licenciado en Psicología y Profesor en Enseñanza Media y Superior por la Universidad de Buenos Aires. De entre sus publicaciones más recientes destaca "Cine, series y autismo. Un interrogante sobre el lazo social", Revista *Aesthetika*, 2021. Actualmente cursa el cuarto grado de la licenciatura en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires.

lo real es inabordable e imposible de simbolizar, creamos un sentido alrededor, justo en los bordes de lo que apenas conocemos. El significado que se creó ante el temor de la covid-19 es muy singular, ya que en este periodo de la humanidad se conjuga un estilo de vida condicionado por la tecnociencia, la comunicación global a través de internet y la fractura de los vínculos sociales.

Cuando Edmund Burke² (1729-1797) desarrolló su entendimiento de la estética de lo sublime, se refirió al estremecimiento que causa la contemplación de una catástrofe. Immanuel Kant (1724-1804) le sumó dos elementos fundamentales en su *Crítica del Juicio* (1790): que la contemplación sea desinteresada (que no se busque el agrado o el bien con el objeto) y que se realice desde un lugar que otorgue seguridad al espectador (Kant, 2007), como mirar desde las pasarelas el Glaciar Perito Moreno, en la Patagonia argentina; o la pirámide de Guiza, en Egipto, desde una base arenosa.

Kant sostenía que si se tuviera la sensación de que la vida está efectivamente en riesgo, ya no se trataría de una experiencia de lo sublime (dinámico), sino de una terrorífica. Sería estar frente a la naturaleza en condición de víctima pasiva, no de contemplador. Esto permite diferenciar lo bello de lo sublime, y a este último, del terror. Si en el agrado se quiere poseer el objeto, en el terror se quiere huir de él por la aversión que produce.

Estos conceptos son más claros en eventos que duran instantes o segundos, como un tsunami o un terremoto, pero sirven para ejemplificar la conmoción que produce la noticia de que un virus de fácil transmisión puede ser letal. El hombre se encuentra frente a una pandemia que presenta adversidades enormes; donde la angustia y la soledad asumen una relevancia drástica.

En Kant, el desbordamiento de las facultades entre lo imaginario y la razón, su discordancia ante un fenómeno que acerca a la muerte, se relaciona con la distancia que se necesita para comprender un fenómeno. Lo imprevisto de esta pandemia sumergió al hombre en una gran angustia, dejándolo inerme. Como apunta Kant (2007: 195) cuando refiere que “Si la naturaleza ha de ser juzgada por nosotros dinámicamente como sublime, tiene que ser representada como provocando temor [...] pues en el juicio estético (sin concepto), la superioridad sobre obstáculos puede ser juzgada solamente según la magnitud de la resistencia”, por eso, si no encontramos las herramientas psicoemocionales para resistir ese mal, nos causa horror.

Temer es contrario a la experiencia de lo sublime de la naturaleza. A causa de ese temor, la pandemia produjo efectos notorios en la salud mental (depresión, angustia, ataques de pánico, etc.); distintas versiones sobre cómo cada uno enfrenta al objeto terrorífico en su subjetividad. Así, la novedad de que un virus letal infecta a la humanidad produjo una conmoción tal que muchas personas se interrogaron sobre su existencia. Claro está que no fue igual para todos, pero en este ensayo se habla de una situación general.

Hay momentos específicos causados por situaciones extremas que llevan a reconsiderar el estilo de vida. Sostengo que un ejemplo notorio fue el comienzo de la pandemia; entonces refloreció la expectativa de una unión que no incluyera las condiciones de segregación propias del sistema económico que administra el mundo. Aquella que enarbola los ideales más abnegados y altruistas, esos valores que vaticinan un futuro mejor entre los hombres. Quizá en esa esperanza se intente alcanzar el sueño de un porvenir superior, de una humanidad sumergida en un mundo en paz.

La limitación de la vida, el posible encuentro con la muerte, la imposibilidad de seguir procrastinando, suelen volverse un motor para asumir los cambios. Aquí surge la oportunidad de llevar adelante los proyectos guardados, destapar las emociones almacenadas en el cajón de la inhibición, asumir los riesgos que representa un nuevo emprendimiento. En fin, una puesta en acción que, de una manera u otra, está relacionada con el ejercicio de un deseo,³ ubicado en las puertas de la asunción del sujeto. Pero la época actual nos ofrece mil máscaras para no asumir la posición deseante ni los sentimientos amorosos. En cambio, tiene muchos dispositivos para evitar los encuentros plenos y los duelos.

Este desarrollo no es una querrela contra la ciencia y la técnica, ya que en ellas encontramos soluciones fundamentales, por ejemplo, una vacuna que nos permite inmunizarnos, soportar los síntomas de una enfermedad o tener una calidad de vida óptima. Me refiero a las formas de estar esclavizados en un sistema, de

forma permanente y desapercibida. Apunto sobre aquellas legitimadas y que no nos detenemos a interrogar. Son los instrumentos que nos encadenan para no mirar con esperanza la posibilidad de una vida distinta en el porvenir. No se trata de resaltar aquellos mecanismos que se decantan y detectan con facilidad en la historia (el sometimiento de los aborígenes, el trabajo del proletario de 12 a 18 horas en una fábrica, entre otros); sino aquellas condiciones que en forma solapada y abstracta se vuelven un estilo de vida, una forma de practicar nuevos lazos sociales, determinada por la tecnología globalizada.

La mayor parte de esas estructuras están articuladas en algoritmos⁴ que estandarizan una forma de existir; generan la ilusión de que todo, hasta lo más ínfimo, puede ser programado, anticipado y delineado. Están en un nivel de realización de un espíritu baconiano, ya que dicho autor sostenía que toda la naturaleza puede ser manipulada. Recordemos que Francis Bacon (1561-1626), con su método experimental inductivo, apostaba a que la ciencia pudiera avanzar sobre la naturaleza, más allá de los límites pensados hasta ese momento.

Este pensador recomendaba tener siempre presente que la fuente de todo conocimiento son los sentidos y que el objeto de la investigación es la naturaleza. Sin embargo, esta posición empirista olvidó que no se puede avanzar sobre la naturaleza a cualquier precio y, por naturaleza, hay que considerar todo: cielo, mares, bosques, animales, humanos. Es así que parte del desastre ambiental, e incluso la última pandemia, se debe a las malas maniobras del hombre.

Sinceramente, es difícil sostener de forma certera si la ciencia y la técnica (como modalidades e instrumentos del capitalismo),⁵ a pesar de estar en crisis, darán los esperados logros magnánimos sobre las condiciones del hombre (la extensión de la vida, recorrer todo el espacio oceánico, curar todas las enfermedades, por ejemplo) como se les adjudica tantas veces. En todo caso, vemos que en su faceta tecnológica expandida se instalaron satélites artificiales de forma rutinaria en orbitas lejanas y a la fecha se conoce gran parte la estructura del cerebro del hombre. Se avanzó mucho en las últimas cinco décadas; pero el amor aún es una barrera infranqueable: como la tecnociencia no pudo incorporar al amor en sus mecanismos, debió expulsarlo.

EL ALGORITMO DEL OTRO Y SUS ESTANDARTES

Promesas de felicidad y lo incalculable de la existencia

El desastre en la naturaleza y los cambios en los vínculos entre las personas, a medida que el capitalismo cumple algunas de sus promesas, son consecuencias de abandonar aquello que no se acomoda a las expectativas del sistema. El amor no es tolerable para este paradigma de relaciones y de producción de materiales que solo acepta lo mensurable. Así lo desarrolla Jacques Lacan (1901-1981) cuando en su seminario “El saber del psicoanalista” (1971-1972) sostiene que el capitalismo expulsa aquello relacionado con el amor y la castración, para funcionar de manera óptima. En sus palabras:

Lo que distingue al discurso del capitalismo es esto: la Verwerfung, el rechazo, el rechazo fuera de todos los campos de lo Simbólico [...] ¿El rechazo de qué? De la castración. Todo orden, todo discurso que se entronca en el capitalismo, deja de lado lo que llamaremos simplemente las cosas del amor (Lacan, s/f: 63).⁶

Creo fundamental poner en evidencia que justo lo incalculable sea rechazado, ya que la castración implica asumir la falta en ese gran otro.⁷ Admitir que la ciencia no solucionará todo es una cuestión necesaria para que el hombre se realice más allá de dicho campo. El ser humano no puede estar fuera de ese territorio que abarca toda la sociedad, pero sí puede encontrar otro modo de sostener sus experiencias. Si en las fauces del capitalismo se aloja todo lo mensurable y manipulable, se entiende que se aspire a incluir en ese lugar a todo lo que prometa felicidad.

Ese complejo problema de la felicidad es de suma importancia, ya que se ha intentado abordar desde los comienzos del pensamiento del hombre. Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) lo planteaba en su famosa *Ética nicomáquea* (siglo IV a.C.), donde propone identificar al placer con el bien como vía para conseguir una sociedad justa y virtuosa. Para lograrlo, el deseo debía quedar del lado de la bestialidad, ya que no permitiría acceder a los objetivos.

Ese exilio evidencia la imposibilidad de soportar la falta estructural que introduce el lenguaje; castración de lo simbólico que, cuando se niega, lo único que produce es malestar cada vez que se cree acceder a una migaja de satisfacción. Por eso, una de las formas en que se critica a la ética de Aristóteles es nombrarla como una ética del amo. El bien y el placer son dos elementos fundamentales que impulsarían al hombre virtuoso, pero sigue un ideal que, más que liberarlo, condena su actuar.

Vale recordar que Aristóteles (1981), en una de las ideas preliminares para su teoría de la virtud ética, señala que existe un consenso sobre el fin al que tienden los hombres: la felicidad (que se articularía como bien supremo). Para él, esta felicidad se define como una actividad del alma que debe estar en armonía con la virtud.

Se agrega que, para el estagirita, el hombre es un ser social por naturaleza, un animal político. Así, la educación y las leyes favorecerán el lugar de los hombres en la sociedad, “puesto que la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta” (Aristóteles, 1981: 44). En esta línea, el bien se entiende como un ideal a alcanzar, pero se corre el riesgo de ocultar la condición final a la que se expone el hombre por buscarlo ciegamente, pues no podrá realizarlo y eso le producirá inconformidad. Se someterá cada vez más a los imperativos del discurso hegemónico vigente y, al creer que se acerca al bien, sufrirá cada vez más. Así, la tecnología ocupa un lugar cada vez más protagónico, ya que gran parte de los alicientes para soportar ese dolor los aportará ese el algoritmo del capitalismo.

El deseo como brújula hacia la grieta del algoritmo

Jacques Lacan señala un camino alternativo. Se apoya en la idea de *conatus* de Spinoza, para sostener que el deseo es la esencia del hombre y para identificar los elementos que hacen de la ética del Psicoanálisis el reverso de la aristotélica. Así, nos dirá que “el deseo se define por una separación esencial con respecto a todo lo que corresponde pura y simplemente a la dirección imaginaria de la Necesidad” (Lacan, 2013a: 96). De forma acotada, se toma al deseo como aquello propio del hombre, fuera del campo del instinto. No se refiere a un objeto, sino la posición que se ocupará en los vínculos e intereses, producto del entrecruzamiento de lo simbólico, lo imaginario y lo real, en relación con un otro primordial.

Desde aquí podemos retomar la crítica a la ética de Aristóteles, pues Lacan apunta que el bien decir nunca señala dónde está el bien como objeto. Decirlo implica posicionarse como amo, ya que se intenta que el deseo del hombre cuente con los medios para realizarse. Apuesta a que el sujeto ponga los bienes al servicio del deseo y no que asuma la falta en el Ser y sus modalidades del goce. La sociedad que habitamos en la época actual pone el deseo al servicio de los bienes, pues la tecnología debe darnos el supuesto confort para vivir mejor. Ahora bien, el precio que se debe pagar es muy caro, y no solo en cuanto a lo monetario, sino también en la libertad y las dificultades para establecer lazos afectivos. Vemos que el hombre cada vez se siente más solo, una soledad que es más cruda cuantos más estereotipos y objetos se le ofrecen en las pantallas.

¿Ventajas en la calidad de vida por los productos de la tecnociencia?

Detengámonos un momento en una promesa actual de la tecnología. Uno de los exponentes principales es Mark Zuckerberg,⁸ quien tiene como objetivo lo que denominó la realidad aumentada y la realidad virtual, a partir del “metaverso” (sistema que serviría para conectar a los usuarios de todo el planeta). A

propósito, señala en una entrevista para el diario *El universal* (2021): “Somos una empresa que se enfoca en conectar personas, mientras que la mayoría de las otras compañías de tecnología se enfocan en cómo las personas interactúan con la tecnología, nosotros nos enfocamos en desarrollar tecnología para que las personas puedan interactuar entre sí”. Agrega que el “ADN” de su institución, su función primordial, es conectar a las personas; en su origen ese fue el servicio ofrecido, a diferencia del resto de las posibilidades que ofrece internet (información, noticias, películas, etc.).

Con esa tecnología, las personas, en forma de holograma,⁹ podrán cenar con otras en cualquier parte del mundo, realizar reuniones grupales, hacer deportes, entretenerse, estudiar y comprar. La idea es interconectar todas las redes sociales, para que la distancia actual de comunicación (por medio de mensajería, llamadas, videollamadas) sea menor gracias a la tecnología de punta. De este modo, las aplicaciones estarán totalmente conectadas con la realidad virtual y la realidad aumentada: computadoras, celulares, videojuegos. Zuckerberg propone una especie de internet personificado para teletransportarse a distintos lugares del mundo, junto a seres queridos y allegados. Ya no se tratará de navegar por las redes sociales, sino de estar dentro de ellas, enfatiza. Este artefacto estaría constituido por unos lentes *comunes* con una proyección de los hologramas.

A su vez, la periodista Vanesa Castillo (2020) describe, en una nota para la revista *Novedad cultural*, que Mark plantea que esta nueva tecnología eliminará las pantallas como las conocemos ahora, ya que “se convertirían en hologramas digitales”. Ante una pregunta suscitada por un seguidor, agrega: “Yo espero que en 10 o 5 años tengamos gafas que nos puedan básicamente transportar desde el estudio donde estemos, y donde en vez de ver un teléfono en frente como tú hiciste, podrían agarrarlo y experimentarlos ellos mismos” (Castillo, 2020).

Se reconocen muchas de las ventajas que nombra Zuckerberg y pocos se atreverían a negar beneficios tan importantes como intentar compartir espacios con familiares que se encuentran en otro lado del mundo, aunque sea de forma virtual. Sin embargo, deberíamos detenernos a pensar que el aumento de las propuestas tecnológicas conlleva nuevos desafíos: conectan al mundo a través de dispositivos, pero tienden hacia actividades cada vez más solitarias. Aún no podemos vaticinar totalmente sus consecuencias, ya que el hombre apenas se está acomodando a una vida basada en imágenes virtuales. Pero ¿esta expansión permitirá al hombre lidiar con la angustia por encontrarse cada vez más solo?

Por otro lado, en años recientes el *sextech* se presentó como una forma innovadora de entender la satisfacción en los seres humanos. Consiste en la unión entre la tecnología y el sexo y abarca múltiples dispositivos, que van desde los juguetes íntimos hasta los robots sexuales. En la actualidad ya es posible conseguir los primeros ejemplares de estos humanoides. Con solo entrar a internet se puede diseñar su aspecto físico, elegir los rasgos de su personalidad y programarlos para lograr una experiencia sexual más placentera. Ante esto, Marina Guerrier (2021), en un interesante artículo publicado por *Télam Digital*, se pregunta: “¿El sexo tal y como lo conocemos está condenado a desaparecer?”.

Este fenómeno, particularmente el de los robots con inteligencia artificial, se plantea como alternativa al encuentro entre cuerpos humanos. Observamos que, al evaluar el placer, el límite entre lo real y lo virtual es cada vez más difuso. Agreguemos que las estadísticas de los mismos empresarios y científicos que apuestan a este proyecto auguran que, para el 2050, podrían ser más frecuentes las relaciones sexuales entre humanos y robots que entre personas.

Encontramos que quienes comercializan estos robots también los recomiendan para satisfacer otras necesidades fisiológicas y psicológicas; no se limitan a cuestiones sexuales. Pero ¿estos robots podrán suplir la palabra cargada de valor de un otro importante? No lo creo, ya que ese es el valor de lo simbólico: acompañar con el área de la fantasía el conocimiento del otro.

El cuerpo y sus goces solitarios

Desde la teoría del psicoanálisis se sostiene que el cuerpo del hombre se construye por medio de un otro que es fundamental. Digamos que es la madre, como ejemplo paradigmático, quien, a través de las palabras, la alimentación y el amor, reconoce lugares de placer (zonas erógenas) que arman el cuerpo del hijo. Por esta construcción el hombre se reconoce y acepta (o no) como único y diferenciado; además son las mismas vías que le permiten dar y recibir amor, en el mejor de los casos. En las relaciones actuales, donde la tecnociencia configura cada vez más los vínculos con los otros, encontramos que los ejes de reconocimiento del sujeto (como del bebé con su madre) se desplazan. La pantalla y la imagen como centro de la dinámica social cada vez ocupan más espacio y cambian la forma de experimentar placer en la posmodernidad. El niño cada vez se encuentra más tiempo ante una pantalla que ante la mirada de sus progenitores.

En *La lógica del fantasma*, clase impartida el 24 de mayo de 1967, por Lacan (s/f: 220) refiere que “solo hay goce referible al propio cuerpo”, y destaca que todo goce pasa por los objetos que definen su posición fantasmática. En la época actual, el uso de dichos objetos cambia a medida que el campo virtual avanza como forma de relación. El erotismo se encuentra en espacios diferentes y cada vez se incluye menos a otros, en consecuencia, genera un sentimiento de soledad mayor, a pesar de la hiperconectividad.

Más allá de las propuestas tecnológicas y sus efectos en las modalidades vinculares, podemos entender la construcción del cuerpo a partir del impacto de lo simbólico y lo imaginario sobre el cachorro humano (una manera de nombrar al hombre al ingresar al mundo del lenguaje). Esta dimensión se ve alterada por la tecnología, sobre todo, al tener en cuenta que cada vez más se facilita gozar sin el cuerpo del otro. Es ahí donde la robótica vendrá a ofrecerse como la candidata ideal para tal suplencia. Así, el encuentro con el otro dependerá de un pedazo de chatarra prediseñado de manera individual hasta en su perfil psicológico, sometido a los goces del fantasma de cada uno, sin asumir ninguna responsabilidad por las formas de satisfacción desplegadas. El problema, además, es que el hombre diseña con base en un ideal que no siempre es el que quiere o le conviene alcanzar.

Sabemos que no es lo mismo desear que querer, incluso a veces se quiere aquello inconciliable con el deseo. Con estos cíborgs podría ocurrir algo similar a cuando algunas personas se hacen implantes o injertos y luego piden que se los extraigan. El malestar podría volver y la solución sintomática podría no ser eficiente para evitar el sufrimiento.

Sigmund Freud (1856-1939) demostró, desde sus tempranos desarrollos teóricos, que el sujeto se basa en su deseo y que su bien no siempre es una aspiración primordial. Apuntó sobre la peligrosidad de tal ambición, porque sabemos que se han cometido aberraciones de las más crueles en nombre de los ideales (como el régimen Nazi y su aspiración a instaurar la superioridad de la “raza aria”). Un conocido dicho anónimo lo dice de manera elocuente: “el camino al infierno está empedrado de buenas intenciones”.

La clínica demuestra cómo, de manera frecuente, el sujeto se aferra al malestar, por eso, el discurso del inconsciente y el valor de la excepción en Freud es directamente una crítica a la ética kantiana, aquella del imperativo categórico universal. Quizá mientras haya deseo habrá un lugar para la defensa de la humanidad, pero no sabemos si con el avance de la tecnología, en unos centenares de años, esto cambie.

Mientras haya una distancia entre el ideal y el deseo, se mantendrá una brecha imposible de calcular. La diferencia con el otro, con lo no medible, es propio de lo simbólico, ya que no está completo en los elementos que lo integran. La ciencia lo quiere exterminar, al ofrecer felicidad allí donde el dolor y la angustia deberían soportarse para encontrarse con el deseo. Si a cambio se ofrece una tecnología a la medida del goce más autista y solitario del hombre, la falta de escuchar al deseo empujará al despliegue de los actos sintomáticos de la sociedad de consumo: hastío, depresión, ansiedad, pasajes al acto y violencia, como descarga de las frustraciones.

El amor como puente con los otros y el duelo como pasaje necesario

Como se mencionó líneas arriba, el amor no está dentro de lo calculable, ya que no se pueden anticipar las repercusiones de ese afecto. Quizá sea conveniente tomar una de las definiciones del amor que ofrece Jacques Lacan (2013c: 155), una de las más célebres de su Seminario viii: “como la fórmula del amor, que es precisamente dar lo que no se tiene”. Amar es invitar al otro a que nos acepte como sujetos del deseo, ya que por estructura siempre nos falta algo. Esto hay que entenderlo desde la aceptación de que somos individuos incompletos, de allí que nos definamos como sujetos deseantes, en tanto seres que buscamos, de manera imposible, alcanzar aquello que nos complete.

El capitalismo es un discurso y sistema que inventará un sinfín de productos para intentar colmar ese deseo, que, por ser metonímico, nunca se alcanzará. Por ejemplo, no se puede anticipar de quién se va a enamorar alguien, cómo amar o criar a un hijo e incluso cómo se atravesará un duelo. Es decir, no se puede normativizar el deseo. Se le imagina o fantasea, pero no se le puede estructurar con base en una estandarización. Así, es más difícil explicar cómo dos personas se encuentran y se enamoran que el motivo por el cual se separan ya que no hay conocimiento tipificado que ofrezca un saber sobre la norma de los encuentros a nivel amoroso. De ahí que los duelos lleven procesos psíquicos singulares que dependen de la geografía sentimental de cada uno, marcada por su infancia, y que entrecruzan signos sobre cómo fue traído al mundo y sus vivencias más significativas. Así entendido, el duelo es el rostro de un enigma, ya que nunca se sabe del todo qué se perdió ni dónde.

En cada interrogante que surge ante una catástrofe, como la pandemia que transitamos, se vuelve necesario retomar ese amor y ese duelo. Creo que es fundamental pensarlos ante una realidad social que nos infecta permanentemente con instrumentos prometedores de felicidad, donde la única salida, si no se está alerta, es la culpa y el abatimiento. Para alcanzar esa supuesta felicidad, hay que obtener una serie de objetos que nunca llenan la canasta del consumo, esa es la condición para que el individuo permanezca en el sistema. Por esa razón la etapa actual produce una mutación del discurso del amor, con su correlato subjetivo. El imperativo se torna cada vez más claro: rechazar la castración, no aceptar la falta en el ser; ofrecerse al otro como alguien completo y no apostar a la división subjetiva que nos permitiría interrogarnos sobre el deseo y nuestras pérdidas. El caso contrario implicaría asumir que no conseguiremos ser personas satisfechas y felices totalmente.

La preponderancia de las imágenes y las redes sociales

A partir de este desarrollo se sostiene que, ante la ciencia y sus instrumentos, el hombre debe estar advertido de las condiciones del juego al que se ofrece. Este despertar va en contra de la neurosis y el consumo, ya que estar adormecidos es la condición del mercado.

Otro ejemplo notorio del uso de los algoritmos como satélites para controlar los lazos sociales en la actualidad, son las redes sociales. Estas concretaron el ideal de los programas de los ochenta y noventa, ya que recolectan información y vinculan usuarios (entre ellos o con productos), de acuerdo a características predeterminadas. Estas redes tienen una buena labor si se usan con precaución, el problema es que están diseñadas para crear dependencia. Allí se ofrece un tipo de vida que oculta totalmente el Ser de cada uno, se lidia con objetos y entes que impiden reflexionar sobre su posición subjetiva y su realización personal.

Martin Heidegger (1889-1976) nos alertó sobre esto cuando decía que el Ser estaba expuesto de manera clara con los presocráticos, se apagó levemente con los pensadores clásicos atenienses y volvió a aparecer con una luz tenue en la Edad Media, para luego ocultarse casi totalmente en la época moderna. Por eso, la tarea que encomendaba tenía que ver con el desocultamiento del Ser frente a la pérdida de lo sagrado y el avance de la ciencia y la técnica (que privilegia el ente). Para este pensador alemán, nuestro trabajo es articular la

pregunta por el sentido del Ser a partir del *Dasein*, ya que cada vez que el hombre se interroga por el ser se responde con un ente particular (objetos, ideales, entre otros).

En esas redes, el hombre se vuelve un ente más entre una multitud. Cosifica y vuelve imagen cada acto, a la espera de la reacción del otro como forma de aprobación. Es tal el uso y protagonismo de estas redes que hoy hasta la publicidad de las elecciones políticas apunta más a invertir allí que en la televisión o el diario. El agente que vocifera y demanda atención ya no necesita encarnar en personas de un programa de televisión o bajo la pluma en un diario. El autor se diluyó y abstraigo a tal punto que la imagen ganó un protagonismo casi absoluto.

Heidegger también nos advertía sobre esto en la década de los treinta del siglo pasado.¹⁰ Anticipaba la preponderancia de la imagen, objeto que iba a capturar al ser humano en registros antes impensados. La representabilidad ocupa un lugar importante en la obra del pensador alemán, ya que intenta crear y traer hacia sí una imagen del ente por rechazar el Ser. En la Edad Moderna, la conquista del mundo como imagen busca capturar al ente de la naturaleza y se vuelve un eje prioritario, a consecuencia de que el hombre se desvíe cada vez más del encuentro con su Ser.

Además, Heidegger (2000: 70) destacará que el investigador ocupa cada vez más el lugar de técnico, ya que “la ciencia se asegura a través del método, por encima de lo ente (naturaleza e historia), el cual se convierte en objetivo dentro de la investigación”. Hoy estamos en un mundo hiperconectado, donde la investigación se centra en cómo automatizar las interacciones, e impide cada vez más la interrogación por el lugar de los entes que constituyen la escena diaria. Así, el hombre se olvida de la relación de antaño con los objetos y estos adquieren cada vez más un protagonismo antes inusitado.

Entonces, la crítica a la modernidad que destaca Heidegger se basa en que esta es la época de la representación (se piensa con imágenes). Aquí, el correlato de esta primacía del sujeto es una concepción clásica de la verdad, incorporada a la ciencia moderna (criterio de la verdad como evidencia). Podríamos decir que la conciliación del enunciado con la cosa (que en la modernidad se entiende como certeza) es la adecuación de la verdad de Aristóteles. Frente a estas posturas, se busca restablecer un concepto de verdad como develamiento, un proceso con una historia no definitiva. En cambio, la modernidad, para este filósofo, vuelve objeto cuantificable a cada ente alrededor del Ser.

Encontramos que en la modernidad el entendimiento (como facultad) conduce a las separaciones y cosificaciones; el lugar del individualismo es marcado por la pérdida de lo sagrado, que antiguamente vinculaba a los hombres (como en la época clásica griega). De este modo, Heidegger sostiene que la modernidad fue dominada por procedimientos que, basados en el cálculo y el razonamiento, se oponen al pensar.

Así, nuestro tiempo se encuentra bajo el dominio de la esencia de la técnica moderna (lo *dis*-puesto: *das Ge-stell*). Por lo tanto, la crítica de Heidegger a la modernidad tiene su raíz en la concepción fundamental de esta pérdida de rumbo de la metafísica occidental. En la actualidad, se dedica más a los objetos y menos al ser; más a las imágenes y su distribución virtual con las redes sociales.

Además, en esa coincidencia del criterio de verdad entre Aristóteles y Descartes, en esa incorporación del criterio antiguo de verdad a la ciencia moderna, se comprueba una continuidad de la crisis de la metafísica. Heidegger señala enfáticamente el olvido del Ser desde su primera gran obra, *Ser y tiempo* (1927). Si pretendemos rescatar al hombre del olvido que producen los muros del ente, por ejemplo, los objetos de consumo, la tarea fundamental será reinventar los recursos simbólicos que produzcan una grieta, desde el deseo como potencia.

Consecuencias de no reconocer la falta en el otro

En esta sociedad de consumo se vuelve más importante el objeto por alcanzar que el objeto conseguido (ya que una vez obtenido, pierde su valor de fetiche). Esto sucede porque el deseo es inagotable. La publicidad sabe muy bien cómo aprovechar eso y juega con el *happines*, cuando la persona se identifica con el protagonista de una propaganda y su objeto-ente. El objeto ofrece la esperanza de completar al hombre, a sabiendas de que tal aspiración es imposible, por estructura simbólica. El resultado será el sufrimiento y la frustración. Además, el consumidor espera inconscientemente nunca alcanzar el objeto que lo colme de forma permanente, ya que su única vivencia sería el espanto.

El abatimiento y la desorientación, como signos de malestar, son el resultado de este modelo de sociedad que impide asumir la falta en el otro (tampoco es completo, porque desea). Si venimos a este mundo a afrontar pérdidas, no nos queda otra tarea que aceptar la finitud y la imposibilidad de encontrar aquel objeto que nos haga sentir realizados de forma total. Dicho de otra manera, aceptar los aspectos rechazados por el capitalismo: la castración y la falta que nos forma como seres incompletos, pero deseantes asumidos.

La pandemia nos lleva a enfrentarnos con el enemigo más despiadado: nuestros ideales, instalados por el sistema de consumo. Al ser lo más gozoso que nos habita, ya que se sitúa en el superyó (instancia psíquica freudiana), nos empuja a sufrir cuando sentimos que algo nos falta; pero a medida que se cumple con el mandato de hacer gozar a ese superyó, por lo general, aumenta la culpa. Creo que la pandemia puede llevar a cada uno a reflexionar cuál es nuestro sentido para existir en el mundo; porque no venimos con uno predeterminado, sino que debemos construirlo. En ese laberinto subjetivo atravesado por lo social, se puede reencontrar el deseo en su lazo con los otros.

En el planteamiento de la verdad como *Aletheia* (traer del ocultamiento a la verdad, que designa el desocultamiento del Ser), Heidegger propone una crítica a la ciencia y la técnica que condicionan nuestra época, ya que impiden formular la pregunta por el Ser. De este modo, ante una posmodernidad que tiende al dominio imperioso del ente, el hombre debería reflexionar sobre su lugar ante las imágenes y los objetos que se le ofrecen. Es el único camino para reencontrarse con el deseo al que le hacemos de morada en este mundo.

Las cadenas del algoritmo y el deseo como llave singular

Como último ejemplo, para entrecruzar los ejes desarrollados, tenemos las aplicaciones de citas con sus algoritmos para que las personas se conozcan. Esto es una ilustración importante acerca de cómo se intentan dominar las relaciones sociales. Tales aplicaciones pueden ser favorables desde el punto de vista de que ofrecen vincular a las personas (hay formatos diversos: por zonas, cercanía geográfica, intereses, etc.). El problema es su funcionamiento, su finalidad y, sobre todo, lo que dejan fuera. Además, los ideales de esas aplicaciones se pueden volver hipereixigentes y pueden desplazar fácilmente la satisfacción hacia la angustia.

Esto lo vemos de manera elocuente en el capítulo “Hang the DJ” (Patten y Brooker, 2017) de la serie *Black Mirror*. En él se existe una aplicación que predetermina las citas perfectas. Consiste en juntar a dos personas por un límite de tiempo. Si la aplicación manifiesta que la cita debe durar escasos minutos, se debe cumplir; pero si indica que se debe extender por varios años, los protagonistas no pueden negarse. Por eso nos encontramos ante una interrogante: ¿se refiere al amor en tiempos de redes o al amor enredado? Porque a medida que más “exactas” sean las aplicaciones de citas, más angustia experimentan las personas ante la frustración, o se detienen menos a conocer al otro a través del diálogo. Las expectativas construyen ideales cada vez más desmesurados y el efecto sorpresa, lo incalculable del amor, se desecha.

La serie nos muestra que esta aplicación funciona con un sistema que acumula los datos de distintas personas y, con base en un algoritmo, les indica qué deben hacer. Funciona como un otro sin barradura (sin estar afectado por el deseo y la falta), sin fallas, que supuestamente da garantía de la compatibilidad

de los vínculos amorosos. Se suma de manera casi perfecta al estandarte que obliga a gozar en la sociedad posmoderna. Los protagonistas (Frank y Amy) saben de antemano cuánto va a durar su relación, esto conlleva alterar los tiempos incalculables del conocerse. Está claro que, si se anticipa la fecha de vencimiento de un vínculo amoroso, este se vivirá de otra manera.

Cuando los protagonistas se vuelven a encontrar, luego de un intervalo, pactan no mirar el tiempo que iban a durar juntos y esto los lleva a vivir el encuentro amoroso con plenitud; bajo una supuesta dicha, me atrevería a decir. El acuerdo se rompe cuando Frank mira la cantidad de tiempo que les quedaba. El giro de la historia se presenta cuando tienen que aceptar la separación por cumplir con el mandato de aceptar a otro *partenaire*, que se les eligió con base en el algoritmo. Al final, desafían al sistema y descubren la simulación, donde estaban insertos con cientos de variantes paralelas. Más allá de que los protagonistas son un simulacro de sí mismos, la revelación de que no están posicionados en su deseo, es el motivo para querer romper las cadenas algorítmicas que los someten.

El camino de los protagonistas se direcciona desde la certeza del otro sin falta, que es la aplicación, a la aceptación de la incompletud de la pareja y el abismo de lo no anticipable. Si el hombre busca amor, tiene que enfrentar frustraciones, duelos y aceptar que el otro no encajará exactamente con sus ideales, ya que la estructura simbólica implica esa desproporción.

Si tales aplicaciones funcionan para que los sujetos no enfrenten la angustia de las pérdidas, es porque generan la ilusión de no tener que asumir la castración por la falta del otro. Es decir, aceptar que una elección no tiene garantías, ya que no se pueden normativizar los encuentros. Ya el creador del psicoanálisis lo describía en *Duelo y melancolía* (1917) cuando decía que el duelo es un camino con un tiempo lógico, no cronológico, y que se hace de a piezas, una por vez. Los tiempos actuales del sistema de consumo lo intentan evitar o acelerar, en consecuencia, el sujeto no aprende de la experiencia de la pérdida. Enfrentarse a la falta del otro se vuelve necesario para interrogarse por las coordenadas imposibles del orden del amor. En su reverso, la castración expulsada por el capitalismo retorna en la angustia de la existencia.

El amor es *forcluido* por este sistema que se pone en evidencia en “Hang the DJ”. Pero vemos que cuando la pareja se enamora y busca escapar de los condicionamientos de la aplicación, que vaticinaba y prometía la unión perfecta. Esto nos muestra que en el amor se trata de saltar al abismo de lo insondable del otro, no de lo calculado. A su vez, evidencia que el capitalismo también evita que el sujeto se demore en conocer al otro, vía la implicación subjetiva, y aún más, busca evadir el proceso de duelo. Los discursos que no permiten al sujeto atravesar dicho proceso a veces pueden ser muy dañinos; inducen al hombre a repetir los actos que no lo encaminan a su deseo, lo vuelven esclavo de un discurso que lo enajena. Sobre esto se posicionan muy bien las aplicaciones de citas y las redes sociales, ya que ofrecen al otro como un objeto que puede ser usado para obturar la falta que nos habita. Si no nos enfrentamos a esa falta y la angustia que conlleva, será difícil hacer de nuestra existencia un lugar distinto en este mundo.

A MODO DE CONCLUSIÓN: ACONTECIMIENTO, DESEO Y APUESTA DESDE EL AMOR

Nos encontramos en una época donde impera la cultura del entretenimiento y los vínculos lábiles para evitar la angustia y los duelos. Se ofrecen diversidad de objetos para alcanzar una supuesta felicidad que se viste de satisfacciones efímeras, sin convertirse en experiencias de valor. En cambio, Heidegger (2003: 29) planteó una forma de transformarlas en acontecimientos que dejen alguna marca en su recorrido histórico, al darles el valor de “la simultaneidad espacio-temporal para el ser (*Seyn*) y el ente”.

El acontecimiento (*Ereignis*) sería el movimiento de la diferencia que se dona en los entes y en los hombres, pero que se retrae a sí mismo. La diferencia propone un “entre” que se debe considerar en las vivencias, un espacio que permite al sujeto reencontrarse con el Ser más allá del ente. Esta, considero, es una de las tareas primordiales que tiene el hombre por delante, ya que la repetición de relaciones con los entes funciona en detrimento del encuentro con su Ser.

La posibilidad de convertir una experiencia en una situación que otorgue un saber nuevo para el sujeto se encuentra en el acontecimiento. Sería una irrupción de lo no esperado, pero el hombre debe estar abierto, entregarse y proyectarse a esa oportunidad. Si el amor se privilegia en ese sentido, puede que se convierta en un hallazgo de lo no buscado. Ante la época de la instantaneidad, de puro presente, es importante encontrar una pausa que permita acceder a una experiencia compartida no anticipable. Funciona como un blindaje ante la degradación de los vínculos afectivos, que buscan la consumación del goce de forma instantánea.

La frase que Lacan (2013d: 89) recoge del artista Pablo Picasso:¹¹ “Yo no busco, encuentro” se inscribe allí donde lo no calculado irrumpe y muestra algo novedoso. Esto lo hace el inconsciente con sus formaciones, los actos fallidos, los síntomas y los sueños, por ejemplo, para señalar un camino y encontrar una verdad reprimida. Si el hombre se arriesga a vivir sin calcular las repercusiones de sus actos, de acuerdo a las coordenadas que el sistema espera, podrá construir vínculos y sostenerlos a pesar de la adversidad y la angustia que puedan presentar. Esta advertencia se debe a que la sociedad que habitamos enarbola, a partir del ideal de la ciencia y la técnica, el ideal de que cualquier goce se pueda alcanzar. En cambio,

la fórmula lacaniana para superar una imposibilidad [...] no es “todo es posible”, sino “lo imposible sucede”. Lo real/imposible lacaniano no es una limitación a priori que debería ser tomada en cuenta, sino el dominio del acto, de las intervenciones que pueden cambiar las coordenadas de ese acto mismo (Laso y Michel Fariña, 2017: 40).

Dicho de otro modo, un acto modifica las condiciones de lo posible y genera, retroactivamente, los medios para que acontezca. Por esa razón no pueden anticiparse los efectos del amor ni de ofrecerse al otro: son experiencias no medibles que llevan a resultados de valor inesperado. Pero hay que estar abiertos a esos hechos, tolerar la angustia de lo imprevisible dentro de la vida en comunidad. Lo imposible es un enunciado ético situacional.

Responder por aquello que falla supone restablecer los parámetros que permiten que irrumpa algo diverso. No olvidemos que Freud en *El malestar en la cultura* (1930) sostiene que una fuente de sufrimiento (la tercera que presenta) surge de vivir en comunidad y proviene de la insuficiencia de métodos para regular nuestras relaciones sociales: “comoquiera que se defina el concepto de cultura es indudable que todo aquello con lo cual intentamos protegernos de la amenaza que acecha desde las fuentes del sufrimiento pertenece, justamente, a esa misma cultura” (Freud, 2009: 86).

Esta cultura insta modelos sobre cómo crear un lazo con los otros, tanto a nivel de la educación recibida de los padres, como por las diversas instituciones (escuela, medios de comunicación, entre otros). Estos son la mayor fuente de placer y de malestar; ya que la vida en sociedad implica renunciar a ciertas aspiraciones libidinales (eróticas y mortíferas) para construir un vínculo. Si se está atento a la modalidad de los vínculos que se quieren construir, se podrá asumir una distancia favorable para obtener una posición que privilegie el afecto y la singularidad. Esa es la dinámica que favorece la emergencia de experiencias novedosas dentro de la monotonía. ¿Tendría algún sentido una vida sin riesgos, donde se anticipen los resultados de un lazo por construir? ¿Perdemos la oportunidad de pensar los actos más allá de lo no gobernable del otro?

Como se desarrolló líneas arriba, encontramos que lo rechazado por el capitalismo no es intrascendente. Como todo lo expulsado (en lo real o en lo simbólico), el amor también vuelve en forma enmascarada por la vía de las inhibiciones, las angustias y los síntomas de los sujetos. Para muchos, la pandemia se convirtió en señal de una existencia cada vez más artificial, a medida que las relaciones se vuelven más programables. El aislamiento y la soledad evidenciaron algo presente antes de la obligatoriedad de la cuarentena: que el valor de los lazos afectivos y sociales no se puede reemplazar fácilmente por los recursos tecnológicos.

Así, cuando Lacan (1992: 121) se refiere a las agrupaciones contemporáneas, dice que “Simplemente, en la sociedad [...], todo lo que existe se basa en la segregación, y la fraternidad lo primero. Incluso no hay fraternidad que pueda concebirse si no es por estar separados juntos, separados del resto”. En la época actual, el individuo se asume como parte de una muchedumbre, donde la segregación, basada en la estadística (que se sostiene en la racionalidad y la eficiencia), empuja a aglomerarse para que el tipo de lazo de consumo

funcione sin cuestionamientos. Esto aminora las posibilidades de establecer algún vínculo afectivo. De ahí que las agrupaciones tengan que ver más con acceder a los objetos de goce que con dinámicas de vinculación sostenidas en la solidaridad. Ante este panorama, el desafío es sostener la singularidad en un mundo globalizado, hiperconectado, donde ser auténtico y diferente es signo de fragilidad y debilidad.

Quizá una posibilidad para salir de este atolladero sea poner el deseo en acto; enfrentarse a la angustia de lo no anticipable, ya que no hay ejercicio del deseo sin un mínimo de insatisfacción. Delegar al otro (sistema, algoritmo, programas) la responsabilidad de los encuentros genera la idea de una vida más confortable y placentera y, sobre todo, sin riesgos. Pero estos últimos son necesarios para vivenciar la dicha en esta sociedad, porque además la felicidad absoluta no es alcanzable, ya que recae en la ilusión de encontrarse con un otro sin falta, sin castración. Sin el riesgo de la apuesta por el deseo es imposible que lo diferente irrumpa y genere espacios de satisfacción que trasciendan la agonía de la comodidad.

En consonancia, se puede retomar el lema de la posición lacaniana del *Seminario La ética del psicoanálisis*: “Ha usted actuado en conformidad con el deseo que lo habita?” (Lacan, 2013b: 384). Pensar el amor y el duelo por fuera de la responsabilidad subjetiva, que se acompaña de la angustia, implica extraviarse de lo más humano que tiene el hombre: encontrar satisfacción en el ejercicio del deseo. Entonces, más que apostar al algoritmo, se debería apostar al deseo y el amor. Ahí encontramos que el sentimiento de culpa se debe a ceder a lo más propio que nos habita.

Para concluir, si la pandemia ofrece una esperanza al porvenir del hombre, estará directamente relacionada con la reflexión acerca de los efectos nocivos de esta sociedad hipertecnologizada, donde el aislamiento, los goces solitarios y algoritmos se fusionan. Con esto se asume que los vínculos de amor con los otros son fundamentales para la existencia en comunidad, donde el desarrollo íntegro de la persona debe ser el horizonte por alcanzar.

Debemos tener en cuenta que solo podemos hablar de amor donde existe una relación simbólica. Como dice Lacan (2015: 401): “Aprendan a distinguir ahora el amor como pasión imaginaria del don activo que constituye en el plano simbólico [...] el amor de quien desea ser amado, es esencialmente una tentativa de capturar al otro en sí mismo, de capturarlo en sí mismo como objeto”. El algoritmo pondera ese amor de tipo pasional, el amor narcisista donde el otro queda ligado al ideal del sujeto. En cambio, el amor simbólico es un don activo que trasciende al otro como objeto para considerarlo en su ser.

El capitalismo tiende a evitar el desarrollo del amor simbólico; porque no pondera al otro como un objeto que puede completar el narcisismo del sujeto. Entonces, “El amor [...] como don activo apunta siempre más allá del cautiverio imaginario, al ser del sujeto amado, a su particularidad [...]. Sin la palabra, en tanto ella afirma al ser, solo hay *Verliebtheit*, fascinación imaginaria, pero no amor” (Lacan, 2015: 403). Por eso, no hay asunción más plena de la castración que el ejercicio del amor simbólico, aquel que encuentra al otro, no desde la fascinación de la imagen, de la certeza o los ideales del individuo; sino aquel que puede entrar a través de la palabra y el enigma.

Es innegable que la tecnología puede ser una herramienta fundamental en este mundo hiperconectado; pero es necesario tener presente que es un instrumento, no una modalidad de vínculo. La vida pospandemia encuentra un desafío absoluto, ya que el rechazo del amor transforma a los sujetos en mercancías. Los algoritmos que dirigen la vida de los hombres quizá no tengan fallas en el nivel del cálculo, pero sí en la subjetividad, donde se manifiesta el deseo. No hay saber que otorgue certeza de los resultados en los encuentros; el desafío es establecer vínculos sin la seguridad del mañana, sin la evidencia de que el otro responderá siempre a nuestras expectativas. El sistema intenta que el otro no sea parte de una alteridad en su singularidad, sino que todos sean un conjunto de morfología similar y quien no encaje será segregado.

La pandemia, a partir del aislamiento de la cuarentena, incrementó el sometimiento a los algoritmos por la dependencia creciente de la tecnología. Pero a su vez, se evidenciaron las grietas de ese algoritmo, a pesar de que es presentado como un gran otro que supuestamente no tiene fallas. La posibilidad de interrogarse por esas fisuras ofrece el camino a la castración simbólica, falta constitutiva que ofrece una vida no programable.

Este tipo de vida está enlazado a la renuncia de la obligación de ser feliz a cualquier precio, ya que esto por lo general se encadena al goce mortífero del consumo.

Entonces, es necesario tolerar el estado de angustia ante la incertidumbre del otro. Es el riesgo que se debe asumir para convertir las experiencias en acontecimientos que dejen marcas en la vida. Quizá la clave esté en volver a posicionarse en los vínculos como lo hacíamos en la infancia, como una oportunidad para recuperar la inocencia perdida, ya que así se facilita la irrupción de lo novedoso. Esta posición es el tesoro máspreciado del niño, donde a pesar de sentirse vulnerable ante la adversidad de lo incalculable, sabía que estaba protegido por al amor de ese insustituible y genuino otro, aquel encarnado en sus seres afectivos máspreciados.

REFERENCIAS

- Aristóteles (1981). *Ética Nicomáquea* (edición bilingüe). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Brooker, C. (escritor) y T. Patten (director) (2017). “Hang the DJ” [Capítulo de serie televisiva]. Temporada 4, capítulo 4, 29 de diciembre, en A. Jones y C. Brooker (productores), *Black Mirror*, House of Tomorrow.
- Castillo, V. (2020). “Las últimas declaraciones de Mark Zuckerberg sobre el futuro de Facebook”. *Novedad Cultural*, Buenos Aires. Recuperado el 20 de octubre de 2022, de <https://novedadcultural.com/las-ultimas-declaraciones-de-mark-zuckerberg-sobre-el-futuro-de-facebook/>.
- El Universal (2021). “De avatares y hologramas... mira aquí el video completo de Zuckerberg sobre Meta”. *El Universal*. México. Recuperado el 28 de octubre de 2021, de <https://www.eluniversal.com.mx/mundo/mira-aqui-el-video-completo-de-la-presentacion-de-zuckerberg-sobre-meta>.
- Freud, S. (2009). *Obras Completas*, vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu.
- Guerrier, M. (2021). “Robots sexuales: ¿el sexo del futuro avanza hacia un destino cada vez más tecnológico?”. *Télam Digital*. Buenos Aires. Recuperado el 20 de octubre de 2021, de <https://www.telam.com.ar/notas/202106/556459-robots-sexuales.html>.
- Heidegger, M. (2000). *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos.
- Kant, I. (2007). *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa Calpe.
- Lacan, J. (s/f). *Seminario 19. El Saber del Psicoanalista (charlas en Ste. Anne) (1971-1972)*. Recuperado de <https://www.bibliopsi.org/docs/lacan/23%20Seminario%2019bis.pdf>.
- Lacan, J. (s/f). *Seminario 14: La lógica del fantasma. (1966-1967)*. Recuperado de <https://www.bibliopsi.org/docs/lacan/17%20Seminario%2014.pdf>.
- Lacan, J. (1992). *El seminario VII. El reverso del psicoanálisis*. Barcelona: Paidós.
- Lacan, J. (2013a). *Seminario v. Las formaciones del inconsciente (1957-1958)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2013b). *Seminario VII. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2013c). *Seminario VIII. La transferencia (1960-1961)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2013d). *El seminario, libro XXIII. El sinthome (1975-1976)*. Barcelona: Paidós.
- Lacan, J. (2015). *El seminario. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- Laso, E. y J. Michel (2017). *El seminario de la ética a través del cine*. Buenos Aires: Letra Viva.

NOTAS

¹ De las vastas definiciones que se encuentran en la historia de la filosofía y del psicoanálisis sobre el amor, se tomará la orientación de Lacan, ya que enfatiza que se trata de dar aquello que nos falta. Esto acontece por ser hombres de lenguaje, incompleto por estructura (le faltan significantes, particularmente los que representan al sexo y la muerte). En conclusión, el amor aborda al ser como tal, al ser del otro, al otro como cuerpo hablante, pero solo puede hacerlo a través de los signos del lenguaje que le ocupan. Se da lo que no se tiene, ya que por estructura siempre nos falta algo; eso se pone en juego en los intercambios del amor (no algo que

se tenga, sino algo que se ubica en el lugar de la falta que nos habita y condiciona como seres deseantes). Por eso se aborda al otro desde los rasgos que marcaron la infancia de cada uno y su posición ante la castración (como registro de la incompletud simbólica).

2 Edmund Burke (1729-1797) fue un escritor, filósofo y político, considerado el padre del liberalismo conservador británico. Atribuyó diversas fuentes a las sensaciones de lo bello y de lo sublime para derivar, a partir de allí, los efectos de cada uno de estos sentimientos estéticos. Así, al distinguir el objeto del sujeto ubica dos estados diferenciados para lo bello y lo sublime.

3 Se entenderá al deseo desde el marco psicoanalítico, específicamente, la lectura de este escrito se orientará desde el planteamiento de Jaques Lacan. El deseo humano es principalmente el de reconocimiento. El deseo es deseo del otro en el sentido en que el fundamental es el incestuoso, con respecto a la madre, el otro primordial del niño. Entonces, no es una relación con un objeto, sino con una falta, lugar que se anhela para ese afecto primordial. Surge en el campo del otro; es decir, en el inconsciente. En síntesis, el deseo es el acto que se realiza ante otro y que proviene de la falta constitutiva (porque el hombre no es completo ni acabado). Las relaciones entre el deseo y el amor no serán abordadas aquí, pero tiene una teorización extensa en el campo del psicoanálisis.

4 Definiré al algoritmo como una serie de instrucciones secuenciales que permiten ejecutar acciones o programas. Este es fundamental para el estudio y desarrollo de la inteligencia artificial.

5 Jacques Lacan (1992) articuló en su obra los tipos de discursos que enlazan a los sujetos (en principio serían: el histérico, el universitario, el del amo y el analítico). Nombra al discurso capitalista como una máscara del discurso del amo (aquel que Hegel relacionó con el dominio). Este sería un pseudodiscurso, ya que se presenta delineado por la ausencia de imposibilidad.

6 Jacques Lacan ofreció diversos seminarios, este fue dictado el 6 de enero de 1972 y fue publicado de manera independiente.

7 Cuando en este trabajo se remita al otro —con mayúscula— será para situar aquel lugar constitutivo para el hombre, es quién lo sostiene en lo simbólico y lo inserta como sujeto del lenguaje en la sociedad (lugar de los antecedentes históricos, culturales, entre otros). En el caso del niño, el ejemplo paradigmático es la madre, y de ahí se ubican varios derivados (instituciones, otras personas del entorno...). Esto configurará la escena inconsciente del sujeto, donde se determinan las palabras y modos de vincularse más importantes. Este otro condiciona, a su vez, las imágenes que tendrán mayor relevancia para el sujeto a nivel de constitución psíquica. Por eso, el registro imaginario determinará parte de las relaciones con la realidad.

8 Programador y empresario estadounidense. Creador de Facebook y propietario de otras aplicaciones.

9 La holografía no es reciente, fue inventada en 1948 por el físico húngaro Dennis Gabor (por tal motivo recibió el premio Nobel de Física en 1971). En 1962, Emmett Leith y Juris Upatnieks, de la Universidad de Michigan, produjeron el primer holograma tras la invención del láser (en 1960). Lo utilizaron para captar la imagen holográfica de un tren de juguete.

10 En su texto *La época de la imagen del mundo* (1938) dice que “Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce” (Heidegger, 2000: 74).

11 Pablo Ruiz Picasso fue un pintor y escultor español (1881-1973).



Contribuciones desde Coatepec
ISSN: en trámite
rcontribucionesc@uaemex.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

Ideología y pandemia: la influencia ideológica sobre la covid-19 a partir del pensamiento de Slavoj Žižek

Cesar-Sanjuan, Arturo Román

Ideología y pandemia: la influencia ideológica sobre la covid-19 a partir del pensamiento de Slavoj Žižek

Contribuciones desde Coatepec, vol. 19, Esp., 2022

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28173238003>

Ideología y pandemia: la influencia ideológica sobre la covid-19 a partir del pensamiento de Slavoj Žižek

Ideology and pandemic: The ideological influence on covid-19 from Slavoj Žižek's thought

Arturo Román Cesar-Sanjuan *

Universidad Autónoma del Estado de México, México,
México

elitezealot1@gmail.com

Redalyc: [https://www.redalyc.org/articulo.oa?](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28173238003)

id=28173238003

Recepción: 12/01/2022

Aprobación: 16/06/2022

RESUMEN:

El presente artículo tiene como objetivo definir y exponer los mecanismos ideológicos ejecutados durante la pandemia de covid-19 por parte de las potencias mundiales y algunos organismos internacionales. Dicha labor se fundamentará en los planteamientos de Slavoj Žižek sobre la ideología; además, se revisarán las posturas y contribuciones de distintos filósofos, como Althusser, Marx, Agamben, Laclau, Mouffe, entre otros. A su vez, la metodología que se seguirá para abordar la aplicación ideológica respecto de la pandemia en el entorno político global será a partir de la consulta de artículos periodísticos y declaraciones emitidas por la Organización Mundial de la Salud (OMS). Esta fusión entre análisis filosófico sobre la ideología y el cotejo de mesografía en torno a la pandemia buscará abarcar de mejor manera el fenómeno ideológico surgido a raíz de la covid-19.

PALABRAS CLAVE: Ideología, Covid-19, Política, OMS, Crítica.

ABSTRACT:

The purpose of this paper is to define and expose the ideological mechanisms implemented by world powers, and some international organizations during the covid-19 pandemic. Slavoj Žižek's approaches to ideology support this work, and different philosophers' positions and contributions are reviewed, such as Althusser, Marx, Agamben, Laclau, Mouffe, among others. The methodology followed in this text to address the ideological application of the pandemic in the global political environment is based on the consultation of newspaper articles and statements issued by the World Health Organization (WHO). This fusion between philosophical analysis of ideology and the comparison of mesography around the pandemic seeks to understand the ideological phenomenon that has emerged from covid-19.

KEYWORDS: Ideology, Covid-19, Politics, WHO, Critique.

INTRODUCCIÓN

Al final del prefacio de la *Filosofía del derecho*, Hegel (1968: 37) anota que “cuando la filosofía pinta el claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se le puede rejuvenecer, sino solo reconocer: el búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo”. Lo fundamental de esta cita es que Hegel, en la edición en alemán, para referirse al crepúsculo emplea el término *Dammerung*. Es menester reconocer que la acepción de dicha palabra es de corte ambivalente: significa tanto crepúsculo como alba. Siguiendo a Félix Duque, el sentido de esta observación hegeliana es indicar que la filosofía irrumpe en la

NOTAS DE AUTOR

- * Egresado de la licenciatura en Filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de México (Uaemex), sus líneas de investigación son la filosofía política y filosofía de la ciencia. Realizó una estancia de investigación en la Universidad de San Buenaventura en Cali, Colombia. Ha publicado en coautoría el artículo académico “Análisis de la ayuda humanitaria por los cárteles de narcotráfico a la población mexicana como fenómeno violento”, en *International Journal of Žižek Studies* (2020). Además, es autor de dos capítulos de libro: “La ética del ateo”, en *Salud y educación. Formación, profesionalismo e investigación de la salud*, a cargo del Centro de Investigación de Estudios Comparados de América Latina, Uaemex; y “La propuesta de Slavoj Žižek sobre el materialismo dialéctico como herramienta interpretativa del paradigma cuántico”, en *Slavoj Žižek: ¿Cómo pensar con claridad en un mundo al revés?*, publicado por la editorial chilena LOM (2022, en prensa).

realidad cuando “el tiempo de parto de un periodo nuevo coincide exactamente —como límite común— con el envejecimiento de una época que ahora va al ocaso” (Duque, 1998: 328).

Actualmente, es indudable que la humanidad está viviendo tiempos de cambio en todas sus esferas: sociales, políticas, económicas, entre otras. Debido a la pandemia de covid-19, el mundo se vio envuelto en una especie de catarsis que inició en 2020. No obstante, hay que resaltar lo abrupta que ha sido esta suspensión de la vida cotidiana: muy pocas personas podían siquiera sospechar que una pandemia de tal magnitud iba a surgir de este modo.

Para poder conceptualizar esta escisión del devenir habitual del mundo, el filósofo esloveno Slavoj Žižek (2016: 16) utiliza el término *acontecimiento*: “algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido”. Sin duda, a partir de la pandemia, la vida, tal como se conocía, ha quedado atrás, dando paso a lo que se ha denominando como la *nueva normalidad*: un intento de continuar con la vida habitual, a pesar de que el virus sigue latente, reconfigurando las estructuras que mantenían a flote la realidad simbólica del mundo. Sin embargo, se debe preguntar: ¿qué tipo de agente cohesionan esas estructuras que constituyen la realidad humana? La respuesta que se sostiene en este artículo es que la ideología funge como aquel *pegamento* que mantiene unido el ideario del ser humano. Por tanto, si se pretende analizar la manera en que la pandemia ha reconfigurado las esferas humanas, entonces es necesario indagar cómo la ideología cumple ese papel esencial de cohesionar las diferentes instancias en el mundo simbólico del ser humano. Pero, ¿qué es lo que se debe entender por ideología? No existe una noción uniforme sobre este concepto, ya que distintos teóricos se han aproximado al término desde diversas perspectivas y con diferentes intereses. Esto mismo expone el dinamismo de la palabra *ideología* para ser aplicada a distintos contextos y usos. Sin embargo, para fines de la presente disertación, se propone como definición general lo que Slavoj Žižek (2003: 76) entiende por dicho concepto: “la ideología no es una ilusión tipo sueño que construimos para huir de la insoportable realidad; en su dimensión más básica es una construcción de la fantasía que funge de soporte a nuestra realidad”.

Sumado a lo anterior, Žižek analiza la ideología a partir de la tríada hegeliana en torno al fenómeno de la religión: doctrina (*en-sí*), el conjunto de dogmas y convicciones institucionalizadas que conforman el cuerpo teórico de toda religión; ritual (*para-sí*), el carácter positivo de la religión, es decir, su *praxis*; creencia (*en-sí-para-sí*), el proceso en la que se subjetiviza la religión dentro de las acciones del creyente (Žižek, 2003: 16). Con base en esa tríada, el presente artículo pretende analizar el aparato ideológico concentrado en la pandemia de covid-19, por lo que se desarrollará de manera conceptual cada momento de la tríada ideológica, teniendo como complemento la exposición, a través de notas periodísticas, de diversos fenómenos sociales y políticos que han acontecido durante la pandemia, a fin de que sirvan como ejemplo de lo analizado previamente. Este análisis teórico tiene como fin último comprobar la tesis central de Žižek sobre la ideología, la cual dicta que “cada apartamiento de (lo que experimentamos como) la ideología es la forma precisa en que nos volvemos sus esclavos” (Žižek, 2003: 13). Es decir, la supuesta forma de aislarse de toda influencia ideológica conlleva a situarse dentro del núcleo ideológico. Es por ello que el estudio de los mecanismos ideológicos aplicados a la pandemia es un factor clave para poder aproximarse al *acontecimiento* de la pandemia de covid-19 que, como última instancia, más que guardar distancia frente a la ideología, es el sitio central de la lógica ideológica actual.

LA DOCTRINA DE LA PANDEMIA: LA IDEOLOGÍA EN-SÍ

Slavoj Žižek (2003: 17) concibe a la ideología *en-sí* como “una doctrina, un conjunto de ideas, creencias, conceptos y demás, destinado de convencernos su ‘verdad’, y sin embargo al servicio de un poder inconfeso”. Este *en-sí* se puede interpretar como la fundamentación conceptual en torno a un fenómeno en específico cuya finalidad consiste en exponer la manera como se debe relacionar con él.

En marzo de 2021, Peter Ben Embarek y Liang Wannia presentaron un informe para la Organización Mundial de la Salud (OMS) sobre los resultados de la investigación realizada en Wuhan, China, con el fin de hallar el origen del SARS-COV-2. Esta averiguación concluyó que no hay suficientes datos para llegar a una versión completa y satisfactoria sobre la génesis del virus. Sin embargo, existen dos posibles hipótesis que parecen ser las más cercanas: la primera expone que en forma natural el virus pudo introducirse dentro de los seres humanos a través de la comida, la cual es la más apoyada por la comunidad científica; la segunda, de menor peso, dicta que el virus tal vez fue fabricado en algún laboratorio de manera artificial (OMS, 2020).

Lo interesante en el plano ideológico es que a pesar de que la versión más plausible sea aquella que postula una transmisión natural de animal a humano, distintas potencias mundiales han fijado su postura política frente al virus con base en la segunda hipótesis: el entonces presidente estadounidense Donald Trump, en una conferencia de prensa en la Casa Blanca, indicó que el virus fue fabricado en el laboratorio de virología de Wuhan con el objetivo de intervenir en las elecciones de su país en 2020 (Forbes, 2021b). Por su parte, el gobierno de China sostiene una versión similar, arguyendo que el virus fue fabricado en laboratorios de Estados Unidos e introducido, a través de atletas militares, en los Juegos Olímpicos Militares celebrados en Wuhan durante 2019 (Nectar y George, 2021).

Lo que ambas posturas manifiestan es el papel secundario que juegan los hechos objetivos —en este caso expuestos por las investigaciones científicas— dentro del campo ideológico: el discurso político que pretende agotar el fenómeno referido pesa más que el fenómeno por sí solo. En el caso de China y Estados Unidos, sus versiones sobre la pandemia son formas de exponer a su población cómo se debe concebir la pandemia, esto a partir de sus intereses nacionales.

Lo anterior nos dirige al trabajo de Laclau y Mouffe en torno a la relación entre hegemonía¹ y sociedad. Según ambos autores, “la sociedad no es un objeto válido de discurso. No existe un único principio subyacente —y por lo tanto constitutivo— que fije todo el campo de las diferencias” (Laclau y Mouffe, 2004: 111). Esto significa que ningún ejercicio discursivo puede abarcar los múltiples antagonismos pertenecientes a cada sociedad. Por lo que, tal como menciona Michel Barrett (2013), esta impotencia del discurso frente al espectro social implicaría desechar la concepción de la sociedad como totalidad. Como consecuencia de ello, Laclau y Mouffe postulan una posición radicalmente contraria: debido a que la sociedad es un proyecto que nunca puede lograr una completitud, entonces la sociedad como tal es imposible.

Siguiendo a Barrett (2013), uno de los conceptos clave que surgen a partir de la imposibilidad de la sociedad es el de *sutura*. Este concepto, tomado de la jerga médica, hace referencia a ese proceso donde el “cuerpo político cuya piel es permanente desgarrada y tiene una incesante necesidad de atención en la sala de emergencia de los cirujanos de la hegemonía, cuyo destino es intentar cerrar, con dificultades y temporalmente, los cortes” (Barrett, 2013: 273). Es importante señalar que la *sutura*, como recurso ideológico para afrontar la imposibilidad de la sociedad, es por esencia un proceso destinado al fracaso: por más que el esfuerzo hegemónico trate de agotar al cuerpo político, este último terminará desbordándose fuera del discurso.

Este curioso proceso guarda raíces en lo que Lacan llamó *le point de caption*: aquel punto en el que el significante cae en el significado (Žižek, 2020). La lectura que realiza Žižek sobre el punto de acolchado dicta que este término hace referencia a que “el significante debe intervenir *en* el significado para decretar unidad de sentido” (Žižek, 2020: 256). Extrapolando el concepto de *sutura*, la sociedad adquiere su unidad solamente por medio de la intervención del discurso hegemónico sobre ella. No obstante, es preciso insistir en la impotencia del discurso sobre su objeto: la *suturano* enmienda la ausencia de totalidad, sino que inaugura la posibilidad de *obturar* dicha falta por medio de cierto discurso hegemónico. Es así como Laclau y Mouffe (2004: 88) concluyen que

las prácticas hegemónicas producen una “sutura” en la medida en que su campo de operación es determinado por la apertura de lo social, por el carácter en última instancia no fijado de cada significante. Esta falta original es precisamente lo que la práctica hegemónica trata de llenar.

¿Acaso no es esto lo ocurrido en relación con la covid-19? Como se ha anotado, no se sabe exactamente cuál fue el origen del virus ni tampoco su naturaleza, por lo que esta ausencia de explicación ha permitido a diversos países construir su propio discurso ideológico en torno a ese tópico, lo que favoreció interés políticos y económicos propios. De este modo se parafrasea sentencia de Laclau y Mouffe sobre la sociedad y se postula la imposibilidad de la covid-19.

Con base en lo anterior, ¿la opción correcta sería, entonces, tratar de resistirse ingenuamente a este proceso ideológico sobre los fenómenos que acontecen en el mundo? La respuesta es no. Se debe aceptar la imposibilidad de acceder a un hecho objetivo libre de intereses ideológicos. Esta es la lección última que el análisis del discurso señala en torno al carácter ideológico de todo discurso: cualquier atisbo de objetividad tiene una necesaria relación con intereses políticos de fondo que le permiten su surgimiento, más aún, “la noción misma de un acceso a la realidad sin el sesgo de dispositivos discursivos o conjunciones con el poder es ideología” (Žižek, 2013: 18).

Resulta fructífero relacionar esta aceptación del acceso mediato a todo hecho con el concepto de *posverdad*, el cual concibe que “los datos constituyen un ámbito vasto e impenetrable, y siempre los abordamos desde (lo que la hermenéutica llama) un horizonte de comprensión, privilegiando algunos datos sobre otros” (Žižek, 2020: 122). Lo que expone este término es la paradójica relación que guardan las mentiras ideológicas con los hechos objetivos.

Para explicar esta paradoja basta con recordar los diversos señalamientos racistas hacia los ciudadanos chinos por el hecho de pertenecer a la nación donde brotó la covid-19: aunque se parte de un hecho totalmente cierto (China es el país donde se halló al paciente cero), la conclusión a la que llega la narrativa racista carece de toda validez. A pesar de aceptar la multiplicidad de discursos hegemónicos sobre un hecho, se debe tener en cuenta que “las mentiras más eficientes son aquellas que incluyen una parte de verdad” (Žižek, 2020: 122). Por tanto, se debe evitar, a partir de la pluralidad de interpretaciones sobre un hecho, la justificación de discursos de odio.

A manera de cierre para este apartado, y como síntesis de lo expuesto en él, se ha de declarar que la ideología y la verdad mantienen cierta relación dialéctica: la verdad solo puede ser manifiesta a partir de los discursos parciales que intentan agotarla; a su vez, dichos discursos encuentran su fundamento en la existencia de dicha verdad, impotente de manifestarse autónomamente.

MEDIDAS SANITARIAS: EL PARA-SÍ DE LA IDEOLOGÍA

El presentador de televisión estadounidense Brenden Dilley comentó en torno al uso de las mascarillas que preferiría morir a verse como un idiota pues, para él, atentaban contra la dignidad humana (Žižek, 2021). Más que ser un caso particular de mera insolencia e irresponsabilidad, la actitud que este personaje expone la relación existente entre las medidas sanitarias y las representaciones discursivas que rigen al ser humano. Sin embargo, según Slavoj Žižek, ese nexo sería de corte peculiar, ya que para este autor las prácticas externas son las que determinarían las narrativas internas.

Para explicar esto, el filósofo esloveno recurre al ejemplo de Pascal, sobre la relación entre la fe y las prácticas religiosas; de acuerdo con sus palabras, el filósofo cristiano insiste en lo siguiente: “arrodíllate y creerás que te arrodillaste a causa de tu creencia” (Žižek, 2013: 21). Lo que trata de exponer Žižek es la manera en que las conductas externas tienen la capacidad de construir su propia base ideológica. En este sentido, recordando a Dilley, el idiota no sería aquel que usa cubrebocas, sino que el usar cubrebocas es lo que te constituye como idiota. Esta sutil distinción remite a la inversión de la dialéctica idealista a la materialista que realizó Marx, y que se encuentra reflejada en una cita de su *Contribución a la crítica de la economía política*:

El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad, por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia (Marx, 1970: 37).

Dentro de este marco teórico, la reflexión sobre la ideología es crucial, pues nos permite analizar la forma como este modo de producción de la vida material contribuye a legitimar las distintas prácticas hegemónicas que envisten ciertas políticas sanitarias a raíz de la pandemia del covid-19. Es así como el análisis filosófico es el medio por el que dicha examinación sobre la ideología se lleva a cabo.

A principios de marzo de 2020, el filósofo italiano Giorgio Agamben publicó un texto referente a la pandemia y las medidas gubernamentales que se tomaron en Italia para enfrentarla. La tesis central de su contribución se resume en una crítica hacia las prácticas ejecutadas por los medios de comunicación masiva y las autoridades que, por medio del alarmismo sobre lo que pareciera una gripe común, declararon un estado de excepción que limitó las libertades de los ciudadanos (Agamben, 2020b).

Desde luego, esa postura recibió críticas sobre la manera en que Agamben infravaloró el riesgo de la pandemia. Sin embargo, es preciso recordar que su análisis se basó en una etapa temprana, además, al no ser un especialista en virología, sus reflexiones se basaron en las indicaciones tempranas que emitió el Consejo Nacional de Investigaciones de Italia, las cuales aseguraban que la pandemia era tan solo una simple gripe (Agamben, 2020a). Y aunque este autor no haya abordado de manera correcta el tema de la pandemia, sus observaciones expresan un punto importante en torno al estado ideológico dentro de la lucha en contra de la covid-19: la justificación de restricciones y medidas de confinamiento a partir de un fenómeno de carácter sanitario.

Este planteamiento nos remite a la relación entre los valores fundamentales que rigen al ser humano y a sus conductas externas, pues la crítica que realiza Agamben gira en torno al trastocamiento de la libertad, ya que para él “la limitación de la libertad impuesta por los gobiernos es aceptada en nombre de un deseo de seguridad que ha sido inducido por los mismos gobiernos que ahora intervienen para satisfacerlas” (Agamben, 2020b: 8). En ese tenor, se pone de ejemplo el caso particular de Hong Kong, donde, en 2019, se realizaron manifestaciones que pedían eliminar el hostigamiento policiaco y gubernamental hacia sus ciudadanos, las cuales el gobierno buscó amedrentar a través de medidas antidisturbios (Lua, 2019). La ironía se presenta cuando uno se da cuenta de que los mismos policías que dispersaban a los manifestantes, meses después, durante la pandemia, sirvieron en controles de sanidad para salvaguardar la integridad sanitaria de las distintas regiones de Hong Kong.

Por su parte, el filósofo surcoreano Byung-Chul Han retoma estas medidas para hacer evidente la superioridad de Oriente, en especial de China, sobre Occidente en materia sanitaria:

Los Estados asiáticos como Japón, Corea, China, Hong Kong, Taiwán o Singapur tienen una mentalidad autoritaria, que les viene de su tradición cultural (confucianismo). Las personas son menos renuentes y más obedientes que en Europa. También confían más en el Estado. Y no solo en China, sino también en Corea o en Japón la vida cotidiana está organizada mucho más estrictamente que en Europa (Han, 2020: 3).

Lo que remarca Han es el contraste entre la herencia cultural asiática fuertemente arraigada en el confucianismo, que permitió a la población acatar de mejor manera las medidas anticontagio; mientras que el marco liberal y democrático de Occidente propició que los gobiernos occidentales tuvieran dificultades para hacer cumplir las prácticas sanitarias por parte de sus ciudadanos.²

Centrándonos en China, su apuesta consistió en el uso del *big data* (macrodatos) y la vigilancia digital para la contención y reducción de casos de covid-19, lo que causó el surgimiento de una nueva dimensión de coerción social justificada por la crisis sanitaria:

Ahora la tarea de combatir las epidemias no solo se centra en virólogos, infectólogos y demás especialistas de la salud, sino también en los ingenieros informáticos y analistas de macrodatos que cumplen una labor decisiva para el control de la infección (Han, 2020: 3).

Lo que esta lógica coercitiva digital asiática expone es que la pretensión de acceder a la objetividad de un fenómeno por medio de la labor científica es propensa a involucrarse en los intereses ideológicos. Tal planteamiento es crucial en estos momentos, ya que los gobiernos tienen puesta su fe en las declaraciones

científicas sobre los datos del virus, por lo que, amparados por la voz de la ciencia, implementan acciones que prevalecerán aún después de la contingencia sanitaria. Esto es lo que apunta Agamben cuando increpa el uso excesivo del estado de excepción como una forma de normalización de su lógica. Argumenta que, a raíz de la pandemia, se está constituyendo “una sociedad que ha sacrificado la libertad por unos supuestos ‘motivos de seguridad’ y se ha condenado, por ello, a vivir en un estado permanente de miedo y de inseguridad” (Agamben, 2020b: 255).

Con estas declaraciones, el filósofo italiano apunta a su concepción del término *soberano*, el cual, a diferencia de la concepción de Schmitt,³ expone que dicha figura “no es quien decide en y sobre el estado de excepción, sino que lo conforma quien es capaz de mantener las acciones excepcionales como un ámbito sujeto a su control y presentarlas como acciones normales. (Prado y Duque, 2021: 111). Por lo que, en última instancia, este estado “deja así de referirse a una situación exterior y provisional de peligro real y tiende a confundirse con la propia norma” (Agamben, 2003: 214). Lo que se extrae de la crítica de Agamben sobre la implementación del estado de excepción durante la cuarentena es reconocer que la normalización de prácticas extraordinarias con el fin de enfrentar una situación crítica constituye un mecanismo ideológico que permite al poder en turno justificar las medidas coercitivas sobre la población. Es por ello que se han de rechazar las exigencias generalizadas de no politizar la pandemia, pues, en un sentido estricto, esta se encuentra conformada por intereses políticos que encuentran en ella el punto de partida para su realización o justificación.

Este tipo de prácticas ideológicas que realizan los gobiernos para mantener dominada a la población los incluye Althusser dentro de lo que nombra como los aparatos del Estado. En su texto *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, este autor establece una distinción para la teoría marxista del Estado entre el poder político y el aparato del Estado: el primero hace referencia a la conservación y toma del poder del Estado, la finalidad de toda revuelta política; el segundo se refiere a los diferentes mecanismos e instituciones que aseguran la conservación del poder por la clase dominante (Althusser, 1995). Esta dicotomía manifiesta la manera en que la posesión del poder requiere dispositivos que garantizan su aseguramiento para los intereses de la clase en turno.

Sin embargo, lo que concierne a la presente investigación se encuentra en la diferencia entre los dos tipos de aparatos estatales que el autor identifica: los aparatos represivos del Estado (ARE) y los aparatos ideológicos del Estado (AIE). De acuerdo con Althusser (1995), por un lado, los ARE comprenden las distintas instituciones que involucran algún tipo de *represión*, tanto simbólica como física (ejército, policía, tribunales, prisiones, etc.); por otro lado, los AIE son aquellas instituciones más sutiles que emplean la ideología como la forma de garantizar la posesión del poder (Iglesia, escuela, familia).

En adición a lo anterior, se ha de declarar que esta distinción no es de corte excluyente, sino complementaria; es decir, los ARE y los AIE no operan en forma independiente, más bien trabajan a la par, pero lo hacen bajo una alternancia entre predominancia y sumisión; esto es lo que Althusser nombra el doble funcionamiento de los aparatos estatales:

Los “ARE” funcionan masivamente con la represión (incluso física) como forma predominante y solo secundariamente con la ideología. (No existe aparatos puramente represivos) [...] Inversamente, los “aie” funcionan masivamente con la ideología como forma predominante, pero utilizan secundariamente, y en situaciones límite una represión muy atenuada, disimulada, es decir simbólica (Althusser, 1995: 27).

Una de las primeras acciones que llevó a cabo China en contra de la covid-19 fue la construcción, en un lapso de 10 días, de El gran Dragón de Fuego un enorme hospital encargado de atender a las personas infectadas en Wuhan. De acuerdo con la revista *Forbes*, “el centro médico cuenta con 1000 camas para tratar a las víctimas que serán atendidas por 1400 doctores de las fuerzas armadas” (Forbes, 2021a). Esta particular iniciativa china es el ejemplo por excelencia de lo anteriormente acotado.

La forma en que se debe interpretar esa construcción radica en analizarla como la expresión por antonomasia del aie chino: en una situación crítica como la pandemia, las distintas potencias mundiales se disputaron el dominio ideológico sobre el virus; en su caso, China demostró su capacidad de afrontar la crisis sanitaria con el sutil gesto de construir un megahospital en tiempo récord. La violencia simbólica de este aparato reside en exponer este país como superior, con el resultado de contrastar dicho logro asiático frente a la nula capacidad de las demás potencias para contener la pandemia.⁴

Este ejemplo nos remite a la tesis principal de Althusser (1995: 37) en torno a los AIE: “ninguna clase puede tener en sus años el poder de ‘Estado’ en forma duradera sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los aparatos Ideológicos de ‘Estado’”. La crisis sanitaria de la covid-19 ha servido para la reconfiguración de las coordenadas del espectro político a nivel global, donde China ha resultado ser el país dominante. Es claro que cuando Althusser escribió sus reflexiones en torno a los aparatos estatales no tomó en cuenta un escenario global como el de la pandemia. Sin embargo, es prudente insistir en la aplicación de sus planteamientos sobre la situación que se vive en la actualidad, ya que estos describen perfectamente la lógica ideológica mundial.⁵

A manera de cierre y como recapitulación de este apartado, se ha de manifestar que durante la pandemia han acontecido diversos fenómenos políticos que a primera vista siguen un enfoque no ideológico; se trata de una situación sanitaria global que necesita ser atendida sin interés de por medio. Sin embargo, como se ha comentado, las medidas y prácticas en contra de la pandemia que aparentan no formar parte de la dinámica ideológica son en realidad el lugar donde ocurren las luchas ideológicas. De nuevo se vuelve a la tesis central de esta investigación: el destino final de aquellas presunciones de poder es hallar un lugar desligado de alguna influencia ideológica para convertirse en las maneras como es expresada la ideología.

LA CREENCIA: EL PARA-SÍ DENTRO DEL EN-SÍ EXTRAIDEOLÓGICO

La tercera parte de este artículo se basa justamente en la aparente superación de la ideología como forma de cohesión social para las clases dominantes. En dicha concepción “la ideología o bien ejerce una influencia crucial pero restringida a algún estrato social limitado, o bien su papel en la reproducción social es marginal” (Žižek, 2013: 23). García Cotarelo identifica que las principales razones a favor de esta disolución ideológica dentro del esquema político se deben a que las facciones de izquierda y derecha cada vez optan más por el utilitarismo que por la adherencia a ideales rectores de sus posturas, propiciando las coaliciones entre grupos con visiones diversas y hasta contrarias. A consecuencia de esto, los ciudadanos pierden el interés sobre las posturas ideológicas y se centran en problemáticas que afectan directamente su vida cotidiana (García, 1975).

Lo esencial de esta postura es que, aunque se admite el potencial unificador que la ideología ha tenido en siglos anteriores, se afirma que en la actualidad sus efectos han sido subordinados por fenómenos objetivos, como la economía, la política y, en el caso que atañe el presente artículo, las epidemias. Según esa lógica, cada individuo es capaz de sustraerse del campo ideológico y acceder a una realidad objetiva. Es por ello que Žižek (2013) reconoce que esta etapa se caracteriza por la toma de conciencia del sujeto sobre los diversos mecanismos ideológicos que operan la realidad presuntamente no ideológica. Lo esencial de este planteamiento es que inaugura una distinción matriz entre *ideología* y *realidad*. Esta dicotomía es análoga a la que Ortega y Gasset elabora entre las ideas y las creencias.

Según el pensador español, las *ideas*, como *ideas de un hombre*, son pensamientos que construye el sujeto en torno a tales o cuales fenómenos experimentados de la realidad, pero también son aquellas nociones formuladas por el prójimo que el sujeto acepta y repite. Dentro de las ideas, por un lado, se engloban tanto las ocurrencias más simplonas como las teorías más rigurosas —tal es el caso de las científicas— (Ortega y Gasset, 1964); por otro, las *creencias* son un tipo de ideas, con un aspecto en particular: “se confunden

con la realidad misma —son nuestro mundo y nuestro ser—, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podían bien no habérsenos ocurrido” (Ortega y Gasset, 1964: 232).

En este sentido, las *ideas* como producto de la reproducción y apropiación de ideas ajenas encuentran parentesco con los mecanismos ideológicos que de igual forma son producto de influencias externas sobre el sujeto. A su vez, las *creencias*, como aquellas ideas que no presentan un interés particular que las medie, sino, en sí, son la manera como se constituye la realidad para el sujeto; son equivalentes a lo que anteriormente se identificó como el campo extraideológico de la realidad.

Lo interesante en esta formulación es la insistencia de Ortega y Gasset en reconocer la existencia de un campo exento de influencia externa, en este caso de ideología. Es así como el filósofo español expone de manera retórica la siguiente advertencia:

¿Se entrevé ya el enorme error cometido al querer aclarar la vida de un hombre o una época por su ideario, esto es, por sus pensamientos especiales, en lugar de penetrar más hondo, hasta el estrato de sus creencias más o menos inexpresas, de las cosas con que contaba? (Ortega y Gasset, 1964: 235).

En este sentido, la manera de acceder a la verdadera matriz que rige la vida y las acciones de un hombre no es a través de los discursos explícitos con los que tiene un continuo contacto, sino que las creencias arraigadas que se interiorizan como inherentes a él y al mundo de manera íntima son las que en realidad rigen su visión de este último. Lo anterior guarda relación con la tercera versión que Žižek (2013: 24) reconoce como operante en el fenómeno ideológico:

Ni la “ideología” en tanto doctrina explícita (las convicciones articuladas sobre la naturaleza del hombre, la sociedad y el universo), ni la “ideología” en su existencia material (las instituciones, los rituales y las prácticas que le dan cuerpo), sino la elusiva red de actitudes y presupuestos implícitos, cuasi “espontáneos”, que constituyen un momento irreductible de la reproducción de las prácticas “no ideológicas” (económicas, legales, políticas, sexuales, etcétera).

Existen dos maneras de analizar lo hasta aquí mencionado: la creencia como aquello aparentemente extraideológico se refiere a ciertos conjuntos de principios básicos e irreductibles anteriores a cualquier índole ideológica o, por el contrario, se trata de una manera de referirse a los proyectos a futuro que no están sujetos a una configuración ideológica debido a que estos no han ocurrido. La primera versión parece estar intrincada en el pensamiento ingenuo de un acceso a la realidad no mediado por influencias discursivas, —punto tratado anteriormente en el presente artículo—. Es por ello que sería más fructífero optar por la segunda vía y localizar semejante posición dentro de los proyectos o nuevas nociones producidas a partir de la pandemia de covid-19.

Una de estas nociones es el surgimiento del concepto de la *nueva normalidad*, el cual, retomando palabras de Agustín Zerón (2020: 3), “fue introducido en 2008 para referir a las condiciones económicas que surgieron ante la crisis financiera y gran recesión mundial que tuvo su origen en los Estados Unidos”. En la actualidad, este concepto es usado para indicar que la vida tal como se conocía antes de la covid-19 dejó de existir, abriendo las puertas a una nueva realidad, con la continua amenaza de un virus similar. Ya algunos virólogos, como Hendrick Streeck, se plantean la posibilidad de dejar de numerar las olas de contagio, y en cambio hablar de una ola permanente (Schuller, 2020).

El surgimiento de semejante concepto se enlaza con la implementación del Estado de excepción, comentado en el segundo apartado como una práctica del *para-sí* ideológico de actuar sobre la epidemia; no obstante, también se enlaza con el *en-sí* de la ideología al redefinir al acontecimiento sanitario, no como una excepción temporal del flujo habitual del tiempo, sino como algo ya inherente al desarrollo de la historia humana a partir de ahora. La nueva normalidad, más que ser el espacio donde se pueda encontrar el inicio de una nueva realidad distante de la ideología prepanémica, es, por el contrario, el sitio donde todas las ambiciones ideológicas se plasman a futuro.

Otro ejemplo del estado ideológico antes comentado es la competencia entre naciones por la producción y distribución de vacunas nacionales. En este tenor, se ve claramente la batalla ideológica entre las distintas potencias globales capaces de desarrollar una patente de mejor calidad y más eficiente contra el SARS-COV-2.

El 31 de diciembre de 2020, la OMS incluyó la vacuna elaborada por Pfizer y BioNTech (trabajo cooperativo entre Estados Unidos y Alemania) dentro de la lista de emergencia para su uso reglamentario y administrativo en contra de la pandemia mundial (OMS, 2020). Después de ello diversas vacunas, como las de Moderna y Astra Zeneca, entre otras, emprendieron el proceso clasificatorio para sumarse a la lista de la OMS.

Es preciso identificar a la OMS como ente regulatorio clave dentro de esta batalla ideológica, ya que a pesar de su insistencia en aclarar que el hecho de que cierta vacuna no sea avalada por ella no implica que no funcione contra el virus (OPS, 2021), su reconocimiento tiene mucho peso para que los países se animen a comprarla y aplicarla a su población. Aquellas vacunas que no gozan de su respaldo son marginadas en la lucha contra la pandemia. Esto es lo que ocurre con Cansino y Sputnik V, desarrolladas por China y Rusia respectivamente, debido a que hoy en día no son reconocidas por dicho organismo internacional a pesar de haber sido probadas por diversos laboratorios y aplicadas en algunos países (Forbes, 2021c). El problema que se genera con dicha marginación por parte de la OMS es la implementación de restricciones en ciertos países hacia aquellas personas que se hayan vacunado con patentes no reconocidas por este organismo, entre las que destaca la prohibición del ingreso a su territorio. Es aquí donde se expone el estado ideológico dentro del proceso de vacunación en el mundo: la vacuna y su producción son el medio en el que los intereses geopolíticos encuentran su proyección venidera; si se controla la forma en que se enfrente la pandemia, se puede controlar el futuro del mundo con la *nueva normalidad*.

CONCLUSIONES: LA CINTA DE MOEBIUS COMO REPRESENTACIÓN DE LA IDEOLOGÍA POR EXCELENCIA

La cinta de Moebius es una superficie de una sola cara que tiene la peculiaridad de no ser orientable, es decir, en dicha figura no existen direcciones marcadas: al partir desde un punto en específico de la superficie, su continuo avance sobre la misma provoca la llegada al punto inicial. Sumado a esto, sus polos no están desconectados entre sí, como sería en una superficie orientable, cada lado de la superficie termina conduciendo al extremo contrario. Esto lleva a que a primera vista sea difícil establecer un punto de mediación en el que se identifique cuándo empieza y cuándo acaba cada cara de esa superficie.

Lo anterior guarda relación con la tesis central del artículo, la cual ha sido reiterada en diversas ocasiones: cada vez que se trata de evadir la ideología y querer llegar a un atisbo de objetividad o imparcialidad dentro del espectro geopolítico, siempre aparece la ideología como el fondo de intereses e intenciones del panorama político. La pandemia, como tema capital del artículo, es una forma más en la que opera esta lógica ideológica.

Entonces, ¿qué queda? ¿Resignarse a que por más que se tome distancia resulte imposible desligarse de la influencia ideológica? La respuesta es sí y no. Slavoj Žižek (2020: 249), refiriéndose a la cinta de Moebius, declara que “el esfuerzo del pensamiento consiste mediar los polos opuestos determinando sus diferencias, aunque este esfuerzo fracasa una y otra vez”. Esto es lo que justamente se debe realizar respecto de la ideología.

Desde la filosofía se debe seguir la pauta del filósofo esloveno y emplear su carácter crítico como herramienta para poder señalar la lógica ideológica que impregna el campo político del mundo. Esa posición crítica no debe remitir al encuentro de un fenómeno libre de ideología, sino que, como argumentaba Max Horkheimer (1962), debe exponer la dependencia que el sujeto tiene sobre las relaciones ideológicas de su entorno. Es por ello que, a manera de cierre, se insiste en que el lector mantenga una actitud crítica hacia aquellas posturas que dicten la desideologización de los procesos en torno a la pandemia y que reconozca, en cambio, las diversas redes ideológicas que han operado durante la pandemia de covid-19, tal como se ha pretendido realizar en el presente artículo.

REFERENCIAS

Agamben, G. (2003). *El poder soberano y la nuda vida* 1. Valencia: Pretextos.

- Agamben, G. (2020a). "Aclaraciones". En *La fiebre. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias* (pp. 17-19). Buenos Aires: ASPO.
- Agamben, G. (2020b). En D'Meza, T. y R. Molina-Zavalía (tr.) *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Althusser, L. (1995). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado: Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Barrett, M. (2013). "Ideología, política, hegemonía de Gramsci a Laclau y Mouffe". En Z#iz#ek, S. (comp.). *Ideología: un mapa de la cuestión* (pp. 263-235), 2.ª ed. Buenos Aires: FCE.
- Duque, F. (1998). *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*. Madrid: Akal.
- Forbes (2021a). "China cumple: abre hospital construido en 10 días para pacientes de coronavirus". *Forbes*. Recuperado el 15 de noviembre de 2021, de <https://www.forbes.com.mx/china-cumple-abre-hospital-construido-en-10-dias-para-pacientes-de-coronavirus/>.
- Forbes (2021b). "Trump: es obvio que coronavirus surgió en un laboratorio de Wuhan". *Forbes*. Recuperado el 13 de noviembre de 2021, de <https://www.forbes.com.mx/trump-obvio-coronavirus-surgio-laboratorio-wuhan/>.
- Forbes (2021c). "Sputnik V: una vacuna altamente efectiva pero difícil de posicionar". *Forbes*. Recuperado el 15 de noviembre de 2021, de <https://www.forbes.com.mx/sputnik-v-una-vacuna-altamente-efectiva-pero-dificil-de-posicionar/>.
- García, R. (1975). "Acerca del fin de las ideologías en las sociedades industriales avanzadas", *Revista de Estudios Políticos*, núm. 203, pp. 237-244.
- Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel*. México: Ediciones Era / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Han, B. (2020). "La emergencia viral y el mundo de mañana. Byung-Chul Han, el filósofo surcoreano que piensa desde Berlín". *El País*. Recuperado el 15 de noviembre de 2021, de <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html>.
- Hegel, F. (1968). *Filosofía del derecho*, 5.ª ed., vol. 5, Biblioteca Filosófica. Buenos Aires: Claridad.
- Horkheimer, M. (1962). *La función de las ideologías*. Madrid: Taurus.
- Laclau, E. y C. Mouffe (2004). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: FCE.
- Lua, S. (2019). "Nueva protesta en Hong Kong entre gases lacrimógenos de la policía". *La Vanguardia*. Recuperado el 15 de noviembre de 2021, de <https://www.lavanguardia.com/internacional/20190803/463833311766/protesta-hong-kong-china-gases-lacrimogenos-policia.html>.
- Marx, K. (1970). *Contribuciones a la crítica de la economía política*. Madrid: Herder.
- Nectar, G. y S. George (2021). "China redobla su apuesta sobre teoría de la conspiración sin fundamentos de que el covid-19 es de 'origen estadounidense'". *cnn Español*. Recuperado el 15 de noviembre de 2021, de <https://cnnespanol.cnn.com/2021/08/06/china-teoria-conspiracion-estados-unidos-covid-origen-trax/>.
- OMS (Organización Mundial de la Salud) (2020). "La OMS publica su primera validación para uso en emergencias de una vacuna contra la covid-19 y hace hincapié en la necesidad de un acceso mundial equitativo". *WHO. World Health Organization*. Recuperado el 15 de noviembre de 2021, de <https://www.who.int/es/news/item/31-12-2020-who-issues-its-first-emergency-use-validation-for-a-covid-19-vaccine-and-emphasizes-need-for-equitable-global-access>.
- OPS (Organización Panamericana de la Salud) (2021). "Preguntas frecuentes: Vacunas contra la covid-19". *OPS / OMS*. Recuperado el 15 de noviembre de 2021, de <https://www.paho.org/es/vacunas-contracovid-19/preguntas-frecuentes-vacunas-contracovid-19>.
- Ortega y Gasset, J. (1964). *Ideas y creencias*, 7.ª ed. Madrid: Espasa-Calpe.
- Prado Higuera, C. del y G. A. Duque Silva (2021). "Agamben tiene razón: covid-19 y estado de excepción permanente", *Bajo Palabra*, núm. 27, pp. 105-124. Recuperado de <https://doi.org/10.15366/bp2021.27.005>.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Schuller, K. (2020). "Wir müssen im Herbst mit mehr Infektionen rechnen", *Frankfurter Allgemeine*. Recuperado el 15 de noviembre de 2021 de <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/virologe-hendrik-streeck-fordert-corona-eingreiftruppe-16835576.html>.

- Wang, H. (2008). *El nuevo orden de China. Sociedad, política y economía en transición*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Zerón, A. (2020). "Nueva normalidad, nueva realidad", *Revista ADM*, vol. 77, núm. 3, pp. 120-123.
- Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo xxi.
- Žižek, S. (comp.) (2013). *Ideología: un mapa de la cuestión*, 2.^a ed. Buenos Aires: fce.
- Žižek, S. (2016). *Acontecimiento*, 2.^a ed. Buenos Aires: Sexto Piso.
- Žižek, S. (2020). *El sexo y el fracaso del absoluto*. Barcelona: Paidós.
- Z#iz#ek, S. (2021). *Pandemic! chronicles of a time lost*. Oxford: Polity Press.

NOTAS

- 1 Tal como lo señala Barrett (2013), Laclau y Mouffe son herederos teóricos de Gramsci, quien realiza una oscura equivalencia entre hegemonía e ideología. Para fines didácticos del presente artículo se mantendrá dicha equivalencia gramsciana. A su vez, hay que declarar que, para Gramsci (1999), la hegemonía en clave ideológica se da cuando, a través de la lucha entre diversas ideologías que persiguen un fin corporativo sobre ciertos fenómenos políticos, una sola ideología o conjunto de ellas alcanza la supremacía sobre las demás situando su fin, ya no como particular, sino como universal.
- 2 Quizá uno de los motivos del surgimiento de esta dicotomía se debe al contraste en torno al ideal de modernización entre Occidente y Oriente. De acuerdo con Wang (2008), a diferencia del proyecto liberal del capitalismo donde se remarcaba el papel del individuo frente a la sociedad, para China la modernización es alcanzada por medio de la implementación de un Estado-Nación con tintes socialistas que reivindicará las tradiciones culturales del país como parte de una reevaluación social.
- 3 Carl Schmitt (2009) en su obra *Teología política* postula que el soberano es aquel que está afuera y dentro del ordenamiento político.
- 4 Tan solo hay que recordar las alarmantes cifras que tuvieron Estados Unidos y la Unión Europea (en especial Italia) al principio de la pandemia.
- 5 En vez de hablar de aparatos ideológicos y represivos estatales, quizá se deba hablar de aparatos ideológicos y represivos globales, para mostrar las disputas geopolíticas que se han dado y que operan con la estructura expresada por Althusser.



Contribuciones desde Coatepec
ISSN: en trámite
rcontribucionesc@uaemex.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

Pandemia de covid-19, identidad, expresión y performatividad de género

Roldán Ruiz, Selene

Pandemia de covid-19, identidad, expresión y performatividad de género

Contribuciones desde Coatepec, vol. 19, Esp., 2022

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28173238004>

Pandemia de covid-19, identidad, expresión y performatividad de género

Covid-19 pandemic, gender identity, expression, and performativity

Selene Roldán Ruiz *

Universidad Autónoma del Estado de México, México,
México

seleneroldanruiz@gmail.com

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28173238004>

Recepción: 12/01/2022
Aprobación: 28 Junio 2022

RESUMEN:

A partir de una revisión bibliográfica de Judith Butler, concretamente su concepto de performatividad, el presente artículo muestra los resultados de una investigación cualitativa que busca analizar y revalorizar la identidad, expresión y performatividad de género durante la pandemia de covid-19 en México durante 2020. Esto a partir de una serie de entrevistas realizadas a 62 personas diversas —en cuanto su raza, clase, orientación sexual e identidad de género— cuya vivencia nos permite examinar cómo, durante la pandemia de covid-19 en México, existieron paradigmas que reforzaron los roles de género y otros que permitieron una subversión de la expresión de género.

PALABRAS CLAVE: Pandemia, Performatividad de género, Identidad, Cuerpo.

ABSTRACT:

Based on a literature review of Judith Butler, specifically her concept of performativity, this paper demonstrates the results of a qualitative investigation that seeks to analyze and revalorize gender identity, expression, and performativity during the covid-19 pandemic in Mexico in 2020. This has been through a series of interviews conducted with 62 diverse people, regarding their race, status, sexual orientation, and gender identity; whose experiences allow us to examine how certain paradigms reinforce discrete gender and gender roles, while others allow to subversion in the expression of gender outside of binary.

KEYWORDS: Pandemic, Gender Performativity, Identity, Body.

INTRODUCCIÓN

La pandemia de covid-19 y el confinamiento obligatorio han forzado a la población mundial a enfrentarse a nuevas circunstancias para las cuales nadie estaba preparado: fue necesario cambiar rutinas profesionales y privadas, se debió permanecer en soledad, el *otro* se convirtió en una amenaza sanitaria. Estas constantes disrupciones transformaron el orden existente y causaron que los sujetos —en un afán de no perderse a sí mismos— recurrieran a diversos mecanismos de supervivencia con el propósito de otorgar un nuevo sentido a sus rutinas durante la cuarentena.

Uno de estos mecanismos de supervivencia se encuentra en el género, pues durante el confinamiento hubo quienes reforzaron su *performance*¹ o actuación de un género binario a pesar de encontrarse en completa soledad. Algunas personas se alejaron de la expresión de un género discreto, explorando la posibilidad de un nuevo *performance* fuera de los binarios. Otras, en la introspección generada por la soledad del confinamiento,

NOTAS DE AUTOR

* Egresada de la licenciatura en Filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de México, es escritora y traductora para *Filosofía en la Red* y escritora y editora en la *Revista Párpados*. Ha realizado estancia de investigación en la Comisión Estatal de Derechos Humanos del Estado de Jalisco. Es autora de los artículos: “Análisis de la ayuda humanitaria por los cárteles de narcotráfico a la población mexicana como fenómeno violento”, en *International Journal of Zizek Studies*, y “El virus del cansancio: un análisis sobre la pandemia de covid-19 y sus efectos en la salud mental”, en *Revista Tlaminati. Mosaico Humanístico*; además ha impartido conferencias sobre filosofía y género, estudios culturales, filosofía y cine y violencia de género. En 2022 fue galardonada con la Presea Ignacio Manuel Altamirano.

descubrieron o se reconciliaron con una identidad de género que no corresponde a la que se les asignó al nacer, identidad que no pudo ser expresada por miedo a ser señalados y heridos. Unas más fueron condenadas por su género.

UNA BREVE HISTORIA DEL SEXO Y EL GÉNERO PREVIA A BUTLER

Para comprender a cabalidad qué es y qué implica la performatividad de género es necesario conocer la distinción que se ha hecho históricamente entre sexo y género, esto se hará a partir de una revisión histórica sobre la conceptualización de la diferencia entre ambos, elaborada durante la segunda y tercera olas del feminismo, para posteriormente describir la crítica que Butler hace de esta concepción, la cual sugiere que el sexo y el género son iguales, debido a que ambos son construidos culturalmente.

En la teoría feminista de la segunda y tercera olas, se define el sexo como un hecho biológico, como la diferencia sexual sobre la cual se construye el género. Teresa Aguilar (2008) define al sexo como las características anatomofisiológicas que distinguen al macho de la hembra en la especie humana: en otras palabras, el sexo es aquello que engloba las diferencias biológicas. Cuando se comprende el sexo como algo único y exclusivamente biológico se le entiende como natural; es decir, se le posiciona siempre fuera de la esfera cultural, donde además se le otorga un carácter esencial.

A su vez, Lamas (1994: 5) define el sexo como la diferencia corporal entre mujeres y hombres —específicamente relativa a los genitales—, la cual es un hecho básico e idéntico en todas las sociedades, y es a partir de esta que el cuerpo se convierte en la primera evidencia de la diferencia humana. “La división de sexos, en efecto, es un hecho biológico, no un momento de la historia humana” (Beauvoir, 1981: 15). El sexo no es solo un hecho biológico, sino también un filtro cultural a través del cual interpretamos el mundo, constituye una serie de aparentes limitaciones biológicas que tienen un efecto inmediato en lo social y cultural, de ahí lo peligroso de comprender al ser humano únicamente desde lo biológico, pues se hace una reducción biológica de un sujeto que es también cultural.

Consideremos ahora que, si se comprende a los sujetos culturales solo desde lo biológico, es decir, desde su sexo, las mujeres son entendidas y reducidas a una matriz, unos ovarios y un útero, los cuales son interpretados como condiciones singulares que encierran a las mujeres en la subjetividad, ya que su constitución anatómica las convierte en el otro: una hembra. Este término designa algo permanente e idéntico a sí mismo que responde a un conjunto de hechos corpóreos permanentes que posicionan a la mujer como un sujeto lleno de carencias, “la hembra es hembra en virtud de cierta falta de cualidades” (Beauvoir, 1981: 12).

Como se ha dicho, la separación de los seres en machos y hembras se presenta como un hecho contingente e irreductible. En el caso de los varones, su sexo no los limita, sino que potencializa sus capacidades, en cambio, cuando se trata a las mujeres desde la biología, es decir, cuando se les estudia desde su ser-hembra, se les confina a los límites de su sexo. Cuando se define a las mujeres desde su constitución biológica, se les reduce a su capacidad reproductiva, se refuerza la idea de que lo biológico es destino, se crea la ideología donde la maternidad debe ser el centro de la identidad de las mujeres. El determinismo biológico reduce cada acto o motivación a una cuestión de aptitud reproductiva.

A partir de la interpretación que se hace de la diferencia anatómica entre los cuerpos masculinos y femeninos surge la concepción de que la capacidad intelectual y los papeles sociales deben ser otorgados con base en estas características biológicas, donde el sexo femenino siempre es secundario y débil; en otras palabras, al tener una anatomía distinta, sus capacidades intelectuales y papeles sociales deben también diferir:

La diferencia sexual aparece como una especie de “fundamento cósmico” de la subordinación o de la opresión de las mujeres; que el entramado de la simbolización se hace a partir de lo anatómico y de lo reproductivo, y que todos los aspectos económicos, sociales y políticos de la dominación masculina heterosexual se justifican en razón del lugar distinto que ocupa cada sexo en el proceso de la reproducción sexual (Lamas, 1999: 18).

De ahí que históricamente se aceptara que las mujeres carecieran de los derechos básicos y de las oportunidades de vida que gozaban los hombres.

Simone de Beauvoir se opone a esta reducción biológica de las mujeres al sostener que la mujer es una hembra en la medida que se experimenta como tal, “todo humano hembra no es necesariamente una mujer, necesita participar de esa realidad misteriosa y amenazada que es la feminidad” (Beauvoir, 1981: 9); esto es, ser hembra no te convierte en mujer y viceversa. La naturaleza no define a las mujeres, pues la naturaleza por sí sola carece de significado, es necesario comprender el entramado social, cultural y político que hace posible este devenir de la hembra en mujer:

La mujer no podría ser considerada simplemente como un organismo sexuado; sólo son importantes los datos biológicos que adquieren en la acción un valor concreto; la conciencia que adquiere la mujer acerca de sí misma no se define por su sola sexualidad, sino que refleja una situación que depende de la estructura económica de la sociedad, estructura que traduce el grado de evolución técnica al cual ha llegado la humanidad (Beauvoir, 1981: 75).

Podemos interpretar este devenir de la hembra en mujer como la socialización a partir de la cual el sujeto adquiere un género a través de un proceso en el que se obtienen formas de comportamiento; en el caso de las mujeres esto resulta en comportamiento femenino, y en los hombres, masculino. Las mujeres son asechadas constantemente por el sentimiento de su feminidad, deben que acatar lo que socialmente se considera como conductas femeninas, por ejemplo, la enajenación, la debilidad, la obediencia, el amor y la sensibilidad. Pero, así como no se puede definir a la mujer a partir de su anatomía, tampoco es posible definirla por la conciencia que adquiere de su feminidad en el seno de la sociedad, esto debido a que esas definiciones y formas de comportamiento son impuestas a la mujer, son normas que únicamente tienen como fin mantener el orden social y político.

Lo dicho hasta aquí supone que ser una mujer es la interpretación cultural de ser hembra, pero esta interpretación no es una necesidad innata de las hembras, sino que culturalmente se ha logrado que de manera compulsiva las hembras busquen interpretarse a sí mismas como mujeres; es decir, se pretende mantener esta correspondencia sexo-género.

Si bien De Beauvoir nunca hace mención del concepto género, entiende a la mujer como una idea histórica y no como un hecho natural, evidenciando la distinción entre el sexo —como un hecho biológico— y el género, considerado como la interpretación cultural de este hecho biológico. Ser una hembra es una facticidad carente de significado, pero ser mujer es haber llegado a serlo; se trata de forzar el cuerpo sexuado a conformar una idea de lo que históricamente ha sido considerado como mujer, es hacer que el cuerpo se convierta en un signo cultural. Hacerse mujer no es más que materializarse a sí misma obedeciendo el binarismo de género, es reducirse a una posibilidad delimitada a lo largo de la historia.

Los términos sexo y género fueron usados indistintamente hasta los años sesenta, cuando “el investigador John Money, propuso el término *gender role* para describir el conjunto de conductas atribuidas a las mujeres y los varones” (Aguilar, 2008: 10). A partir de esta conceptualización, diversas teóricas feministas han usado el término género para referirse a la simbolización que cada cultura elabora sobre la diferencia sexual, donde se establecen normas y expectativas sociales sobre cómo deben actuar y cómo deben constituirse los cuerpos femeninos y masculinos. “El género es el conjunto de ideas sobre la diferencia sexual que atribuye características ‘femeninas’ y ‘masculinas’ a cada sexo, a sus actividades y conductas y a las esferas de la vida” (Lamas, 1994: 8).

Gayle Rubin (1986) hace uso del concepto *sistema sexo/género* para describir los acuerdos a partir de los cuales se moldea lo biológico en lo cultural a través de la intervención social. Comprende el género como la división de los sexos impuesta socialmente, la cual ha sido causa de la opresión de la mujer y de las disidencias sexuales, pues en el caso de las mujeres su opresión se da bajo la justificación de que son mujeres, es decir, en cuanto a que son socializadas como tal. Sin embargo, al ser el género un aspecto social es también mutable y alterable, por lo que es posible su modificación para terminar con la subordinación de las mujeres y otras disidencias genéricas.

A Rubin se suma Kate Millet, para quien el género posee bases culturales y no biológicas, donde el género es “the sum total of the parents’, the peers’, and the culture’s notions of what is appropriate to each gender by way of temperament, character, interest, status, worth, gesture and expression” (Millet, 1971: 31).² Aquí se hace evidente el gran papel que desempeñan la socialización, así como las normas sociales y culturales, para la construcción de los sujetos con género, lo que revisaremos posteriormente en el concepto de género, acuñado por Butler.

Es importante recordar que feministas negras como Angela Davis y Bell Hooks han reconocido la construcción de la mujer y los estereotipos de género no solo como sexistas, sino también como racistas. Pues gracias a la propaganda, el término *mujer* se convirtió en sinónimo de *madre* y *ama de casa*, roles femeninos que no se extendían a las esclavas negras, puesto que a ellas no se les consideraba madres, sino que eran *breeders* o criadoras, lo que las constituía como instrumentos que garantizaban el crecimiento de la labor esclava. Además, los valores que construían a la mujer, y con ella a la feminidad, tomaban como referencia a mujeres blancas, de clase media o burguesas, por lo que “many black women who have traditionally accepted the white models of femineity are now rejecting them for the same general reasons that we should reject the white middle-class lifestyle” (Hooks, 2015: 250).³

Las mujeres negras, migrantes, chicanas y obreras siguen siendo mujeres, a pesar de que su circunstancia les haya hecho obtener vivencias, valores y rasgos de personalidad distintos de los de las mujeres blancas. “That [their] race and economic condition were different from theirs [white women] did not annul her womanhood. And as a Black woman, her claim to equal rights was no less legitimate than that of white middle class women” (Davis, 1983: 64).⁴

EL SEXO Y EL GÉNERO PARA JUDITH BUTLER

La distinción que se ha hecho con anterioridad respecto de sexo y género sirve al argumento de que el sexo es natural, mientras que el género es construido culturalmente. Judith Butler se opone a la concepción del sexo como un hecho natural y del género como la interpretación cultural de ese hecho, pues si el género es el significado cultural que el cuerpo sexuado asume, entonces el género no viene del sexo; en otras palabras, si el género es el significado que el sexo asume dentro de una cultura específica, entonces carece de una significación social y es remplazado por el género, que emerge como opuesto al sexo. De la misma manera, la distinción sexo/género sugiere una discontinuidad radical entre los cuerpos sexuados y los géneros socialmente construidos. Se debe agregar que en dicha distinción el cuerpo aparece como un medio pasivo que adquiere significado gracias a la inscripción de una fuente cultural externa al mismo. Además, la autora sostiene que

the notion of sex made it possible to group together, in an artificial unity, anatomical elements, biological functions, conducts, sensation and pleasure, and it enabled one to make use of this fictitious unity as a causal principle, an omnipresent meaning: sex was thus able to function as a unique signifier and as a universal signified (Butler, 2007:124).⁵

Aquí el sexo aparece como dado inmediatamente, en calidad de características físicas que pertenecen a un orden natural y que adquieren significación social en la articulación de la categoría del sexo, unidad que siempre es artificial. Para Butler (2011) el sexo tampoco es una descripción estática de lo que uno es, sino una de las normas que convierten al sujeto en viable; es decir, gracias al sexo un sujeto abstracto se convierte en un sujeto concreto en la sociedad. El sexo es aquello a partir de lo cual un cuerpo se hace un cuerpo para la vida social, es una descripción biológica de lo que uno es y el origen de la formación cultural. De ahí que no tenga sentido definir al género como la interpretación cultural del sexo, si este es en sí una categoría que ya participa del género.

No obstante, al decir que el sexo es algo que ya está *gendered* o que participa del género, en realidad no explicamos cómo se materializa en las prácticas y en las normas culturales y sociales. Según Butler (2011),

la materialización del sexo tiene lugar a partir de prácticas altamente reguladas, por tanto, sería así un ideal construido y materializado de acuerdo con un contexto histórico, cultural y político. De esta manera, el sexo deja de ser exclusivamente un hecho biológico o una condición estática del cuerpo para formar parte de un proceso donde las normas reguladoras lo materializan a través de la reiteración forzada de dichas normas.

La autora nos da el ejemplo de un bebé, que antes de ser un sujeto *gendered* o un cuerpo sexuado se encuentra en el plano de los objetos materiales⁶ —*it*—, y que a partir de ser nombrado —*he* (él) o *she* (ella)—, es decir a partir de que participa de un género, forma parte de la esfera de la trascendencia humana y se convierte en un sujeto concreto. “Gendering is the differentiating relation by which speaking subjects come into being” (Butler, 2011: XVI).⁷ El sexo se materializa en la feminización o masculinización del sujeto, es la forma en la que mujeres y hombres son percibidos por una cultura estructurada en la diferenciación sexual.

Podemos condensar lo expuesto hasta aquí diciendo que la asignación del sexo es siempre de carácter opresor, pues la clasificación sexual nunca es solamente descriptiva, sino que en todo momento posee elementos normativos. El cuerpo adquiere significado dentro del discurso, lo que significa que el cuerpo no está sexuado en ningún sentido anterior a su determinación dentro de un discurso. Es gracias a él que se materializa el sexo, esto se hace evidente en cuanto a que este cuerpo es fundamental en las relaciones de poder, al participar en normas regulatorias donde las leyes conforman su género, sexo, aspiraciones y deseos.

Butler (2011) considera que la categoría del sexo es normativa desde su inicio, un ideal regulador. El sexo funciona de esta manera no solo como una norma, sino que a su vez forma parte de una práctica reguladora que produce cuerpos, los cuales posteriormente serán controlados. Con base en técnicas disciplinarias y normas reguladoras, esos cuerpos son obligados a participar en el binario —femenino y masculino— del sistema sexo genérico. Un ejemplo de ello son las cirugías de reafirmación de sexo, pues se modifica el cuerpo sexuado con el fin de que este sea partícipe de los binarios sexuales.

En este sentido, se retoma de Foucault (2009) la materialización del cuerpo del prisionero, donde el cuerpo es entrenado, formado, cultivado e invertido a través de ideales normativos y normalizadores, hasta que cumple un ideal específico, que responde a una situación histórica en la cual el cuerpo es materializado de modo efectivo: no existe un cuerpo natural o prediscursivo, todos los cuerpos han sido amputados, reprimidos y alterados con el fin de mantener el orden social. El individuo se presenta como un sujeto fabricado con cautela de acuerdo con técnicas disciplinarias y fuerzas punitivas. De manera similar, la categoría del sexo es originalmente normativa, un ideal regulatorio, pues funciona como una norma que es a su vez parte de una práctica regulatoria, productora de cuerpos para gobernarlos posteriormente. De esta manera, el poder del sexo es productivo, dado que goza del poder de producir, demarcar, circular y diferenciar los cuerpos que crea y controla.

Del mismo modo, existen estructuras que construyen al sujeto, fuerzas como la cultura, el discurso o el poder. Esta construcción se da en el tiempo; es decir, se trata de un proceso temporal que opera a través de la reiteración de normas, donde el sexo es producido y desestabilizado en el curso de esa reiteración; en este sentido, el sexo no es más que un efecto de un ritual reiterativo. Esta constante repetición da lugar a la inestabilidad, que abre la posibilidad de deconstruir o modificar el proceso de repetición; aquí surgen las distintas expresiones e identidades de género, donde se manifiestan las múltiples disidencias sexuales y genéricas.

Para Butler (2011) ser material es materializarse, y es en este punto donde surgen los cuerpos que importan, pues la materialización del sexo es lo que les da importancia, conocer el significado del cuerpo es conocer cómo y por qué importa, justamente en cuanto se ha sometido al proceso de materialización, pues solo a partir de que el cuerpo ha sido sometido a ser vigilado, castigado y normado, logra internalizar un género discreto que parece ser la interpretación de su sexo, en apariencia natural. En otras palabras, el cuerpo que importa es aquel que ha sido entrenado, formado, cultivado e invertido a través de ideales normativos y normalizadores hasta llegar a la meta: cumplir un ideal histórico donde es materializado de modo efectivo al encajar en el binario femenino y masculino del sexo y el género. La construcción, formación y deformación de los cuerpos

sexuados es animada por un conjunto de prohibiciones, que a lo largo de la historia han alcanzado el criterio de inteligibilidad, por lo que hemos ignorado que los cuerpos sexuados no son naturales, sino que han sido contruidos a partir de normas y prohibiciones.

De acuerdo con Butler (2007), el género designa el aparato de producción donde los sexos son establecidos. Es el medio cultural y discursivo en el cual la naturaleza sexuada o el sexo natural se produce y se establece como anterior a la cultura. La autora se opone a la noción del género como una construcción, pues de ser así se comprenden los cuerpos como recipientes pasivos de una ley cultural. El género es algo que tenemos y que somos, es la estilización repetida del cuerpo, un conjunto de actos repetidos dentro de límites regulatorios, por lo que el género es también siempre algo adquirido.

De manera similar a lo que ocurre con la materialización del sexo, el género discreto humaniza al individuo en la cultura contemporánea; es decir, el individuo importa únicamente en la medida que logra actuar o presentar un género discreto que corresponda con la materialización de su sexo, lo cual deviene en la materialización de un cuerpo que corresponde a un ideal de lo que es ser hombre o mujer, “the mark of gender appears to qualify bodies as human bodies” (Butler, 2007: 151),⁸ pues si no se pertenece a uno de los dos géneros discretos, se castiga el cuerpo del sujeto hasta que se logra su humanización, su pertenencia al binarismo masculino y femenino del sistema sexo/género.

El género es una construcción que esconde su génesis, pues a través de la materialización del sexo y la repetición de actos de género se construyen y se mantienen los géneros polares. Por géneros discretos o inteligibles debemos comprender aquellos géneros que instituyen y mantienen relaciones de coherencia y continuidad dentro del sexo, el género y las prácticas sexuales. Las relaciones de coherencia entre los géneros y sexualidades discretas son explicadas por Monique Wittig (1992), para quien el género femenino heterosexual existe únicamente con el fin de complementar el género masculino heterosexual. Las categorías de hombre y mujer solo pueden existir juntas, debido a que uno no existe sin el otro, de ahí que las prácticas sexuales, como la heterosexualidad, sean algo impuesto, organizado y propagado a partir de la existencia de los géneros discretos.

La heterosexualidad es un régimen político en el cual la mujer existe en torno al hombre, lo cual a su vez refuerza el patriarcado, definido por Monique Wittig (1992) como un sistema ideológico basado en la dominación del hombre sobre la mujer, en la sumisión y apropiación de esta. Es algo que se impone, se organiza, se propaga y mantiene a la fuerza, pues en la mente heterosexual la diferencia entre los sexos/géneros se presenta como natural; es decir, esta mente ha formado sus propios conceptos, leyes, instituciones, historia y cultura, los cuales han sido aceptados e internalizados por la gran mayoría como lo normal y natural.

Cuando se asocia un sexo con su género respectivo y a esto se suma una atracción *natural* hacia el sexo/género opuesto, resulta en una serie de constructos sociales al servicio de intereses reproductivos. Es decir, mientras la mujer siga cumpliendo con los roles de género que le han sido asignados —el eterno femenino, atracción heterosexual, matrimonio, entre otros— se mantienen los intereses que son sostenidos por la ficción reguladora del género discreto.

La finalidad de los binarios de género, esto es lo socialmente aceptado como hombre y mujer, es la supervivencia cultural, y al poseer este instinto de supervivencia el género se convierte en un *performance* con el fin de pertenecer a esos binarios, pues son los que humanizan a los individuos: aquellos que salen de lo socialmente aceptado como hombre y mujer o masculino y femenino, son castigados y obligados a repetir los actos hasta que su *performance* los encasille en un binario de género u otro. El género no es un hecho estático, sino un acto o un proyecto que se da en forma reiterativa:

If gender is something that one becomes —but can never be— then gender is itself a kind of becoming or activity, and that gender ought not to be conceived as a noun or a substantial thing or a static cultural marker, but rather as an incessant and repeated action of some sort (Butler, 2007: 152).⁹

Es, además, un acuerdo no hablado que lleva al colectivo a actuar, producir y sostener géneros polares como ficciones culturales y reguladoras, un aspecto identitario adquirido gradualmente. Es la forma que el cuerpo adquiere en una cultura específica.

Para resumir, podemos decir que, al comprender el sexo y el género desde la significación cultural que asume el cuerpo sexuado, el cuerpo —como aquello que representa la materialización del sexo y que además participa de un género— se concreta a través de una serie de actos y de una percepción cultural, por lo que es imposible concebir el sexo como distinto del género, pues ambos de ningún modo son un hecho estático y natural, sino hechos modificables y culturales.

PERFORMATIVIDAD DE GÉNERO

Como se ha dicho, el género en absoluto es un hecho estático, por el contrario, es una serie de actos repetidos, esto es lo que para Butler (2007) constituye la performatividad de género: una repetición que es a su vez una *re-actuación* y *re-experimentación* de una serie de significados y acciones que ya han sido establecidos socialmente. Un acto performativo es realizado en forma repetitiva y produce una serie de efectos. El género produce la expectativa y anticipa no un acto singular, sino su repetición; los efectos de este *performances* son la naturalización de géneros discretos a través de actos corpóreos; su logro es que la audiencia, incluyendo al actor, crea y actúa este género discreto como algo real y natural. La identidad de género no puede existir previa a los actos de género, pues estos constituyen la identidad: somos en tanto que actuamos. Esto resulta problemático, pues la identidad de género, lo que creemos que es una característica interna nuestra, es en realidad algo producido a través de actos corpóreos y palabras:

Words, acts, gestures, and desire produce the effect of an internal core or substance, but produce this on the surface of the body, through the play of signifying absences that suggest, but never reveal, the organizing principle of identity as a cause. Such acts, gestures enactments, generally, construed, are performative in the sense that the essence or identity that they otherwise purport to express are fabrications manufactured and sustained through corporeal signs and other discursive means (Butler, 2007: 185).¹⁰

En este sentido, el género no es una identidad fija de la que procedan distintos actos, sino que se trata de una identidad que se construye a través del tiempo, instituida en la repetición de actos, que se hacen manifiestos en la estilización del cuerpo cuando los gestos y movimientos del cuerpo construyen la ilusión de una identidad de género permanente.

Cuando el género es institucionalizado a través de actos repetitivos aparenta ser una identidad construida e inamovible, es un logro performativo para la audiencia, incluyendo a los actores. Ahora bien, si el sostén de la identidad de género es la repetición estilizada de actos en una temporalidad, esto abre la puerta para las transformaciones de género a partir de una repetición distinta, una ruptura o subversión de estos actos, de ahí que el *gendered self*¹¹ se construya a partir de sus actos y estilizaciones. Los actos que constituyen la identidad de género del actor también crean esta identidad como una ilusión, como un objeto de creencia.

Encarnar un género, llámesele a este femenino, masculino o no binario, significa participar en una interpretación constante de corporalidades; por tanto, el sujeto está posicionado dinámicamente dentro de un campo de posibilidades culturales que nunca dejan de cambiar. El género, entonces, debe ser entendido como la modalidad de tomar y ejercer una de estas posibilidades; dicho de otra manera, el género es un proceso de interpretación del cuerpo al que se le da una forma cultural. Es una decisión que tomamos, y, posteriormente, hacemos conciencia de esta, pues cuando uno asume un género no lo hace de forma por completo consciente, sino que se trata de un proyecto sutil y estratégico que pocas veces se hace manifiesto en el entendimiento reflexivo.

Esto parece confirmar que ser una mujer es devenir en una, no se trata de aceptar un estado ontológico permanente, sino que es un proceso activo donde una se apropia, interpreta y reinterpreta una serie de

posibilidades culturales. Por ello el género no es una construcción social impuesta a los individuos, es un actuar a través del cual, a partir de una serie de actos, construimos nuestra identidad. Convertirse en una mujer, hombre o persona no binaria, es apropiarse de un conjunto de actos y habilidades que nos hacen pertenecer a la esfera del género. Esto entendido en términos *sartreanos* significa convertirse en un proyecto al asumir un estilo, un significado; de ahí que hasta cierto punto podamos elegir un género, pues nuestros actos y decisiones construyen nuestra identidad. Pero con esta reflexión surgen distintos cuestionamientos, ya que si afirmamos que elegimos nuestro género esto resulta problemático, pues no hay un momento sin un género; es decir, como seres culturales siempre estamos inmersos en la burbuja del género, entonces la pregunta es la siguiente: ¿cómo escogemos algo que ya somos?

Para responder esto, Butler (1988) trae a cuenta la corporalidad desde el punto de vista sartreano, donde el cuerpo existe para ser sobrepasado y es el medio a través del cual encarnamos nuestra posibilidad. Ahora, si trasladamos esto a la aseveración de Simone de Beauvoir, podemos decir que cuando una se convierte en mujer esto debe ser entendido como que hemos habitado nuestro cuerpo desde nuestro nacimiento y a partir de este nos convertimos, posteriormente, en nuestro género; por tanto, el tránsito del sexo al género es interno. A partir de este movimiento nuestro cuerpo existe de forma concreta, encarna un género; pero no encarnamos nuestro género desde un lugar anterior a él y a la cultura, sino que en todo momento lo hacemos dentro de sus términos.

Ahora bien, si somos también nuestro cuerpo es importante rescatar que nunca experimentamos a través de nuestro cuerpo natural —sin género— y tampoco nos conocemos a nosotros mismos como pura materia biológica, pues nunca podemos aprehender nuestro sexo fuera de su expresión cultural: el género. Esto quiere decir que el sexo experimentado posee un género; por consiguiente, el cuerpo natural es inaprensible.

Debido a la interpretación cultural que se hace del cuerpo, Butler (1988) explica que el cuerpo siempre se da en una situación determinada; es decir, el cuerpo es el foco de la interpretación cultural, es la realidad material que ha sido definida dentro de un contexto social. El cuerpo es una situación a partir de la cual se deben tomar y actuar una serie de interpretaciones recibidas, de ahí que sea un campo de posibilidades interpretativas, donde se hace presente un proceso dialéctico que sirve para interpretar de manera novedosa un conjunto de significaciones culturales que han sido impresas en la carne del individuo.

Para Butler (1988) el cuerpo con género es siempre la encarnación de posibilidades, condiciones que son circunscritas en una convención histórica; en otras palabras, el cuerpo construido desde la performatividad de género es una situación histórica, una forma de hacer, dramatizar y reproducir una situación social, económica, histórica y cultural. Esto significa que el cuerpo es entendido como un proceso activo que encarna posibilidades culturales e históricas.

Por consiguiente, concebimos el cuerpo como formas de hacer, dramatizar y reproducir una situación histórica, estructuras básicas de la estilización de un cuerpo. Estos estilos son limitados y condicionados por el contexto histórico; por consiguiente, se presenta el género como un estilo corpóreo, un acto intencional y performativo, este último entendido en dos sentidos: dramático y sin referente.

LAS NORMAS DE GÉNERO EN EL CUERPO SEXUADO

Encarnar un género es un proceso impulsivo y a la vez racional, en el que se reinterpreta una realidad cultural haciendo uso de distintas herramientas: las sanciones, los tabúes y las prescripciones. Cuando se elige asumir un tipo de realidad corpórea bajo un género, esto implica un mundo ya establecido de estilos corpóreos. Escoger un género es interpretar las normas de género recibidas en una forma, es organizarlas y asumirlas siempre como algo nuevo, no es un acto radical de creación, sino un proyecto desde el cual renovamos nuestra historia cultural y nuestra realidad vivida a través de la corporalidad en términos propios.

Cuando existimos como nuestro propio género, estamos aceptando normas culturales que limitan las interpretaciones que tenemos sobre nuestro cuerpo; estas normas nos obligan a encajar en uno de los géneros

binarios, lo cual restringe nuestras capacidades, nuestras actividades, nuestra expresión y libertad. Esto supone que las normas de género nos oprimen y limitan a todos, pero pocos se dan cuenta de ello, basta con mirar el impacto de las construcciones sociales sobre el género, pues la mayoría de las personas se sienten atacadas, vulneradas o señaladas si se les dice que no son los suficientemente masculinos o femeninas, lo cual significaría que han fallado al ejecutar su masculinidad y su femineidad al no ser percibidos bajo un género binario.

A partir de las normas y los roles de género, el cuerpo sexuado se hace presente también como el cuerpo castigado, el cuerpo sexualizado, el cuerpo sacro, el cuerpo violentado y el cuerpo que violenta, el cuerpo que transgrede y el cuerpo que es sometido. De la misma manera, se patologiza a los individuos que salen del binarismo —masculino y femenino— del sistema sexo/género, como sucede con las personas intersexuales, transexuales, transgénero, no binarias e incluso con las cisgénero, que parecen no cumplir con las expectativas biológicas y culturales de su sexo y género. Con ello se hace manifiesto el uso político de las discriminaciones biológicas, que crean y fomentan el sistema de los géneros binarios. Para Foucault (2009: 98) esto se hace presente en lo siguiente:

Histerización del cuerpo de la mujer: triple proceso según el cual el cuerpo de la mujer fue analizado —cualificado y descualificado— como cuerpo integralmente saturado de sexualidad; de este modo este cuerpo fue integrado, bajo el efecto de una patología que le sería intrínseca, al campo de las prácticas médicas y por último, fue puesto en comunicación orgánica con el cuerpo social, con el espacio familiar y con la vida de los niños: la Madre, con su imagen negativa es la “mujer nerviosa”, constituye la forma más visible de esta histerización.

Considerando lo anterior, podemos decir que existen normas que producen a una mujer, hombre o cualquier otra ficción social, esto lo hacen a través de una serie de estilos corpóreos que mantienen la correspondencia sexo/género: la polaridad de los géneros discretos. Estas normas han hecho corresponder el sexo y el género bajo la concepción de que existe una naturaleza establecida para las mujeres; nuestro cuerpo aparentemente natural es en realidad un cuerpo sexuado que participa de un género, y por tanto se somete a las normas, prescripciones, y normas de carácter regulador y punitivo. Al respecto Wittig (1992) dice que llaman natural a nuestro cuerpo deformado, porque parece cumplir con lo que naturalmente se nos ha presentado como una mujer: al someternos a la mutilación y modificación de nuestro cuerpo —con el maquillaje, la depilación, las operaciones estéticas—, nos convertimos en *mujeres reales*.

Dicho lo anterior, podemos afirmar que existen técnicas disciplinarias que engendran el cuerpo dócil de la mujer, el cual siempre es más dócil que el del hombre. La mujer —entendida como cuerpo que encarna un género— ha sido construida discursivamente como un ser inferior, pero aun así peligroso para los hombres, por lo que necesita perpetua contención, control y sujeción a través de técnicas disciplinarias particulares. Estas técnicas han adquirido el nivel de inteligibilidad, entre ellas podemos encontrar las vestimentas —el corsé, los tacones, las faldas cortas—, las cuales son elaboradas con el fin de restringir la movilidad y de moldear el cuerpo a los deseos masculinos. De Beauvoir (1981) logra rastrear actividades culturales, vestimentas y estilos que han sido diseñados para prevenir la actividad de la mujer, como es el caso de las mujeres chinas, quienes debían vendar sus pies para que estos se mantuvieran de tamaño pequeño. Nos da también ejemplos de control y dominio que pasan desapercibidos, como las uñas adornadas de las estrellas de Hollywood, que evitan que las mujeres usen sus manos para trabajar, lo mismo ocurre con los tacones, las crinolinas y los corsés, los cuales someten a la mujer a la esfera de la incapacidad.

La mujer como individuo ha sido creada a partir de técnicas disciplinarias, como los atuendos que convierten su cuerpo en un objeto erótico. De acuerdo con King (2004) convertir a la mujer en un ornamento requiere disciplina, convertirla en un cuerpo que funge como adorno requiere castigos constantes y limitaciones en su movilidad. Los estilos femeninos a lo largo de los años han confirmado distintos mitos que circundaban la imagen de la mujer, catalogándola como alguien seductora, débil, frívola y obsesionada con trivialidades. En otras palabras, King (2004) sugiere que el género femenino es una disciplina que produce cuerpos e identidades que operan como una forma efectiva de control social.

El dominio que tienen las normas de género se hace manifiesto también en la inseguridad a la que un ser es arrojado al no encajar bajo uno de los binarios de género, pues es imposible existir de manera significativa, socialmente hablando, fuera de las normas de género establecidas, pues se considera que el ser social siempre ha de poseer un género discreto, por lo que estar fuera del binarismo femenino y masculino del sistema sexo/género significa poner en duda nuestra propia existencia como ser social activo. Esto no solo se manifiesta en la exclusión, sino que también se evidencia en la angustia que se siente al dejar el género que se ha asignado al nacer o al pasar a otro, lo cual hace indudables los límites sociales de la interpretación de género, pues parece que con el género se pierde también toda identidad, y con ella todo valor como ser humano.

LAS DOS VIVENCIAS DURANTE LA PANDEMIA DE COVID-19

La noción de la performatividad de género implica que la identidad de género sea inestable, y si el sostén de la identidad de género es la repetición estilizada de actos en un contexto específico, esto abre la puerta para las transformaciones del *performance* de género a partir de una repetición distinta, una ruptura o subversión de estos actos. Ahora, si comprendemos que el género va acompañado de normas que existen con el fin de reprimir esta repetición distinta, no podemos negar la posibilidad que el género nos brinda de subvertir estas normas, de luchar en su contra a través de nuevas formulaciones del género, de nuevas formas de amalgamar y subvertir las supuestas oposiciones de lo masculino y lo femenino.

Conviene subrayar que los límites de género son más evidentes en el ámbito de la cultura que en el de la anatomía, esto debido a que las instituciones culturales han interpretado el género como algo natural, que equivale a la anatomía del sexo. Pero como hemos visto, la anatomía no limita el género, pues el cuerpo jamás se presenta como un fenómeno natural, dado que está constantemente sujeto a estándares, tabúes, normas y roles bajo los cuales el sujeto se evalúa a sí mismo y determina su valor desde ellos.

Violencia durante la pandemia de covid-19

Durante la pandemia se hicieron evidentes dos polos opuestos: el primero y más evidente fue el de los roles de género que se reforzaron durante este periodo, con ellos se manifestaron la violencia de género y los crímenes de odio contra las personas LGBTI. De acuerdo con el informe *Violencia contra las mujeres en México en el contexto de covid-19* (Equis justicia, 2022), en abril de 2020, en México hubo un total de 337 feminicidios ¹² y un total de 103 117 llamadas relacionadas con violencia de género —de estas, 57.2 % fueron por violencia familiar; 19.3 %, por violencia de pareja; 22 %, por violencia contra la mujer; y 1.4 %, por violencia sexual—. Durante la pandemia, las mujeres se encontraron encerradas con sus violentadores. El confinamiento potencializó los factores de riesgo de violencia de género, aumentando el aislamiento y dificultando las condiciones para solicitar ayuda y denunciar.

De igual manera, la pandemia trajo dificultades para las personas transexuales, pues se encontraron en una situación de pobreza, esto debido a que durante el confinamiento obligatorio hubo una paralización de labores y actividades durante, que afectó su subsistencia. Además de que un gran número de personas transexuales tuvieron que abandonar sus hogares o fueron echadas de ellos debido a su identidad y expresión de género, sin contar con una red de apoyo. De acuerdo con un estudio elaborado por Letra S, Sida, Cultura y Vida Cotidiana A. C. (2021), durante el año 2021, en México, aproximadamente 43 mujeres transexuales, en su mayoría trabajadoras sexuales, fueron asesinadas, circunstancia que expone la violencia de género, transfobia y misoginia.

Así como los feminicidios y transfeminicidios no se detuvieron durante la pandemia, tampoco cesaron los crímenes de odio contra personas LGBTI: durante 2021, el número de víctimas mortales fue de 182 (Letra S, Sida, Cultura y Vida Cotidiana A. C., 2021). Muchas personas jóvenes pertenecientes a este colectivo

estuvieron confinadas en entornos hostiles con familiares y otros convivientes que no las apoyaban y que además las agredían constantemente. Durante la emergencia sanitaria en México, en el año 2021, 22 hombres homosexuales fueron víctimas de la violencia de género; 2 hombres transexuales fueron asesinados, también víctimas de la violencia de género —son vistos erróneamente como mujeres que transgreden las normas de género o lesbianas—; y 8 mujeres lesbianas fueron asesinadas, por las mismas razones, además fueron víctimas de la lesbofobia, ya que se les asesinó por su condición de mujeres y de lesbianas.

La subversión de la identidad

El otro polo, ciertamente minoritario, está construido sobre la inestabilidad de la identidad y expresión de género, pues los sujetos se han percatado de que ellos hacen su propio cuerpo a partir de los actos que constituyen su identidad. El sujeto con género decide construirse a sí mismo a través de sus estilizaciones. Se elige el género, no como un acto voluntarista, sino como un acto en el que la persona interpreta las normas de género recibidas, de tal forma que las reproduce y organiza de nuevo. Su autopercepción comienza a cambiar con los nuevos estilos, maquillajes y manierismos adoptados.

El cuerpo surge como lo que une la cultura universal y la elección individual; durante la pandemia existir en nuestro cuerpo se convirtió en una forma personal de tomar y reinterpretar normas de género, las cuales nos llevan a la variedad de estilos corpóreos, que politizan lo personal. A partir de ello se empiezan a desnaturalizar los cuerpos y se resignifican categorías corporales, con el fin de llevar el sexo y el género más allá del marco binario.

Como se ha revisado con anterioridad, las ideas y las normas que son parte de un género cambian con el tiempo, el lugar, la raza, la clase y la religión, por lo que es imposible interpretar el género como algo separado de las intersecciones culturales que lo producen y mantienen. Durante la pandemia se observó un cambio en las ideas y las normas del género, donde los hombres empezaron a usar faldas, maquillaje, esmalte de uñas y optaron por dejar crecer su cabello, mientras que las mujeres usaron ropa holgada, dejaron de maquillarse, optaron por estilizaciones masculinas, se raparon el cabello. Cuando una mujer adopta estilos masculinos y el hombre adopta estilos femeninos, esto no siempre deviene en un cambio en su identidad de género, sino que se reafirma su autopercepción desde su género asignado a pesar de la ruptura en estereotipos. Estamos vivenciando —sobre todo a través de las redes sociales y comunidades en internet— una resignificación de los binarios de género, lo que es una subversión colectiva de la identidad de género, pues se rompe con el esencialismo de este, donde se creía que todas las mujeres y hombres debían pensar, usar y sentirse de la misma manera, pues estaban unidos por algo esencial que los hacía participar de su género.

MÉTODO DE RECOPIACIÓN

Para la elaboración del presente artículo se recurrió a la entrevista estructurada, con el fin de obtener información sobre las vivencias que se tuvieron con respecto de la identidad y expresión de género durante la pandemia de covid-19. Además, se buscó encontrar las intersecciones que permiten o imposibilitan la expresión e identidad de género fuera del binarismo. Las entrevistas fueron realizadas en el primer cuatrimestre de 2021.

Las preguntas fueron las siguientes:

- ¿Considera que su circunstancia (económica, geográfica, laboral, familiar, etc.) o su entorno delimitan su identidad de género? De ser así, ¿en qué aspectos?
 - ¿Considera que su circunstancia (económica, geográfica, laboral, familiar, etc.) o su entorno delimitan su expresión de género? De ser así, ¿en qué aspectos?

- ¿Durante el confinamiento por la pandemia de covid-19 ha cambiado su expresión de género?
- Si respondió que sí a la pregunta anterior, ¿cómo ha cambiado su expresión de género durante la pandemia por la covid-19?
- ¿Durante la pandemia por la covid-19 ha cambiado su identidad de género?
- ¿Considera que la pandemia le permitió experimentar o descubrir su expresión o identidad de género?
- Si respondió de manera afirmativa a la pregunta anterior, ¿cómo le permitió la pandemia experimentar o descubrir su expresión o identidad de género, y por qué piensa que ha sido la pandemia un factor determinante para ello?

MUESTRA

La población a la que nos dirigimos consta de 62 personas diversas —en cuanto a su raza, clase, orientación sexual e identidad de género: 21 hombres, 36 mujeres, 2 personas no binarias y 3 de género fluido—, quienes residen en Ciudad de México y Estado de México. Todas ellas oscilan entre los 18 y 25 años, esto debido a que en su mayoría son las personas jóvenes quienes se encuentran en medio de esta ruptura del binarismo de género, sobre todo por su exposición a las redes sociales y a internet. Las personas entrevistadas son de diversos niveles socioeconómicos, que van desde la clase baja a la media alta; ello con el fin de analizar cómo su condición socioeconómica, junto con otras intersecciones, es esencial para transgredir o no el binarismo de género.

ANÁLISIS DE DATOS

Se realizó una categorización a partir de las respuestas de los entrevistados, enfocados en las siguientes categorías: rupturas de los roles de género hegemónicos, fortalecimiento de los roles de género, miedo al rechazo y a la discriminación, autopercepción, redes de apoyo, recursos estilísticos disruptivos y la falta de lugares seguros para la expresión libre del género.

RESULTADOS

Durante la pandemia la mayoría de los entrevistados tuvieron un momento de autoconciencia, que abrió espacio a la reflexión de los roles de género que se asumen de forma sistemática, concientización que les permitió destruir, cambiar y reivindicar los roles y estereotipos de género. Es de suma importancia resaltar que dicha concientización fue posible gracias a la era digital, pues ahora la teoría está a un clic del usuario: se puede acceder a artículos de investigación, libros digitales, clases y discusiones sobre temas que circundan el sexo y el género desde internet y las redes sociales. Gracias a eso, de las 62 personas entrevistadas, 43 (10 hombres, 28 mujeres, 3 de género fluido y 2 no binarias) consideran que durante el confinamiento ha cambiado su expresión de género, mientras que 19 personas (11 hombres y 8 mujeres) consideran que el confinamiento no la ha cambiado.

Los 43 entrevistados cambiaron y resistieron las normas de género porque la crisis sanitaria les permitió actuar conforme a lo que realmente parece fiel a su autopercepción e identidad de género. Su circunstancia les permitió tomarse un respiro y cuestionar sus vivencias de género; esto ocasionó que algunas de las personas entrevistadas reevaluaran su identidad y su expresión en este sentido, llegando a la conclusión de que nunca se identificaron completamente con el género que se les asignó al nacer. Otras se percataron de que, a pesar de romper estereotipos de género, su identidad permaneció idéntica a la que se les asignó al nacer, pues la disrupción performativa no implicó en ellas un cambio en la identidad de género, pero sí en la vivencia de este.

Al preguntar ¿cómo ha cambiado tu expresión de género durante la pandemia de covid-19?, una mujer nos respondió: “Me rapé y dejé crecer mi vello corporal, en general opté por dejar la depilación a un lado. Además de que he dejado de usar ropa ‘femenina’, disfruto salir a la calle con sudaderas y pantalones holgados”. Los atuendos holgados, no usar sostén, dejar de maquillarse y depilarse son respuestas frecuentes en las mujeres. Podemos percibir un alejamiento de las técnicas disciplinarias mencionadas en apartados anteriores, como son los atuendos, la depilación y el maquillaje, esto se da porque se cree que durante la soledad se liberan del poder punitivo de las normas de género, además de que optaron por atuendos cómodos que les permitieran una movilidad que solía estar reservada para los varones. Podemos notar que las características femeninas y masculinas se hacen más flexibles, sobre todo en cuanto a las actividades que se realizan y las conductas que estas implican.

Otra mujer nos comentó: “El maquillaje me ha ayudado a expresarme de forma diferente, fue lo primero que cambió. Ya no era una herramienta opresora, sino que era algo con lo que podía expresar mi imagen y autopercepción, en lugar de algo para verme genéricamente bonita”. Esto nos muestra dos experiencias de mujeres diversas, pues mientras algunas dejan de maquillarse porque pueden *descansar* de ello, otras subvierten lo que históricamente ha representado el maquillaje. Esta subversión de estilos, en especial con el maquillaje, ha existido en subculturas como el *goth* y el *punk*; sin embargo, ahora forman parte de la cultura *mainstream*, debido a que las nuevas generaciones ven estos estilos disruptivos, como una tendencia más, ignorando el aspecto transgresor en esta reivindicación del maquillaje, sobre todo en las disidencias genéricas.

Una de las mujeres que consideraba que no había cambiado su expresión de género nos comentó: “No ha cambiado, pues ser mujer limita bastante todos los aspectos de mi vida, sobre todo al ser una mujer bisexual que tiene que vivir con padres católicos y homofóbicos, pues, aunque quiera modificar mi expresión de género no puedo hacerlo debido a mi contexto que me impide ser abiertamente como soy”. El género es aquí, como Millet (1971) afirmaba, la suma total de las nociones de los padres y compañeros de lo que es apropiado para cada género. Los padres se encargan de mantener el carácter punitivo del género, donde se castiga todo aquello que no cumpla con las expectativas de lo que es una verdadera mujer para ellos y para su cultura. Otra mujer que consideraba que su expresión de género no había cambiado nos compartió lo siguiente: “De acuerdo con mi estatus socioeconómico siento que debo verme más femenina, pues en el lugar en el que crecí se considera que entre más femenina sea una mujer más dinero tiene, por lo que si dejo de ser percibida como alguien femenina se me percibe además como alguien pobre. Además de que toda la vida se me ha enseñado que tengo que ser femenina por ser mujer, a pesar de que yo no me siento así. Siento que sin las restricciones de mi familia mi expresión de género sería diferente”. Estas mujeres no han cambiado su expresión de género, no porque no lo deseen, sino porque su contexto se los prohíbe. En el primer caso, debido a que ella comparte con personas que la vulneran debido a su identidad y expresión de género, que además le hacen saber que no podría ser aceptada por su orientación sexual; en este sentido, podemos notar cómo sus intersecciones la hacen una persona doblemente vulnerada: por su género y por su orientación sexual, a esto se suma que durante el confinamiento tuvo que convivir sin alternativa con personas que la violentan y discriminan. En el segundo caso sucede algo similar, pero aquí las intersecciones son de clase, raza y género, pues las tres constituyen su identidad y delimitan su circunstancia. Podemos observar, como se ha dicho en apartados anteriores, que las ideas y las normas que son parte de un género cambian con el tiempo, lugar, raza, clase y religión, por lo que es imposible interpretar el género como algo separado de las intersecciones culturales que lo producen y mantienen.

Al hacer la misma pregunta a un hombre que considera que la pandemia hizo que pudiera modificar su expresión de género, este nos comparte: “He experimentado con el maquillaje, con las perforaciones y los atuendos”. El uso del maquillaje y de atuendos han sido respuestas comunes entre los hombres, a las que se suma dejarse crecer el cabello hasta los hombros. Los hombres entrevistados se han apropiado de estilos que en las últimas décadas han sido considerados femeninos. Aquí, su cuerpo es, como Butler afirmaba, un campo de posibilidades interpretativas donde se modifican un conjunto de significaciones culturales; es aquello que

encarna todas las nuevas posibilidades. Aunado a eso, gracias a las reinterpretaciones de los estilos femeninos, estos van más allá de los mitos y los arquetipos femeninos, ahora son una posibilidad estética que transgrede mediante lo antes considerado femenino.

Hay quienes han modificado su expresión de género, no para subvertirlo, sino para reforzarlo, pues un hombre nos respondió: “he buscado verme más musculado, haciendo ejercicio de peso”. Buscar verse más musculoso históricamente ha sido sinónimo de verse más masculino, pues se sostiene que el hombre ha de ser más fuerte y musculoso que su contraparte femenina. Esto es también parte de la performatividad, pues al tener referentes que constituyen una norma o un modelo a seguir, su *performance* va dirigido al logro de la masculinidad hegemónica.

Otro hombre nos dijo lo siguiente: “No puedo cambiar mi expresión de género mientras viva con mi familia”. Este sentimiento es común, pues otro entrevistado nos comentó al respecto: “No puedo cambiar mi expresión de género debido a mi nacionalidad y raza, pues el ser mexicano carga con muchos prejuicios que me dificultan poder expresarme abiertamente”. A él se suman 4 hombres que consideran que su estatus socioeconómico limita su expresión de género; en algunos, debido a que deben presentarse de una forma específica en el trabajo, y en otros porque los lugares que frecuentan debido a su estatus socioeconómico son un espacio de alto riesgo para una persona que se exprese fuera de los binarios de género. Por último, un hombre nos compartió que no puede expresar su género “principalmente por miedo, sobre todo en el ambiente laboral y familiar, pues sé que no me aceptarían”.

Las 5 personas entrevistadas con disidencias de género aseguran que la pandemia les otorgó un espacio para cambiar su expresión de género. Al respecto, una persona no binaria compartió lo siguiente: “cambié mi forma de vestir, dejé de depilarme, opté por un corte de cabello andrógino, y en general mi estilo, tanto de maquillaje como de atuendos, ha estado apuntando a lo andrógino”. Otra persona no binaria dijo que, a pesar de poder modificar su expresión de género, “a veces siento que tengo que verme *femme* para conseguir entrevistas de trabajo, para presentarme en congresos y ponencias virtuales, además por todo lo que a veces encuentro en redes sociales siento que al ser alguien bisexual tengo que verme de una forma muy específica dentro de la comunidad para validar mi orientación”. En este último caso, podemos intuir que su entorno y circunstancia no le permiten explorar completamente una expresión de género fuera de los binarios, o que los subvierta; esto porque al ser alguien con la necesidad de trabajar debe optar por una presentación femenina que se alinee con su sexo para ser considerada o tomada con seriedad. Además de su clase y género, existe otra condición que la vulnera: su orientación sexual. Para una persona de género fluido, la pandemia le ha permitido reconciliar su identidad de género con su expresión: “ya no me importa expresar feminidad gracias a que acepté ser género fluido”. Dos personas de género fluido optaron por nuevos estilos en el cabello, ya sean decoloraciones, tintes o cortes.

El aislamiento por la covid-19 les dio al 69.4 % de las personas entrevistadas un espacio seguro para explorar su expresión o actos de género, sobre todo en un momento histórico donde la mayor parte de la socialización se hizo de manera virtual, lo cual les permitió experimentar con estilizaciones de otros lugares y culturas, e incluso reinterpretar estilos corpóreos de otras décadas y siglos —i.e. la reinterpretación del *glam rock* al imitar a iconos como David Bowie, atuendos inspirados en el periodo de Regencia y maquillajes inspirados en el burlesque—. Además, la era digital les permitió dialogar y compartir experiencias con otras personas que exploraban su identidad de género, lo cual hizo de su descubrimiento “una experiencia menos aterradora y solitaria”.¹³

La pandemia les dio, pues, una especie de red de seguridad, al dejar de ser percibidos de forma presencial por el otro, encarnar su nuevo *performance* ya no significó arriesgarse a sufrir castigos y exclusiones por su apariencia. Esto se hace sobre todo visible en el caso de las mujeres, quienes dejaron de mutilar y modificar su cuerpo, porque no estaba el otro que demandará de ellas una *mujer real*, ya no había quien esperara un cuerpo mutilado aparentando ser natural: “me rapé y dejé crecer mi vello corporal, dejé de depilarme. Empecé a usar ropa holgada”.¹⁴ Durante la emergencia sanitaria estas mujeres dejaron de buscar satisfacer la mirada

masculina, la cual debe ser entendida como aquello que ocurre cuando la mujer siente la obligación de cumplir estos roles de género, o incluso peor, cuando la mujer cumple estos roles de manera compulsiva, pues siempre lo hace desde lo que ella denomina el *male gaze*, que refiere a la representación histórica que se ha hecho de la mujer desde la perspectiva heterosexual masculina.

Tomando en cuenta las respuestas anteriores, técnicas disciplinarias, como el maquillaje, ahora son objeto de reivindicación de la feminidad y masculinidad, una herramienta para expresar una nueva identidad; incluso se ve como un medio artístico y no como uno que modifica el rostro de las mujeres para ser sexualmente deseadas. De manera similar, el maquillaje comienza a formar parte de las identidades masculinas, donde los hombres hacen uso de dejarse “el cabello largo, cuidar mi físico y experimentar con atuendos y maquillaje”¹⁵ con el fin de expresar su género, lo cual subvierte aquello que tradicionalmente era considerado como masculino; cuando los hombres hacen uso del esmalte de uñas y el maquillaje, este deja de ser una herramienta de control y dominación, como lo proponía King (2004), para llegar a ser una herramienta que libera de las cadenas del género discreto.

La pandemia permitió que 23 de las 62 personas entrevistadas cuestionaran su identidad de género, de las cuales 8 personas (2 no binarias, 3 de género fluido y 3 mujeres) aceptaron su nueva identidad de género, lo cual les permitió dejar atrás las pretensiones de lo masculino y lo femenino para aceptar la nueva promesa que era para ellas la androginia, la fluidez y la feminidad no hegemónica. Una persona no binaria respondió a la pregunta ¿consideras que la pandemia te permitió experimentar o descubrir tu identidad de género?, diciendo: “Sí, en primer lugar, ya tenía bastante tiempo cuestionando mi identidad de género, pero tardé mucho en aceptar mi identidad no binaria, porque al ser socializada como mujer sentía que no podría escapar de la feminidad y todos los valores que vienen con ella, porque están en mi familia, en la escuela y el trabajo. Pero durante la pandemia fue la primera vez que usé un *binder*, sin miedo a que me hicieran un crimen de odio”. Las personas que aceptaron su nueva identidad de género, optaron por vestimentas y cortes de cabello andróginos, ya no les molestaba fallar en materializar un género o un sexo discreto, pues esta ambigüedad les permitió alcanzar lo que llaman *gender euphoria*. Algunas personas tuvieron la libertad de cambiar la materialización de su sexo con el uso de fajas para comprimir el pecho, que les permitían adoptar con mayor comodidad su identidad no binaria. Es importante resaltar que el acceso a esas fajas ha sido más fácil en los últimos años, en primer lugar, porque sus precios son más accesibles, en segundo lugar, debido a que personas transexuales o no binarias han creado páginas y tiendas en redes sociales que hacen más fácil el acceso, el pago y el envío de dichas compresas de pecho. Esto es una de las circunstancias que permiten la subversión de la identidad y de la materialización del sexo.

Sin embargo, no todas las personas encontraron un espacio seguro durante el confinamiento: 30.6 % de las personas entrevistadas no tuvieron un espacio seguro para su expresión de género, algunas por orientación sexual, clase, identidad de género o raza. Por lo que podemos notar, el confinamiento no eliminó el carácter punitivo y regulador del género discreto, pues la familia se encargó de castigar y reprimir todo acto que saliera de los binarios de género, con el fin de mantener el orden fincado en el género discreto. Las normas de género y el carácter regulador de este no dejan de operar dentro de los hogares.

REFLEXIONES FINALES

Mediante el estudio realizado pudimos identificar las circunstancias que permiten que las personas experimenten y descubran su identidad y expresión de género, reconociendo una serie de privilegios que les permiten hacerlo sin exponerse a discriminación y violencia. Entre ellos encontramos: la concientización que es posible gracias al acceso inmediato a la teoría, ya sea a través de libros electrónicos o de foros de discusión, videos en YouTube y comunidades virtuales, que funcionan como red de apoyo para personas que subvierten los roles de género y disidencias genéricas; la exposición a referentes disruptivos que desnaturalizan los cuerpos y resignifican categorías corporales con el fin de llevar el sexo y el género más allá del binario

existente; tendencias que permiten subvertir estilos femeninos y masculinos; la seguridad económica que les permitió (o permite) trabajar desde casa, donde no se exponen al otro, quien les puede violentar; contar con espacios seguros o con familiares y amigos, quienes apoyan de manera incondicional, y que incluso financian su transición. Los emergentes espacios afrolatinos e indígenas donde se reivindica la feminidad no hegemónica y las vivencias ya no giran en torno a los discursos blancos y burgueses, en los cuales se estudia y experimenta el género desde lo decolonial. En el estudio se identificaron estas circunstancias que permiten que las personas experimenten y descubran su identidad y expresión de género.

Con la serie de cambios que se dieron durante la pandemia, entre ellos la socialización virtual, ha sido posible que un sector específico de la población pudiera experimentar y revalorizar su expresión e identidad de género. Pues se crearon comunidades virtuales, en donde se comunicaron con personas de distintos contextos e identidades, encontraron referentes disruptivos de género, convivían con personas que tenían ideologías similares y gracias a ello encontraron una red de apoyo, tuvieron fácil acceso a las teorías y a los libros en torno al sexo y el género. Las personas que constituyen este sector son en su mayoría privilegiadas, personas que pueden leer, escribir y hablar español, y la mayor parte de ellas una segunda lengua, el inglés. Su situación económica les permite acceder a internet y tiempo de ocio para encontrar estos referentes y comunidades.

Durante la pandemia pudimos encontrar en redes sociales referentes disruptivos de género que son tomados como un nuevo referente de *performance*. Estos referentes en su mayoría son celebrados por las mismas razones que otras personas —que no tienen los mismos privilegios de raza, clase y orientación sexual— son castigadas, torturadas, mutiladas y asesinadas. Mientras la pandemia de covid-19 permitió a una minoría privilegiada explorar y experimentar con su identidad y expresión de género, hubo tasas altas de feminicidios: 1409, en Latinoamérica durante abril de 2020; 337, de ellos en México. Tan solo en 2020, en México hubo un aumento de 60 % en los registros de violencia doméstica durante 2020, 43 mujeres transexuales asesinadas y el asesinato de aproximadamente 182 personas de la comunidad LGBTI.

Gracias a la interseccionalidad, que actúa como un lente para observar las distintas formas de desigualdad que operan juntas y que además se exacerban entre sí, se identificaron y resaltaron algunas intersecciones que exponen a las personas a situaciones de vulnerabilidades y desigualdades, como son su identidad de género, su orientación sexual, su expresión de género, su raza y su clase. Además, se detectaron otras dificultades que afectan sus condiciones de vida, tal es el caso de la violencia doméstica, la pobreza, el trabajo sexual y el desempleo.

En el estudio hubo casos de mujeres que eran vulneradas y discriminadas por su identidad de género, por su expresión de género y por su orientación sexual, a esto se suma que su posición económica no les permitía vivir alejadas de su familia, la cual perpetuaba esta violencia. Aquí actúan juntas las intersecciones de clase, género y sexualidad, para hacer que esas mujeres sean víctimas de tres desigualdades que las vulneran como seres humanos.

Otro caso es el de las personas racializadas, sujetas a estándares distintos que las personas blancas, pues se les discrimina por su raza, su clase, su orientación sexual, y en algunos casos por su género. No pueden subvertir su identidad, ya que a ello se suman otras situaciones de dominación y violencia, como las prisiones, las restricciones de inmigración y las intervenciones militares o policiacas, donde debido a su raza, género, clase y sexualidad son violentadas en forma desproporcionada por ser comunidades racializadas, femeninas, transexuales y homosexuales. Las consecuencias y los castigos son más severos para estas comunidades, por lo que sus experiencias han sido ignoradas, y por tanto poco visibilizadas.

Los antecedentes teóricos, junto con el estudio realizado, hacen evidente que el género discreto humaniza al individuo en la cultura contemporánea, ya que este importa solo cuando presenta un género que corresponda con la materialización de su sexo. Si no logra esta materialización discreta del sexo/género es castigado; tomemos por ejemplo la discriminación a personas transexuales y no binarias en el ámbito laboral, donde mujeres transexuales se ven obligadas a ser trabajadoras sexuales debido a la discriminación y la vulnerabilidad económica, y personas no binarias deben presentar el género que se les asignó al nacer para evitar ser

discriminadas. Cuando una persona transgrede este binarismo es castigada de la manera más atroz, se les niega la existencia a través de leyes, como en Estados Unidos, que prohíben las discusiones sobre género en las aulas, no permiten que personas en transición obtengan atención médica —terapia de hormonas u operaciones de reafirmación de género—, y donde se prohíbe la participación de personas transexuales en deportes de su categoría de género.

Sin lugar a dudas, este estudio permite vislumbrar el inicio de la subversión de la identidad, lo cual nos hace ver que no hay razón para creer que solo dos géneros discretos han de permanecer, pues la presunción de un sistema binario de género internaliza la creencia de una relación mimética del género con el sexo, en la cual el género es un reflejo del sexo asignado. El género pierde su validez al enfrentarnos a disidencias sexuales y genéricas donde el sexo asignado no corresponde al binario masculino/femenino de la materialización del sexo, o con personas cuyo género no corresponde con su sexo asignado.

No obstante, lo aquí realizado ha hecho evidentes las intersecciones entre distintas categorías demográficas, económicas, sociales, de orientación sexual y de raza que generan vulnerabilidad y desigualdades en las vivencias del género. Estas intersecciones rompen con la noción del esencialismo de género, donde tomando como referencia a las mujeres, el ser mujer no se vive de la misma forma y no tiene las mismas consecuencias para todas las singularidades que se autoperciben como mujeres. Pues durante la pandemia de covid-19 en México, durante 2020, un sector de mujeres tuvo la oportunidad de permanecer en casa rodeadas de personas que las apoyan en sus decisiones de romper los roles de género, mientras que otro sector permaneció en casa siendo víctima de violencia doméstica; otro más, las mujeres obreras, no tuvieron la oportunidad de permanecer en casa durante la cuarentena obligatoria; otras 43 fueron víctimas de transfeminicidio y 337 más fueron víctimas de feminicidio:

Solo mediante la crítica y la deconstrucción de ciertas prácticas, discursos y representaciones sociales que discriminan, oprimen o vulneran a las personas en función del género nos acercaremos al objetivo ético-político primordial del feminismo: reformular, simbólica y prácticamente, una nueva definición de qué es ser persona —un ser humano y un sujeto—, sea en cuerpo de mujer o de hombre (Lamas, 1994: 29).

La pandemia y el consecuente confinamiento han abierto una puerta para reflexionar en torno al género: ¿por qué 11 mujeres al día son asesinadas por su género? ¿Por qué se discrimina, vulnera y asesina a las mujeres transexuales? ¿Qué significa vivir como mujer, hombre, ambos o ninguno? ¿Cómo la raza, la clase, entre otras intersecciones, limitan la vivencia de género? ¿Por qué se celebra a algunos y se asesina a otros? ¿Por qué algunos pueden subvertir el género mientras otros son violentados por lo mismo?

REFERENCIAS

- Aguilar, T. (2008). *El sistema sexo-género en los movimientos feministas*. Recuperado el 15 de octubre de 2021, de <https://doi.org/10.4000/amnis.537>.
- Beauvoir, S. de (1981). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Butler, J. (1988). "Performative acts and gender constitution: An essay in phenomenology and feminist theory". *Theatre Journal*, vol. 4, núm. 40, pp. 519-531.
- Butler, J. (2007). *Gender Trouble*, 2.ª ed. Nueva York: Routledge.
- Butler, J. (2011). *Bodies that matter*. Nueva York: Routledge.
- Davis, A. Y. (1983). *Women, Race & Class*. Nueva York: Random House.
- Equis justicia (2022). *Las dos pandemias: Violencia contra las mujeres en México en el contexto de covid-19*. Recuperado el 16 de octubre de 2021, de <https://equis.org.mx/wp-content/uploads/2020/08/informe-dospandemiasmexico.pdf>.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. México: Siglo xxi.
- Hooks, B. (2015). *Ain't I a Woman: black women and feminism*. Nueva York: Routledge.

- King, A. (2004). "The Prisoner of Gender: Foucault and the Disciplining of the Female Body". *Journal of International Women's Studies*, vol. 2, núm. 5, pp. 29-39.
- Lamas, M. (1994). "Cuerpo: diferencia sexual y género". *Debate Feminista*, vol. 10, pp. 3-31.
- Lamas, M. (1999). "Género, diferencias de sexo y diferencia sexual". *Debate Feminista*, vol. 20, pp. 84-106.
- Letra S, Sida, Cultura y Vida Cotidiana A. C. (2021). *La otra pandemia: Muertes violentas lgbt+ en México, 2020*. México: Letra S, Sida, Cultura y Vida Cotidiana A. C.
- Millet, K. (1971). *Sexual Politics*. Londres: Granada Publishing Ltd.
- Rubin, G. (1986). "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo". *Nueva Antropología*, vol. viii, núm. 30, pp. 95-145.
- Wittig, M. (1992). *The straight mind and other essays*. Boston: Beacon Press.

NOTAS

- 1 Por *performance* debe entenderse la repetición de actos estilizados, similar al espectáculo de un actor de teatro. Por *performatividad* se comprende una repetición, que es a su vez una *re-actuación* de significados, acciones y roles que ya han sido establecidos socialmente.
- 2 "La suma total de las nociones de los padres, los compañeros, y las nociones culturales de lo que es apropiado para cada género, en el sentido del temperamento, personalidad, intereses, estatus, valor, gestos y expresiones" (traducción propia en todos los casos).
- 3 "Muchas mujeres negras que anteriormente han aceptado los modelos blancos de feminidad, ahora los rechazan por las mismas razones por las que deberíamos rechazar también las formas de vida de la clase media blanca".
- 4 "El que su raza y su condición económica fueran distintas de las de las mujeres blancas no anula su ser-mujer. Y como una mujer negra, su petición para gozar de los mismos derechos no era menos legítima que la de las mujeres blancas de clase media".
- 5 "La noción del sexo ha hecho posible agrupar, en una unidad artificial, elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones y placeres, y ha permitido el uso de esta unidad ficticia como un principio causal, un significado omnipresente: el sexo funciona entonces como un significador único y como un significado universal".
- 6 Similar a la dimensión ontológica del en-sí propuesta por Jean-Paul Sartre.
- 7 "La genderización (feminización o masculinización) es la relación diferenciadora a través de la cual los sujetos hablados llegan a ser".
- 8 "La marca del género aparece para cualificar los cuerpos como cuerpos humanos". Esto quiere decir que los somete a un proceso de humanización, donde se convierten en los *cuerpos que importan*.
- 9 "Si el género es algo en lo que uno se convierte —pero que nunca puede ser— entonces el género es una especie de actividad, y ese género no debe ser concebido como un sustantivo, algo sustancial o una marca cultural, sino como una acción incesante que se repite constantemente".
- 10 "Las palabras, actos, gestos y deseos producen el efecto de un núcleo interno o substancia, pero se produce dicho efecto en la superficie del cuerpo, a través de las ausencias significativas que sugiere, pero nunca revela, el principio organizador de la identidad como causa. Estos actos, gestos, actuaciones, generalmente contruidos, son performativos en el sentido de que la esencia o identidad que buscan expresar son fabricaciones manufacturadas y sostenidas a través de signos corpóreos y otros medios discursivos".
- 11 Por *gendered self* debe entenderse el sujeto que encarna un género y que, por tanto, tiene ya una expresión e identidad de género establecidas.
- 12 Los feminicidios son los asesinatos de mujeres por el hecho de ser mujeres. La antropóloga Marcela Lagarde, quien acuña dicho término, lo define como el genocidio contra las mujeres que sucede cuando una serie de condiciones generan prácticas sociales que permiten atentados violentos contra la integridad, salud, libertad y vida de niñas y mujeres.
- 13 Respuesta de la entrevista realizada.
- 14 Respuesta de la entrevista realizada.

15 Respuesta de la entrevista realizada.



Contribuciones desde Coatepec
ISSN: en trámite
rcontribucionesc@uaemex.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

Coronavirus y la infección viral del narcisismo: la crisis sanitaria desde la teoría crítica del valor y el psicoanálisis

Tamez-Sánchez, Orlando

Coronavirus y la infección viral del narcisismo: la crisis sanitaria desde la teoría crítica del valor y el psicoanálisis

Contribuciones desde Coatepec, vol. 19, Esp., 2022

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28173238005>

Coronavirus y la infección viral del narcisismo: la crisis sanitaria desde la teoría crítica del valor y el psicoanálisis

Coronavirus and the viral infection of narcissism: The health crisis from the critical theory of value and psychoanalysis

Orlando Tamez-Sánchez *

Universidad Autónoma del Estado de México, México,
México

nageveggie@gmail.com

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28173238005>

Recepción: 12/01/2022

Aprobación: 15/07/2022

RESUMEN:

El presente artículo pretende aportar elementos al debate sobre las causas y probables consecuencias de la pandemia. Se abordarán temas como el impacto ambiental y la emergencia del virus sars-cov-2 desde un enfoque filosófico centrado en la crítica del valor y el psicoanálisis. El propósito principal del texto es ampliar el panorama para contribuir con la reflexión en torno a cómo enfrentar la crisis sanitaria de manera crítica contra la cultura fetichista y narcisista, ejercicio que se ha tornado necesario en nuestra actualidad.

PALABRAS CLAVE: Fetichismo de la mercancía, Cultura narcisista, Estado de excepción, Crisis ambiental.

ABSTRACT:

This paper aims to contribute to the debate on the causes and probable consequences of the pandemic. The environmental impact and the sars-cov-2 virus emergency are addressed from a philosophical approach centered on the critique of value and psychoanalysis. The purpose of the text is to broaden the panorama to contribute to the reflection on how to critically face the health crisis against the fetishistic and narcissistic culture. An exercise that has become necessary nowadays.

KEYWORDS: *Commodity Fetishism, Narcissistic Culture, State of Emergency, Environmental Crisis.*

INTRODUCCIÓN

Sucedió lo que ya se había dicho. Llegó el coronavirus y se extendió por toda la especie humana. Las amenazas estaban ahí; primero fue la gripe aviar (H5N1), luego el síndrome respiratorio de Oriente Medio (MERS-COV) y enseguida la influenza porcina (H1N1). Anticipar la enfermedad nos permitió elaborar un protocolo de acción para contener los contagios. Creímos que todo estaría bajo control. Hasta el día de hoy podría decirse que sin el protocolo, bien o mal aplicado, pudo ser peor, las consecuencias pudieron ser más graves. Sin embargo, sucedieron más imprevistos.

El contexto es distinto, en comparación con la emergencia de los virus antecedentes. Hemos llegado a un punto histórico de avance tecnológico donde la digitalización y las redes de comunicación virtual abarcan casi toda la actividad humana; no solo en la vida laboral, sino también en la personal y social. Este hecho puede considerarse una ventaja para seguir el protocolo sanitario, ya que el cierre de los espacios públicos hubiese sido letal para la economía y para la administración estatal. En tiempos de la vieja burocracia, muchos trámites quedarían pendientes y el mercado colapsaría; sin embargo, con la digitalización de los trámites oficiales, el comercio electrónico y las videoconferencias, el confinamiento fue posible. Pero el mundo virtual

NOTAS DE AUTOR

- * Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de México, titulado con la tesis *Hebert Marcuse: Hacia una teoría estética de la emancipación*. Actualmente es maestrante en Filosofía Contemporánea con el proyecto de investigación *Fantasia ideológica, fetichismo de la mercancía y fetichismo de la democracia. La influencia lacaniana en el pensamiento político de Slavoj Žižek*. Su principal línea de investigación es la filosofía política contemporánea.

también reproduce la acelerada forma de producción capitalista sostenida por la cultura del consumo. Si la emergencia sanitaria tiene relación con el deterioro ambiental, entonces el consumismo representa una fuente desatendida y es menester una confrontación crítica.

Durante la pandemia hicimos lo mismo que en tiempos anteriores: consumir mercancías a gran escala, actuar por temor, tirar basura, trabajar, entre otros aspectos. La emergencia de un virus altamente contagioso no es la única amenaza en nuestra época; existen innumerables advertencias sobre las consecuencias del calentamiento global, la devastación ambiental y la sobreexplotación de los recursos naturales. La pregunta es: ¿hay alguna relación entre nuestro consumo desmesurado, la crisis ambiental y la pandemia? Trazar una línea causal entre estos tres elementos resultaría una tarea ambiciosa, pero nos conduciría hacia la raíz del problema; es decir, las probables causas de la crisis sanitaria.

El fenómeno es bastante complejo, pues aún no sabemos con precisión qué fue la pandemia; conocemos que la provocó un virus contagioso, pero el lenguaje es ambiguo y tiende a sesgar la información, sobre todo en estos tiempos donde la comunicación parece no tener límites. Lo cierto es que la pandemia no fue un fenómeno aislado o limitado a la salud, hay muchos otros factores a considerar, no necesariamente como causas, pero sí como aquellos que influyeron en su conformación. En el presente ensayo se intentará elaborar un esquema argumentativo que relacione el impacto ambiental, el sujeto consumista y la pandemia como estrategia biopolítica. La idea no es encontrar las causas de la pandemia, sino ampliar su comprensión. Si aumentamos el enfoque hasta los límites del fenómeno, es decir, si observamos desde la periferia, encontramos nuevas perspectivas.

EL SUJETO NARCISISTA EN LAS CRISIS SANITARIA Y AMBIENTAL

Una cuestión de la que ya se ha escrito e investigado, aunque no se enlistó en la agenda política para mitigar la crisis sanitaria, es el impacto ambiental como probable causa de la pandemia. Aún se desconoce el origen del virus sars-cov-2, pero se especuló que surgió en el mercado de Wuhan, donde un murciélago pudo ser el portador del patógeno. Según el PNUMA (Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente) (Delia Grace, 2020: 4):

Los principales factores antropogénicos que propician la aparición de zoonosis, desde intensificación agrícola hasta el aumento de la demanda de proteínas animales, pasando por la conversión de las tierras y el cambio climático. Estos factores desencadenantes están destruyendo los hábitats naturales y haciendo que la humanidad explote más especies, lo que causa un contacto más cercano de las personas con los vectores de enfermedades.

Confiamos ciegamente en la vacuna contra el covid-19, como sucedió con la viruela, el sarampión y la polio. Pero no hay que pasar por alto que la amenaza sigue latente. Aunque la aparición de nuevos virus es inevitable, el deterioro ambiental agrava la situación; pues este tipo de virus, comúnmente llamados gripes, han resistido a las vacunas y siguen mutando. Quizá sea momento de buscar una solución que no atienda solamente a las consecuencias del contagio, sino a la causa de su persistente amenaza.

La crisis ambiental no es algo nuevo, el problema se estudia desde hace décadas. A pesar de ello, los esfuerzos por revertir el deterioro ecológico no son eficientes. De nuevo confiamos en la ciencia y la técnica, en las energías limpias y el mercado ambientalista.¹ Pese a eso, no hemos dado un paso significativo en la reducción del deterioro ambiental. La razón yace en nuestra acelerada producción y consumo. Durante mucho tiempo hemos dejado de lado este hecho, tal vez somos conscientes de él, pero en la práctica, en nuestra vida cotidiana, actuamos como si no ocurriera. ¿A qué se debe tanta incongruencia?

Hablar de una *forma de conciencia* nos conduce a indagar sobre la *forma de sujeto*, propia de esta contradicción. Existe un sujeto o subjetivación que reproduce una conciencia paradójica donde permanece la distancia entre lo que sabemos y lo que hacemos. Con ello, se propone al *sujeto narcisista* y su conciencia *fetichista* como el sujeto propio de nuestra sociedad de consumo y como el principal obstáculo para revertir el

deterioro ambiental. Más adelante, se explicará por qué las medidas para combatir el contagio, lejos de ofrecer una solución, se limitan a reproducir la misma forma de sujeto.

Mientras el impacto ambiental siga creciendo, la amenaza de la pandemia seguirá latente; si no atendemos este problema, difícilmente podremos contener la emergencia de nuevos virus. A continuación, a partir del análisis de algunos ejemplos, se expone la presencia de este tipo de sujeto, es decir, la conciencia paradójica en la que las acciones se alejan de sus intenciones.² Posteriormente, se plantean las características generales del sujeto narcisista y el fetichismo de la mercancía.

En mayo del 2021, la empresa deportiva Adidas lanzó la campaña Run for the Oceans (corre por los océanos), dirigida a los aficionados del atletismo; es un reto que consiste en intercambiar kilómetros recorridos por residuos plásticos obtenidos de la limpieza de los océanos. La distancia recorrida por los atletas se mide en una aplicación de *smartphone* con tecnología GPS. ¿Es posible limpiar los océanos con el solo acto de salir a correr todos los días?, ¿no sería mejor impulsar un reto, aún más ambicioso, de *reducir el consumo* de plásticos? Eso sería un sacrilegio para nuestro mercado, pues no existe una herejía más escandalosa para el capitalismo que la idea de *reducir el consumo*.

Al investigar si Adidas había aminorado su propio consumo de plásticos, se constató que desde 2016 la empresa fabrica sus productos con 50 % de poliéster reciclado, es decir, aún produce residuos plásticos, aunque en menor cantidad. Si el objetivo principal de la campaña es aumentar las ventas al posicionar la marca dentro del nuevo mercado de empresas socialmente responsables, entonces no importa que el producto se fabrique con menor material contaminante, pues el aumento de ventas inducirá un incremento de residuos plásticos.

La tendencia a encubrir con panaceas altruistas la devastadora realidad de nuestro exacerbado consumo es lo que Žižek (2009) llama *capitalismo cultural*. La crítica del filósofo esloveno a la ética caritativa del capitalismo es contundente. La idea de que el impacto ambiental, la miseria de la desigualdad social y la explotación pueden resolverse mediante el consumo de bienes es perversa; despolitiza al individuo al eximirlo de su responsabilidad social mediante la compra de una mercancía con un valor agregado: el valor ético de la responsabilidad social. ¿No es una forma absurda e irracional de asumir nuestro compromiso social, donde incluso nuestros valores se ejercen bajo la lógica del mercado? Basta con observar la enorme diferencia entre correr y limpiar un océano, o comprar un café y mantener un niño huérfano de un país tercermundista. Reducir la contaminación de los océanos bajo la misma lógica del mercado es una de las tantas soluciones falsas del *capitalismo cultural*.

Otro ejemplo es el supuesto remplazo de los hidrocarburos y del carbón por *energías limpias*. Científicos ambientalistas, como Richard Heinberg, autor de *The End of Growth* (2011) y Ozzie Zehner, autor de *Green Illusions* (2012), entre otros, denuncian el engaño que hay detrás de las energías limpias. Por ejemplo, para construir turbinas eólicas, autos eléctricos, celdas solares, plantas de biomasa, así como producir etanol y extraer gas natural, se necesitan prácticas industriales dañinas al medio ambiente, como el fracking, la explotación minera, la excesiva combustión de carbón, la deforestación y extracción de tierras raras.

En su documental *Planet of the Humans* (2019), Jeff Gibbs expone el gran negocio detrás de las energías verdes, donde magnates como Bill McKibben invierten una fortuna para promoverlas. No obstante, el cineasta reveló, con base en un documento expedido por la United States Securities and Exchange Commission (Comisión de Bolsa y Valores de Estados Unidos), que el magnate tiene un porcentaje muy bajo de inversión en energías limpias, mientras que la mayor parte de sus acciones se encuentran invertidas en minería, plantas de gas natural, refinerías y bancos. Con ello se advierte que los responsables de la solución son también parte del problema.

Otra desventaja de las energías verdes es su corta duración, puesto que su fabricación y mantenimiento son costosos y requieren el constante remplazo de refacciones, lo que implica una continua explotación de los recursos. Actualmente hay plantas de celdas solares abandonadas o con un rendimiento muy bajo por falta de mantenimiento. Jeff Gibbs formula una pregunta que vale la pena considerar: “¿Podrán estas nuevas

tecnologías provenientes de la civilización industrial salvarnos de la civilización industrial?”. El problema es grave, pues significa una crisis de la ciencia técnica. El hombre ha sido capaz de explorar la Luna y Marte, descifrar misterios del macro y microcosmos, de transformar la materia y dominar la energía nuclear, pero con todo, no ha podido aminorar el impacto ambiental y sus terribles consecuencias.

Quizá la respuesta no es proponer soluciones prácticas a corto plazo. Tal vez, por el contrario, sea momento de detenerse a repensar los fundamentos que sostienen nuestra condición humana de apetito voraz de consumo. Ahí donde la ciencia y la tecnología fracasan, la filosofía ofrece una posible respuesta. Por ello, se ahondará en algunos autores críticos del sujeto para comprender su naturaleza. Sobre todo aquellos como Karl Marx, para quien existe una estrecha relación entre sujeto y economía, entre realidad social objetiva y subjetivación. Así, para Marx, como para otros filósofos marxistas que se analizarán a continuación, la crítica del valor deriva en una crítica del sujeto.

FETICHISMO DE LA MERCANCÍA Y NARCISISMO CULTURAL

El retorno a Marx se ha vuelto un lugar común, pero es necesario elaborar una nueva lectura, de acuerdo con las condiciones históricas en las que vivimos. Una de las principales nociones es el *fetichismo de la mercancía*. Hoy en día, las sociedades capitalistas enfrentan nuevas crisis globales: la amenaza de la catástrofe ecológica y la emergencia de virus contagiosos han despertado un renovado interés por el marxismo, sobre todo las reflexiones motivadas por el primer capítulo de *El Capital*, referente a la teoría del valor y “el carácter fetichista de la mercancía y su secreto”. Aunque el tema ha sido abordado por diferentes autores en tiempos y lugares distintos, bajo diversas perspectivas, hay un grupo de investigadores que se distinguen por centrarse en él en su programa de investigación.

La crítica del valor comenzó su desarrollo desde 1984 en la revista alemana *Krisis*, y más tarde Robert Kurz y Roswitha Scholz, sus principales colaboradores, fundaron la revista *Exit!* (Jappe, 2016). Las publicaciones sobre la crítica del valor son la fuente de inspiración de uno de los más prolijos estudiosos del tema: Anselm Jappe, también miembro del grupo *Krisis*. Asimismo, hay más estudiosos interesados en el *fetichismo de la mercancía*, que representa una herramienta conceptual para la crítica del valor y del discurso ideológico, por ejemplo, Slavoj Žižek, uno de los filósofos más controversiales de la actualidad, le dedica varios capítulos en sus primeros textos. Anselm Jappe y Slavoj Žižek comparten una misma preocupación: la crisis ecológica que amenaza los propios límites del capitalismo y de la existencia humana. Para ambos, la clave está en el fetichismo de la mercancía; no obstante, cada uno tiene su perspectiva y llega a conclusiones distintas.

Anselm Jappe escribió numerosos artículos para varias revistas en Roma, Milán, Barcelona y Caen. Especialista en el pensamiento de Guy Debord, este autor combina la teoría del valor, la teoría crítica y el psicoanálisis, para desarrollar lo que llama *teoría crítica del valor*. Según afirma Jappe (2016), las crisis cíclicas del capitalismo han sido crisis de valor, como sucedió con la caída de la bolsa estadounidense en los años treinta, la burbuja inmobiliaria y bursátil de Japón y la caída del valor del peso en México. No hemos experimentado aún una crisis general y final del capitalismo como lo esperaba Marx (Domínguez, 2000), en su lugar han ocurrido crisis locales y temporales, donde se ha constatado una y otra vez la capacidad de recuperación de este sistema. Jappe (2016) no descarta la posibilidad de la llegada de esa crisis final.³ La crisis que plantea tiene su raíz en la teoría del valor, en la ley tendencial de la tasa de ganancias⁴ y en la crisis ecológica:

Para producir una misma cantidad de valor, es necesaria una producción continuamente ampliada de valores de uso, y en consecuencia un consumo incrementado de recursos naturales [...]. Todo el mundo concreto se va consumiendo entonces poco a poco con el fin de conservar la forma valor. En el sistema del valor, la productividad incrementada de trabajo es una desgracia, porque ella es la razón profunda de la crisis ecológica (Jappe, 2016: 121).

La caída de la tasa de ganancias, debida a la competencia y el aumento del capital constante, se ha sostenido mediante el incremento en la producción de bienes y el aumento en su consumo; para lograr una ganancia se tiene que vender un volumen cada vez mayor de un producto. La ley propuesta inicialmente por Marx se formula de acuerdo con la producción, nos dice cómo revertir la caída de la tasa de ganancias (mediante la producción de un volumen mayor de valores de uso), pero es insuficiente para explicar el mecanismo de incremento del consumo. Es aquí donde la teoría del discurso, la crítica cultural y el psicoanálisis intervienen.

Para aumentar el consumo es necesario que el capitalismo dirija todas sus fuerzas persuasivas hacia un tipo de sujeto dócil, maleable e insaciable. Un sujeto que sea reproducible en el discurso, en el que identifique la voz de sus propios deseos. Para entender mejor esta premisa se requiere elaborar una lectura de la definición de fetichismo de la mercancía. Según Marx (2014: 41), el carácter fetichista de la mercancía surge como un problema relativo a la determinación del valor del trabajo: “La determinación de la magnitud del valor del tiempo de trabajo es, por tanto, un secreto oculto bajo los movimientos aparentes de los valores relativos de la mercancía”. Sin embargo, conduce el curso argumentativo hacia el proceso de subjetivación del valor objetivo, en otras palabras, hacia la determinación del sujeto en el modo de producción capitalista. Para Marx (2014), el mundo de los objetos pierde sus propiedades naturales en el momento en que se le aplica un trabajo. La pérdida de estas propiedades no se refiere únicamente a la transformación de la materia prima en artefactos, herramientas o mercancías, se trata de un cambio simbólico:

Pero en el caso de la visión realmente se proyecta luz desde una cosa, el objeto exterior, sobre otra cosa que es el ojo. Se trata de una relación física entre cosas físicas. En cambio, la forma mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo, en la cual aquella se presenta, no tiene absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos, ni con las relaciones resultantes entre las cosas. No hay aquí nada más que una determinada relación social entre los hombres mismos, que adquiere para ellos la forma fantasmagórica de la relación entre cosas (Marx, 2014: 36).

¿Por qué la necesidad de contrastar una relación *natural* de las cosas con la forma de mercancía? Resulta curioso cómo Marx la ejemplifica con la visión —y no con los usos— que el sujeto les da. Esto se debe a que Marx ya intuía que en el mundo del trabajo los objetos pierden su propiedad natural. En estos términos, para no perder su *naturalidad*, se les puede ver, oler, tocar y sentir, pero en el momento en que se usan para convertirlas en mercancías dejan de ser naturales.

De acuerdo a Marx, en la transformación de la materia se desprende algo opuesto a ella, es decir, la forma. En el momento en que algo se fabrica, adquiere una figura cuyo resultado depende del uso al que se les destina, adquiere así el estatus de objeto. Se crean herramientas, vestimentas, objetos de culto religioso, insignias, productos decorativos, artículos deportivos, entre muchas otras posibilidades. El trabajo para tornar una cosa en objeto útil es individual y está sometido a la satisfacción de una necesidad.

La forma no es independiente del uso; no obstante, cuando ese objeto se destina al *intercambio*, el trabajo es diferente: no deja de ser individual, pero funciona también como social. Hasta aquí, Marx elabora una teoría sobre las formas de los objetos y del trabajo, pero aún no hay sospecha de algo oculto tras la manera en que el trabajo adquiere valor en el capitalismo, pues la transformación de la naturaleza en objetos fabricados es una característica general de la actividad productiva.

El fetichismo aparece con el surgimiento del dinero como equivalente general y bajo las condiciones de la producción capitalista. El problema radica en la determinación del valor de un objeto para intercambiarlo. En este aspecto, Marx no procede igual que la economía clásica, donde el valor de una mercancía se determina por el costo de su producción; este autor concibe el valor como una entidad fuera del objeto, algo que se le adhiere, pero no es su propiedad. En este sentido, al tratar el valor en sus aspectos formal y cualitativo, se encamina a describir su valor de uso y valor de cambio.

Cuando el objeto adquiere su condición de objeto de intercambio, y el trabajo su aspecto social, se valoran bajo una lógica de equivalencias y diferencias. La cuestión de si diez metros de tela equivalen a dos kilos de tabaco nos sumerge en una relación dialéctica donde dos productos diferentes son equivalentes, solo basta decidir cuándo y en qué cantidad lo son. El problema se resolvió con el dinero, esto es, un equivalente general

cuyo valor de uso es su valor de cambio; en otros términos, una unidad abstracta o una pura imagen sin contenido. El dinero adquiere su valor únicamente en el intercambio, su uso es por completo social.

Aunque los objetos se vuelven mercancía por efecto del intercambio y la injerencia monetaria, aún no alcanzan su figura *perversa*, es decir, la forma *fetichista de la mercancía*. Para ello, antes deben suceder dos hechos: la división social del trabajo, que lo vuelve abstracto, y su apropiación por parte del capitalista. En efecto, Marx establece una estructura elemental en la lógica del intercambio, donde las relaciones sociales de trabajo aparecen como “relaciones de cosas entre personas y como relaciones sociales entre las cosas” (Marx, 2014: 37).

El trabajo sufrió un cambio cuando dejó de generar mercancías para los productores, cuando la transición del mercantilismo al capitalismo y la emergencia del trabajo asalariado —donde el trabajador ya no vende el fruto de su esfuerzo, sino su propia fuerza de trabajo— determinaron la producción. Se transformó en *trabajo abstracto*; su conexión con el *valor abstracto* radica en que se valora como si fuese una mercancía más, entrará en la lógica de las equivalencias y diferencias bajo la mediación del dinero. El fetichismo de la mercancía adquiere su forma acabada con el dinero. Pero, como ya se mencionó, para sostener su valor abstracto tiene que surgir un tipo de sujeto, el cual se determinará en una cultura del consumo y el despilfarro.

Si el tiempo relativo para producir la cantidad indispensable de mercancías destinadas a satisfacer las necesidades del trabajador disminuye, entonces este, a juicio de Marx, tendría que trabajar menos y tendría más tiempo libre. Sin embargo, la fijación de una jornada laboral obliga al obrero a trabajar más tiempo de lo requerido, a lo que el economista alemán llama un *plustrabajo* (Jappe, 2016). En consecuencia, la ganancia o el valor excedente, es decir, el *plusvalor*, pasa a los dueños de los medios de producción. No hay una ganancia de valor sin un aumento de esfuerzo. La cantidad de ganancia supone también la renuncia del trabajador a ella. Aquí se ve resonar la teoría hegeliana del amo y el esclavo. Para que el capitalista pueda quedarse con el excedente, el trabajador debe reconocerle como su propietario, renunciar así al producto del excedente de su trabajo y debe hacerlo voluntariamente; su trabajo y las relaciones sociales que entabla deben parecerle como algo distinto de lo que son.

El valor abstracto del dinero vacía al valor de todo contenido concreto. El engaño fetichista consiste en que este valor abstracto, universal y vacío se percibe como si fuese una propiedad inmanente de los objetos. En otras palabras, la ilusión reside en un mecanismo de *inversión* donde lo particular adquiere el valor de lo universal, lo concreto se vuelve abstracto, “el valor de uso se convierte en forma fenoménica de su opuesto, valor abstracto [...], el trabajo concreto se convierte en una forma fenoménica de su opuesto, trabajo humano abstracto” (Marx; citado en Jappe, 2016: 42-43). En la renuncia del trabajador al *plusvalor* sucede una inversión, ya que le parece propiedad del capitalista.

La característica principal del fetichismo de la mercancía es ocultar la lógica de las relaciones sociales de producción capitalista mediante la creencia invertida de que el valor abstracto, universalmente equivalente, es una propiedad natural de los objetos. En el sentido social, la renuncia del sujeto también se oculta en la creencia en la propiedad privada del *plusvalor*. La primera premisa va más allá del sentido social, significa también la presencia de la forma fetichista en la relación del sujeto con el mundo de los objetos, cuando interviene en la manera en que ese sujeto percibe su realidad. Lo importante aquí no es solo quedarse con una definición de fetichismo que se derive de la teoría crítica del valor, sino centrar la atención en el tipo de subjetividad que se desprende de ella, interesa su análisis en relación con la cultura fetichista/narcisista.

Marx describe a un sujeto que actúa sin saber lo que hace, es decir, al *sujeto autómatas*. El tipo de relación entre el sujeto y el objeto es fetichista cuando implica a su vez una relación de *saber*, o mejor dicho, de *no-saber*. ¿Acaso no ubica al inconsciente en eso que “se produce a sus espaldas”? Aunque en el filósofo alemán se vislumbra una crítica al sujeto, esta se desarrolla mejor en la filosofía contemporánea del posestructuralismo. No es extraño encontrar en estas críticas referencias a Marx. Así, por ejemplo, Lacan se sirve de él para emprender su postura desde el psicoanálisis. Lo que sucede en el inconsciente permanece oculto a la conciencia, esta es la premisa de la que parte el psicoanálisis para desarrollar su método —el cual

consiste en la interpretación de *síntomas*, es decir, de señales o *signos* de anomalía—. Lacan descubre el vínculo entre el fetichismo de la mercancía y el síntoma, en su seminario titulado *De un Otro al otro*. Según el filósofo francés, Marx descubrió el síntoma en la noción de plusvalía:

Un sujeto es lo que puede ser representado por un significante para otro significante. ¿Esto no reproduce el hecho de que en lo que Marx descifra, a saber, la realidad económica, el tema del valor de cambio está representado al lado del valor de uso? En esta falla se produce y cae lo que se llama plusvalía. [...] Lo mismo sucede con el síntoma. ¿En qué consiste este sino en la mayor o menor facilidad de recorrido del sujeto en torno de eso que nosotros llamamos el plus-de-gozar, pero que él mismo es incapaz de nombrar? (Lacan, 2008: 20-21).

Sin embargo, para Lacan la analogía entre síntoma y plusvalía es una manera de presentar al sujeto como resultado estructural del lenguaje en el inconsciente. Su principal interés es vincular al discurso con el goce, no indagar sobre la presencia histórica de la conciencia fetichista. En otras palabras, el sujeto al que se refiere no tiene un aspecto específico. No es así con Jappe y Žižek, para quienes la forma fetiche del valor corresponde tan solo a la figura histórica de nuestra sociedad capitalista.⁵ Žižek conserva la perspectiva del sujeto como resultado estructural y como elemento estructurante sin prescindir de su carácter temporal, mientras Jappe interpreta al sujeto como resultante de la sociedad fetichista y la cultura narcisista.

En *El sublime objeto de la ideología*, Žižek menciona por primera vez el vínculo entre fetichismo de la mercancía y saber. Según el filósofo esloveno: “Antes de que el pensamiento pudiera llegar a la idea de una determinación puramente *cuantitativa*, un *sine qua non* de la ciencia moderna de la naturaleza, la pura cantidad funcionaba ya en el dinero” (Žižek, 1992: 42); en otras palabras, “[...]‘la *abstracción real*’ es el *inconsciente del sujeto trascendental*, el soporte del conocimiento científico objetivo-universal” (Žižek, 1992: 43). Esta tesis resonará más tarde en sus obras *Menos que nada*. *El espinoso sujeto*.

Sin embargo, Žižek no concuerda con la definición marxista de fetichismo de la mercancía. Afirma que en las sociedades precapitalistas las relaciones interpersonales se fetichizan como vínculos de dominio y servidumbre; esto no sucedía en la mercancía, pues no existía aún una producción para el mercado. Por otro lado, en las sociedades capitalistas hay contratos entre sujetos libres y autónomos y no existe una relación transparente entre amo y esclavo; no obstante, como lo afirma Žižek (1992), se paga con otra forma de fetichización, en vista de que las relaciones sociales de producción ahora se muestran como relaciones sociales entre cosas.

Para este filósofo, también el fetichismo de la mercancía describe un mecanismo que trasciende la esfera de la economía política, se trata más bien de un síntoma social. En la sociedad capitalista, el mercado se justifica ideológicamente por la supuesta existencia del intercambio equivalente y equitativo, pero en realidad hay un intercambio de mercancías cuya cualidad principal es la explotación. Sin embargo, Žižek no ahonda en el tipo de subjetividad que resulta del fetichismo, se limita a analizar la materialidad del dinero, no como propiedad física, sino como objeto abstracto y vacío, como *objeto sublime* u objeto causa del deseo (objeto . lacaniano). No obstante, aunque no menciona al sujeto narcisista, lo sugiere como *solipsista práctico*: “Todo lo que ve cada quien en su socio es a otro sujeto que sigue su interés y que a él solo le interesa en la medida en que posea algo —una mercancía— que pueda satisfacer alguna de sus necesidades” (Žižek, 1992: 52).

Para Freud, el narcisismo designa tanto una patología como una teoría de la economía libidinal, donde la libido puede fluir hacia el exterior o hacia el yo; una concentración excesiva de libido en el yo provoca lo que este autor denomina *neurosis narcisista*. También designa una teoría de la génesis del yo; en un principio la libido se concentra y dirige hacia el yo (narcisismo primario), para después buscar su satisfacción en el objeto externo. Cuando la libido comienza a fluir hacia el exterior, la satisfacción libidinal se obtiene directamente del objeto o por el cumplimiento del ideal del yo impuesto desde afuera. Algunos fenómenos patológicos, como la megalomanía, la paranoia o la melancolía, son considerados regresiones narcisistas.

Los estudios sobre el trastorno de personalidad narcisista proliferan en las investigaciones clínicas, pero a mediados del siglo XX, con los estudios sociológicos de la escuela de Frankfurt, el psicoanálisis sirvió de herramienta para describir la personalidad típica del líder totalitario (Jay, 1974). Marcuse (1993) presentó

una versión antropológica del sujeto acrítico, dócil y obediente como reflejo de una cultura conformista. Otros autores contemporáneos, como Erich Fromm (2006), y Gilles Lipovetsky (2000), han escrito críticas a la cultura de la personalidad narcisista. No obstante, autores como Anselm Jappe nutren sus propias reflexiones en el enfoque de Christopher Lasch; pues él analiza, con aguda precisión y coherencia, los mecanismos típicos de la personalidad narcisista, a partir de estudios clínicos, comparados con los distintos ámbitos de la vida cotidiana en sociedad, como el espectáculo, el deporte, la política, la educación, la sexualidad, lo público y lo privado.

En *La sociedad autófaga*, Anselm Jappe expone los diversos giros de la teoría psicoanalítica sobre el narcisismo; retoma la lectura de Christopher Lasch, pues en ella se describe el narcisismo como tendencia social y los patrones donde se manifiesta dicho trastorno en la cultura. A pesar de los cambios de significado, Jappe (2019: 108) parte de la siguiente definición del narcisista:

En su inconsciente no reconoce la existencia de objetos fuera de sí mismo; los vive como parte de su yo. Tales objetos son para él proyecciones de su mundo interior, prolongaciones de su propio ser; al igual que para el niño pequeño que aún no puede soportar el estado de dependencia total.

No es que el mundo le sea indiferente al narcisista, pero le importa solo en la medida en que puede satisfacer las demandas de su ideal del yo, mide todos los objetos con la misma regla. El sujeto es incapaz de enriquecerse con la experiencia del contacto con los objetos, los vive como una prolongación de sí mismo. Jappe le reconoce a Lasch haber expandido el sentido y significado de narcisismo, al extenderse de la esfera individual hacia las diversas esferas de la vida humana en sociedad. Empero, critica que se haya limitado a enunciar síntomas en la cultura sin encontrar un fundamento sólido que sirva de vínculo entre sociedad y narcisismo. Este estudioso propone el *paradigma fetichista-narcisista*. Plantea un paralelismo o isomorfismo entre el sujeto narcisista y la teoría del valor. Mientras el sujeto narcisista experimenta el mundo como una proyección de su yo, bloquea la experiencia directa de los objetos; en este sentido, el valor abstracto también implica una *aniquilación del mundo*:

La lógica del valor consiste en una gigantesca reductio ad unum, en una eliminación de todas las particularidades que forman el verdadero tejido de la existencia humana y natural. La lógica del valor produce una indiferencia estructural con respecto a los contenidos de la producción y el mundo en general. El valor producido por el trabajo abstracto pasa de un objeto a otro. De dinero se convierte en mercancía y luego de nuevo en dinero, y así sucesivamente; de capital se convierte en salario y después de nuevo en capital. Una “esencia”, una “sustancia” invisible pasa de un objeto a otro sin identificarse jamás con ninguno de ellos. [...] lo concreto pierde su papel central en la vida y se ve reducido a no ser más que una etapa, un soporte en el automovimiento de una abstracción (Jappe, 2019: 161).

Tanto el narcisista como el valor abstracto nunca llegan a la satisfacción plena. En el capitalismo no hay valor sin plusvalor. El aumento de valor está ligado al aumento de capital, no hay modo de establecer un equilibrio, la demanda debe crecer. El capitalismo funciona por un estado permanente de insatisfacción y para ello necesita un sujeto en las mismas condiciones. Según Jappe (2016), el sujeto está atrapado en una dialéctica de omnipotencia e impotencia, donde la tecnología le suministra una sensación de poderío al realizar cualquier esfuerzo o tarea con tan solo accionar un botón; no obstante, la insuficiencia de satisfacer el ideal del yo (ideal del éxito) le impide llegar a un estado de satisfacción plena. Nunca hay un equilibrio, la *esencia* del capitalismo es su propia crisis y la superación permanente de ella, como la crisis del sujeto narcisista. Jappe afirma que una manifestación típica de la frustración del sujeto narcisista es lo que denomina el *amok*. Este término, procedente de la cultura malaya, designa un tipo de *acceso a la locura asesina* insaciable:

hacia referencia a un individuo que, por lo general tras sufrir una afrenta, se echaba a la calle y, en un estado de trance, apuñalaba al azar a las personas con las que se encontraba, hasta el momento en que era reducido y eventualmente asesinado [...]. Un enorme resentimiento, la sensación de haber sufrido una injusticia y no conseguir aquello que uno se merece constituyen el telón de fondo psíquico del *amok* (Jappe, 2019: 248-251).

Un ejemplo son los autores de balaceras en escuelas (*school shooters*): estudiantes motivados por la frustración y el odio participan en actos de agresiones armadas, como fue el caso de Columbine, fenómeno que se ha vuelto frecuente incluso en países europeos como Alemania. Jappe atribuye la causa de este comportamiento al exceso de frustración acumulada por la insuficiencia del ideal del yo. Quienes cometen esas balaceras no solo sufren el acoso de bravucones escolares, también están sujetos al constante acoso del superyó narcisista. Jappe nos presenta el *amok* como un fenómeno aislado; un individuo que se decide a dar el salto final, un tipo de asesino psicópata presa de sus propias frustraciones. Empero, como fenómeno social, todos estamos sometidos a las mismas exigencias; el cúmulo de personas frustradas genera una cultura de odio y resentimiento.

El odio y la cultura del resentimiento a los que se refiere Jappe no se dirigen en contra del otro: se trata, por el contrario, de un resentimiento hacia sí mismo, nutrido de la frustración por no ser capaz de satisfacer el ideal del yo bajo los estándares de una sociedad fetichista. Una forma de encausar el resentimiento social hacia un acto político es el populismo. El triunfo de los movimientos populistas se debe a ello, el problema radica en que al obtener el poder estatal, no dejan atrás el resentimiento y gobiernan como si este fuese un principio ético (Müller, 2017). Así, el poder autodestructivo se mantiene latente.

Esta es la misma crítica que dirige Jappe contra Žižek cuando el filósofo esloveno propone movilizar el resentimiento hacia la lucha anticapitalista. Hay quienes lo ven con un doble filo, ya que puede servir para una transición hacia una sociedad más democrática, o se pervertiría y conduciría hacia un autoritarismo irracional (Mudd y Kaltwasser, 2017). Según Jappe (2019: 275), “el resentimiento es la quintaesencia del narcisismo”, esto no quiere decir que la compulsión destructiva sea tan solo un acto repentino de explosión de ira. La sociedad narcisista, indiferente al impacto ambiental, mantiene una prolongada y sutil destrucción de los recursos naturales.

El resentimiento causado por la insuficiencia del ideal del yo es consecuencia tanto de la impotencia para satisfacerlo como de la “aniquilación de las particularidades concretas, en favor de la abstracción cuantificada que hace que todos los ‘objetos’ (en el sentido amplio), no constituyen más que uno y sean perfectamente intercambiables” (Jappe, 2019: 275). En otras palabras, la frustración no solo proviene de la imposibilidad de alcanzar los estándares del ideal del yo, sino de la imposibilidad de tener una experiencia auténtica con los objetos.

NARCISISMO EN TIEMPOS DE PANDEMIA

¿Por qué es una cuestión relevante el narcisismo y el fetichismo en la crisis del coronavirus? El capitalismo se fortalece al transitar de periodos de crisis a periodos de estabilización; sin embargo, respecto de la crisis ambiental, la experiencia indica que quizá sea una crisis final, aún con todos los esfuerzos que se han hecho, pues hasta la fecha el deterioro continúa y las consecuencias se agravan. Seguimos esperanzados en encontrar una solución en la ciencia y la tecnología, pero las alternativas no son eficientes. La cuestión no se reduce a los efectos negativos de la industrialización, ni a nuestra dependencia energética del carbón y sus derivados, sino al consumo desmedido de bienes, cuya la producción, a su vez, fuerza a un consumo acelerado y desproporcionado de los recursos naturales. El problema es la necesidad imperiosa de consumir, algo que la ciencia y la técnica no pueden resolver, ya que se trata de la constitución de una sociedad fetichista y narcisista.

La misma confianza ingenua en la ciencia predomina ahora que sufrimos la crisis del coronavirus. Hay que ser precavidos, pues es posible que también en esta ocasión se nos presenten soluciones falsas. Como se ha dicho, existe una correlación entre la emergencia de virus altamente infecciosos y la depredación de los recursos naturales. Las medidas de seguridad que los gobiernos tomaron bajo el pretexto de proteger la vida son antropocéntricas, y mientras se hace todo lo posible por protegernos del coronavirus seguimos destruyendo la vida que habita el planeta. La indiferencia hacia al mundo exterior es un rasgo de la personalidad narcisista.

Las redes sociales no solo aíslan al sujeto del mundo exterior, sino que potencializan todo aquello que ya Lasch (1999) describía como rasgos de la cultura narcisista: la propaganda de las mercancías, la verdad y credibilidad, la política como espectáculo, el radicalismo como teatro callejero, idolatría del héroe e idealización narcisista, el distanciamiento irónico como vía de escape de la rutina, la degradación del deporte, entre otros aspectos. A pesar de la pandemia, la cultura fetichista narcisista no cambió en ningún sentido; por el contrario, podríamos asegurar que el aislamiento ayudó a su proliferación. Alejados de los espacios públicos, las interacciones entre personas se concentraron en los medios virtuales de comunicación.

El aislamiento o distancia social como *dispositivo disciplinario* que norma nuestras relaciones sociales, el distanciamiento acompañado por una disciplina de higiene, una hipersanitización del espacio público y una fuerte presencia de la cultura narcisista en las redes sociales fueron las condiciones para que el interés por el desastre medioambiental siguiera siendo ignorado. Agamben (2020) afirma que no solo la emergencia de estos dispositivos, sino su carácter obligatorio, convierten a esta política en un *estado de excepción*, es decir, una organización social que tiene como paradigma de gobierno la suspensión de garantías constitucionales. El aislamiento ha obligado al sujeto a distanciarse del espacio público, obligación que pronto se convirtió en una exigencia del superyó.

El paradigma del estado de excepción estuvo presente desde hace tiempo. Para Agamben (2020), su normalización opera gracias a la separación de la experiencia vital, “corpórea y espiritual [en una] entidad biológica por un lado (la nuda vida) y una vida afectiva y cultural por el otro” (Agamben, 2020: 50). Durante la pandemia se pensó en salvar vidas, pero se interpretó la vida como entidad biológica, al tiempo se descuidó la experiencia vital afectiva y cultural.

Las razones de seguridad esgrimidas por las autoridades gubernamentales también se sostienen en una *creencia religiosa* en los datos científicos. Hasta ahora, no hay una solución completamente eficaz al problema. Las autoridades sanitarias declararon que las vacunas se aprobaron de emergencia, sin cumplir aún la fase final de prueba que determina su efectividad. Como ha dicho Jappe, la confianza excesiva en la ciencia y la tecnología confiere un sentimiento de omnipotencia. Así, el sujeto narcisista se divide entre la impotencia y la omnipotencia, pues incluso con la confianza en la ciencia, la frustración generalizada no cesó. Ello se debe a la proyección de los estándares ideales de la sociedad fetichista, al ideal de éxito pecuniario, a la propaganda mercantilista que se expande gracias a plataformas digitales, como TikTok, Facebook e Instagram, por citar algunas.

Si sumamos la pérdida de empleo, la incertidumbre del contagio, el aislamiento y otros factores emergentes de la pandemia, obtenemos un clima propicio para un aumento de la frustración generalizada. Agamben afirma que, a pesar de la imprecisión de los datos publicados en informes diarios, los gobiernos y el público en general los consideran verdades incuestionables que justifican el actual estado de excepción. Mientras, aceptamos la suspensión de las libertades que garantizan nuestra experiencia vital con el entorno, confiamos en seguir el protocolo que diseñaron los especialistas. Ese sentimiento de omnipotencia alimentado por la frustración es propio de una personalidad narcisista. El sujeto se debate entre la insatisfacción y la fe científica: la primera le procura motivaciones o anhelos, la segunda le impone imperativos y reglas a seguir.

Las medidas de seguridad, es decir, el conjunto de reglas del protocolo sanitario, algunas impuestas y otras voluntariamente adquiridas, fueron desproporcionales a las exigencias de la cultura narcisista. En tanto, el yo se alimentaba de la propaganda narcisista, la excesiva confianza en la ciencia le exigió un conjunto de prohibiciones y deberes que dificultó aún más la satisfacción de los propios ideales.

Jean-Luc Nancy (2020) y Žižek (2020) le reprochan a Agamben pasar por alto que la amenaza realmente existe. Según Žižek, la postura de Agamben es una lectura *izquierdista* (ideológica) centrada en el control social. Para el filósofo esloveno, la pandemia es un mensaje de la naturaleza: “lo que me hiciste a mí ahora te lo estoy haciendo a ti” (Žižek, 2020: 28). Mientras Agamben piensa en las consecuencias éticas y políticas de la pandemia, para Žižek una respuesta prematura es precipitada e irrelevante. Lo importante es saber que la

pandemia representa la señal de que es necesario cambiar el rumbo de nuestra sociedad, una señal que podría reivindicar el comunismo.

A pesar de todas las medidas de seguridad implementadas con rigor, el contagio no disminuyó, incluso con las vacunas el virus mutó y contagió a millones de personas. Byung-Chul Han (2020), quien defendía el control social del *big data* (macrodatos) como medida efectiva para contener la enfermedad, arremetía contra la perspectiva de Žižek (2020), la cual sugería que el virus representaba un golpe mortal al capitalismo. Para el filósofo coreano, “China podrá vender ahora su Estado policial digital como un modelo de éxito contra la pandemia” (Han, 2020: 110).

El problema radica en que contener el virus no significó erradicarlo. Aun con la pronta emergencia de las vacunas, el virus circuló y mutó, con lo que los gobiernos plantearon la necesidad de una tercera o hasta cuarta dosis. Lo que realmente preocupó a los gobiernos y a las autoridades sanitarias fue la gran capacidad de contagio y el hecho de que no existe un sistema de salud pública suficiente para no saturar los hospitales. Por ejemplo, el 13 de enero del 2022, una noticia reveló que en la ciudad de Xian, China, tuvieron que cerrar dos hospitales debido a que la estricta aplicación de restricciones provocó la muerte de pacientes no infectados. Debido a eso, el planteamiento de Žižek no es inoportuno, pues las deficiencias del sistema de salud son un claro ejemplo de la incapacidad del capitalismo para resolver los retos de nuestra actual civilización. Ante tal incapacidad, los gobiernos optaron por el confinamiento antes que sumar esfuerzos para crear un sistema de salud universal suficiente. Para Judith Butler (2020), el virus renovó el sueño igualitario de una sociedad donde todos tuvieran acceso a la salud pública.

No solo Žižek afirmó que la pandemia fue un fuerte golpe contra el capitalismo, también el filósofo y sociólogo alemán Hartmut Rosa aseguró que “nos enfrentamos a una tremenda sacudida y *desestabilización* estructural del sistema social globalmente dominante” (2020: 22). Según este autor, el actual sistema capitalista se caracteriza por un *modo de estabilización dinámica*; esto quiere decir que la estabilidad del capitalismo depende de un constante crecimiento acelerado, no solo en la producción de bienes y servicios, sino en todas las instituciones base de la sociedad. Esta depende del “crecimiento (económico), la aceleración (técnica y cultural) y la activación política” (Rosa, 2020: 21).

Con la pandemia en curso, las medidas de seguridad provocaron una *desaceleración forzada*, en contraste con la recesión económica, la cual es consecuencia de la oferta y la demanda. La desaceleración forzada es intermitente: cuando el índice de contagios aumenta, las medidas de restricción también y, a medida que el índice de contagios baja, el flujo de circulación, la recuperación económica y la aceleración productiva incrementan considerablemente.

Ante la crisis ambiental, teóricos y activistas sueñan con el día en que los gobiernos tomen medidas contundentes para ralentizar la dinámica social. El virus forzó a los gobiernos a tomar decisiones que antes no habrían considerado. Un ejemplo de ello fue cuando en Estados Unidos, el país más radical del neoliberalismo, el entonces presidente Donald Trump ordenó a General Motors concentrar su producción en fabricar respiradores mecánicos en lugar de automóviles (Rosa, 2020).

Solíamos presenciar con impotencia rescates financieros, que han sido una constante en todo el mundo, incluyendo México, en una de las prácticas más usuales del neoliberalismo. Los gobiernos asumían deudas millonarias con dinero del erario, mientras trabajadores y pequeños comercios perdían sus bienes a causa de sus adeudos bancarios. Sin embargo, esto cambió con la pandemia. En Alemania se destinaron 156 mil millones de euros; en España, 20 % del PIB; y en Francia, otros 45 mil millones de euros (Svampa, 2020), para rescatar a pequeños negocios. Generalmente se concebía al Estado como un actor en favor de los intereses de los grandes productores, pero las actuales intervenciones estatales representaron un hiato en la historia de las economías neoliberales.

Quizá Hartmut Rosa (2020: 24) tenga razón cuando afirma que “la política se ha impuesto sin escrúpulos contra la lógica del mercado financiero y los intereses de rubros enteros de la economía”. El Estado interviene cerrando comercios, restaurantes, bancos, centros comerciales y fronteras, ya no para beneficio del mercado,

sino para salvaguardar la salud de la población, incluso a sabiendas de la pérdida de empleos y una inminente recesión económica. Con todo y el impacto financiero, se priorizó la vida humana sobre la economía global.

No solo el Estado tomó decisiones drásticas; hubo muestras de solidaridad incluso en las instituciones financieras. En México, por ejemplo, a principios del confinamiento los bancos iniciaron un programa de aplazamiento de pagos crediticios. Tanto Žižek como Hartmut Rosa ven una oportunidad en la crisis del coronavirus, vislumbran el nacimiento de un nuevo paradigma social que todavía no se construye y que solo puede emerger del ensayo y el error.

Es cierto que gracias a la pandemia presenciamos actos de solidaridad en todo el mundo, como también actos de gobierno que priorizan la vida humana sobre los intereses del capital, pero no debemos dejarnos engañar tan fácilmente. Los gobiernos hablan de una *nueva normalidad* como si después de la pandemia algo esencial en la sociedad hubiera cambiado; sin embargo, es la misma, solo que ahora encontró en el virus su justificación vital.

Las condiciones laborales de explotación siguen siendo las mismas; el deterioro ambiental sigue en curso; la cultura narcisista está más presente que nunca; la fetichización cada vez mayor de los distintos ámbitos de la sociedad no cambia. Los protocolos no se diseñaron para arrancar el problema de raíz, sino para enfrentar las consecuencias del contagio. Conforme el virus cedió, las medidas de seguridad se levantaron y las personas volvieron a su acostumbrado ritmo de trabajo y de consumo, con la salvedad de que ahora hay una aceptación generalizada de que los gobiernos están autorizados para suspender derechos ante cualquier probable amenaza.

CONCLUSIONES

La crítica de la cultura narcisista y el fetichismo de la mercancía se volvió un lugar común en el pensamiento sociológico de mediados del siglo XX. No obstante, las observaciones se limitan al contexto y necesitan revalorizarse de acuerdo con nuestro acontecer. La pandemia, la crisis ambiental y la cultura narcisista parecieran fenómenos sin relación alguna. Pero en un mundo globalizado, donde la estabilidad de las economías locales depende del mercado global, la cultura del consumo se expande fácilmente y el impacto ambiental es un problema generalizado, pensar que estos fenómenos son aislados sería una afirmación de corta perspectiva.

El capitalismo depredativo de los recursos naturales no podría funcionar sin una cultura de consumo. El problema no es que el sujeto ignore el origen de las mercancías que consume, lo sabe bien, pero su respuesta es cínica. Esta actitud de indiferencia se suma al cuadro de un trastorno de personalidad narcisista, junto con la sensación de omnipotencia, el culto al éxito individual, el odio irracional hacia el otro, la manipulación de información y la tergiversación de la verdad, cualidades que son fácilmente detectables en las redes sociales. Un estudio más detallado sobre la propagación de la personalidad narcisista en las redes sociales sería un buen tema de investigación. Por ahora, basta decir que en nuestra actualidad es difícil negar que existen vínculos entre estos fenómenos.

En el caso de la pandemia, no debemos desestimar los aportes de los críticos sociales y de los filósofos. Si deseamos arrancar el problema de raíz, debemos atender otras causas que no son necesariamente médicas; es decir, necesitamos ampliar el panorama, darnos cuenta de que la crisis sanitaria fue inevitable, que es uno de los tantos riesgos de la sociedad capitalista y es probable que vuelva a suceder. Las medidas de seguridad sanitaria ejercidas por los gobiernos son una salida fácil, se justifican ideológicamente bajo el pretexto de *salvar vidas*, aunque la vida en este caso signifique una reducción biológica. ¿Cómo salvar la vida de la sociedad misma? Si expandimos el significado de la vida hacia todos los organismos que habitan el planeta, no solo desde un enfoque biológico, sino en su forma de existir, de comunicarse, de colaborar entre otras especies, de aparearse, seríamos conscientes de la permanencia de la amenaza mortal.

La destrucción sigue su curso. Pues hay un virus aún más peligroso que infecta a la humanidad: el virus de la cultura fetichista narcisista. Es bien sabido que los virus se reproducen al hospedarse en células y replicar su información genética en ellas, causando daños en el organismo. Tomando esto como analogía, la cultura narcisista se deposita en el sujeto, quien reproduce su discurso causando graves anomalías en nuestro comportamiento, una de ellas es el consumo compulsivo.

Los gobiernos nunca estuvieron tan interesados en implementar medidas coercitivas a favor de la salud. Tan solo en 2019, según datos de la OMS (2021), 1.5 millones de personas murieron por complicaciones de la diabetes; sin embargo, ningún gobierno prohibió el consumo de alimentos de alta concentración de glucosa como medida de prevención. Transitamos de un consumo de energéticos basados en hidrocarburos a otros que consumen aceleradamente otras fuentes de recursos naturales. Optamos por salidas fáciles antes que enfrentar el problema. Herbert Marcuse propuso una forma de liberación que incluya la dimensión biológica sin separar la vida de su experiencia espiritual:

La diferencia cualitativa entre las sociedades existentes y una sociedad libre afecta todas las necesidades y satisfacciones más allá del nivel animal, esto es, todas aquellas que son esencialmente *humanas*, el hombre como animal racional. Todas estas necesidades y satisfacciones se hallan contaminadas con la exigencia de lucro y explotación. Todo el ámbito de las actuaciones competitivas y la diversión estandarizada, todos los símbolos de estatus, del prestigio, del poder, de la virilidad y el encanto a través de la publicidad, de la belleza comercializada; todo este ámbito destruye en quienes lo habitan la disposición misma, los órganos, de la alternativa: libertad sin explotación (Marcuse, 1969: 24-25).

Lo que llama libertad sin explotación no es más que un *ethos* que recupere la sensibilidad hacia el hombre como organismo vivo:

la ruptura con el conservador continuum autopulsor de las necesidades, debe preceder a la revolución que ha de desembocar en una sociedad libre, pero la ruptura solo puede concebirse en una revolución: una revolución que habría de ser guiada por la vital necesidad de liberarse del confort administrado y de la destructiva productividad de la sociedad de explotación, liberarse de la suave heteronomía; una revolución que, en virtud de este fundamento “biológico”, tuviera la oportunidad de convertir el progreso técnico cuantitativo en formas de vida cualitativamente diferentes (Marcuse, 1969: 26).

Si la pandemia fue un mensaje, como lo afirmó Žižek, un síntoma de anomalía en nuestra sociedad, entonces los gobiernos y las instituciones sanitarias no lo interpretaron debidamente, tampoco nosotros. La sociedad necesita un cambio radical, establecer nuevos valores y virtudes basados en la solidaridad con el medio ambiente; enaltecer virtudes como la mesura, la prudencia y la honradez; crear nuevas formas de vivir, de divertirse, de alimentarse, de trabajar y convivir, que no estén sometidas al imperio del consumo; establecer un hábitat que no deteriore el de las demás especies. Solo así podremos enfrentar problemas como la pandemia o el deterioro ambiental de manera diferente. Investidos de una sociedad liberada del narcisismo podremos liberar también nuestras erradas soluciones del engranaje del capitalismo. Después de todo, tanto Marcuse como Žižek tienen razón, una sociedad así tendría que ser socialista. Sin embargo, no queremos caer en el socialismo autoritario que ya experimentamos; por el contrario, es necesario reinventar este sistema de acuerdo con las necesidades de la sociedad liberada del narcisismo. Solo resta decir que si no atacamos al virus de la cultura narcisista, no habrá vacuna o protocolo que nos salve de la muerte.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2020). “¿En qué punto estamos? La pandemia como política”. *Artillería inmanente* [en línea]. Recuperado el 15 de enero de 2022, de: <https://artilleriainmanente.noblogs.org/files/2020/06/2020-Giorgio-Agamben-En-qué-punto-estamos-La-epidemia-como-política-Final-4.pdf>.
- Butler, J. (2020). “El capitalismo tiene sus límites”. En Amadeo, P. (ed.), *Sopa de Wuhan* (pp. 59-66). La Plata: ASPO.
- Delia Grace, R. (2020). “Prevenir próximas pandemias. Zoonosis: cómo romper la cadena de transmisión”. PNUMA (Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente y el Instituto Internacional de Investigación en Ganadería). Recuperado el 10 de enero de 2022,

de <https://www.unep.org/es/resources/report/preventing-future-zoonotic-disease-outbreaks-protecting-environment-animals-and#:~:text=Prevenir%20la%20pr%C3%B3xima%20pandemia%3A%20Zoonosis%20y%20c%C3%B3mo%20romper%20la%20cadena%20de%20transmisi%C3%B3n,-06%20July%202020&text=Miles%20de%20documentos%20y%20directrices,los%20impactos%20de%20la%20pandemia>.

- Domínguez, M. (2000). “Distintos significados de la crisis”. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Science*, núm. 1. Recuperado el 7 de enero de 2022, de: <https://www.redalyc.org/pdf/181/18100102.pdf>
- Fromm, E. (2006). *Anatomía de la destructividad humana*. México: Siglo XXI.
- Gibbs, J. [prod.] (2019). *Planet of the Humans*. Estados Unidos: Huron Mountain Films.
- Han, B. (2020). “La emergencia viral y el mundo del mañana”. En Amadeo, P. (ed.), *Sopa de Wuhan* (pp. 97-112). La Plata: ASPO.
- Heinberg, R. (2011). *The End of the Grow*. Gabriola Island: New Society Publishers.
- Jappe, A. (2016). *Las aventuras de la mercancía*. La Rioja: Pepitas de calabaza.
- Jappe, A. (2019). *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*. La Rioja: Pepitas de calabaza.
- Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.
- Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan libro 16. De otro al otro 1968-1969*. Buenos Aires: Paidós.
- Lasch, C. (1999). *La cultura del narcisismo*. Barcelona: Andrés Bello.
- Lipovetsky, G. (2000). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- Marcuse, H. (1969). *Ensayo sobre la liberación*. México: Joaquín Mortiz.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Ciudad de México: Planeta/Agostini.
- Müller, J.W. (2017). *¿Qué es el populismo?* Ciudad de México: Grano de sal.
- Marx, K. (2014). *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*. La Rioja: Pepitas de calabaza.
- Marx, K. y F. Engels (1976). *El capital* (vol. 6). Ciudad de México: Siglo XXI.
- Mudd, C. y R. Kaltwasser (2017). *Populism. A very short introduction*. New York: Oxford University Press.
- Nancy, J. L. (2020). “Excepción viral”. En Amadeo, P. (ed.), *Sopa de Wuhan* (pp. 29-30). La Plata: ASPO.
- OMS (Organización Mundial de la Salud) (2021). *Diabetes. Datos y cifras*. OMS [en línea]. Recuperado el 10 de noviembre de 2021, de <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/diabetes>.
- Rosa, H. (2020). “La sociedad ante la desaceleración forzada. Una interpretación sociológica de la crisis del Coronavirus”. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, vol. 1, núm 11, pp. 19-32. Recuperado el 14 de enero de 2022, de <http://www.revista.diferencias.com.ar/index.php/diferencias/article/view/215>.
- Svampa, M. (2020). “Reflexiones para un mundo post-coronavirus”. En Amadeo, P. (ed.), *La Fiebre. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (pp. 17-38). La Plata: ASPO.
- Zehner, O. (2012). *Green Ilusions*. Nebraska: University of Nebraska Press.
- Žižek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2009). *First as a Tragedy then as a Farse*. New York: Verso.
- Žižek, S. (2020). *Pandemia. La covid-19 estremece al mundo*. Barcelona: Anagrama.

NOTAS

- 1 Más adelante se aportará un argumento mejor elaborado para justificar esta premisa, según la cual las energías limpias no son una solución al problema.
- 2 Se podría objetar que esta definición es demasiado genérica y corresponde a una característica general de la experiencia humana, sin embargo, lo que particulariza el narcisismo es la forma histórica en que se constituye como rasgo cultural de la sociedad capitalista.
- 3 Idea que comparte con Žižek.

- 4 “Con un grado de explotación constante de trabajo, la misma tasa de plusvalor se expresaría así en una tasa decreciente de ganancia, puesto que con su volumen material aumenta, asimismo —aunque no en la misma proporción— el volumen del valor del capital constante, y por ende, del capital global. [...] Esto solo significa que el mismo número de obreros, la misma cantidad de fuerza de trabajo tornada disponible para un capital variable de volumen de valor dado, pone en movimiento, elabora, consume productivamente, como consecuencia de los métodos de producción peculiares que se desarrollan dentro de la producción capitalista, una masa constantemente creciente de medios de trabajo, maquinaria y capital fijo de toda índole, materias primas y auxiliares, en el mismo lapso, y por consiguiente, también un capital constante de volumen de valor en permanente crecimiento. [...] A ese creciente volumen de valor de capital constante —aunque solo representa remotamente el crecimiento de la cantidad real de los valores de uso que en lo material componen el capital constante— corresponde un creciente abaratamiento del producto” (Marx, 1976: 270-271).
- 5 Como lo afirman Žižek en *El sublime objeto de la ideología* (1992) y Anselm Jappe en *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción* (2019).



Contribuciones desde Coatepec
ISSN: en trámite
rcontribucionesc@uaemex.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

El vacío de los suburbios

Ramírez-García, Guillermo

El vacío de los suburbios

Contribuciones desde Coatepec, vol. 19, Esp., 2022

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28173238006>

El vacío de los suburbios

Guillermo Ramírez-García

México

memoramirez@gmail.com

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28173238006>

Quijano H. La intuición del vacío. 2021. México. tunAstral

Recepción: 31/08/2022

EL VACÍO DE LOS SUBURBIOS

En *La intuición del vacío* de Heber Quijano, número 16 de la colección Libros de la Tribu, de tunAstral, se narran las historias trágicas de personajes jóvenes que viven en Infiernavit, lugar que hace alusión a Infonavit San Francisco, colonia ubicada en el municipio de Metepec, Estado de México. No obstante, son historias que pueden encontrarse en cualquier barrio mexicano. Heber Quijano presenta lúdicamente temas como el fútbol, el box, las peleas callejeras, las armas, las drogas, el sexo, el arrepentimiento y la muerte. También se habla de amor, esperanza, ganas de seguir viviendo, de emerger de toda la podredumbre de una sociedad suburbana que comparte “el grisáceo cielo citadino”.

La estructura híbrida del libro permite que pueda leerse como una novela o un libro de cuentos. Por una parte, si como dice Julio Cortázar, el cuento gana por *knockout*, los relatos que integran el libro lo hacen: cada final es contundente, certero y capaz de llevarnos a un estado de reflexión. Pero, por otra, si la novela gana por puntos, entonces *La intuición del vacío* puede ser una, pues cuando se termina un relato y pareciera que se da un final, este continúa en el siguiente.

Heber Quijano muestra su lucidez literaria desde el índice, pues desde los títulos de los relatos se observan referencias a la mitología griega, que sirven para dar cierre o continuidad a los relatos. El índice también evoca el método científico, puesto que el libro es una teoría: *Teoría de la orfandad*, como indica su subtítulo; así se presenta una premisa, una hipótesis, un teorema, una ecuación, una inferencia y la conjetura. Son precisamente el *vacío* y la *orfandad* los que mayor presencia tienen en los relatos. Cada uno de los personajes viven su propio vacío, ya sea familiar, mental, físico o espiritual. Por ello, los personajes buscan llenarse de otras actividades, de otras personas. Por ejemplo, en las escenas sobre fútbol narradas al inicio, los jugadores congenian entre ellos, se hacen hermanos: cierran ese vacío y destruyen su orfandad. En el barrio entonces se construyen familias: pandillas que se protegen hasta la muerte.

En este sentido, tanto los acontecimientos como los personajes juegan un papel indispensable para la comprensión del texto. En el caso de los personajes, estos además de relacionar los acontecimientos presentados, muestran una peculiaridad: son mencionados por sus nombres de pila o sus apodos; de ahí que cada uno posea su propio lenguaje, su propia jerga y su personalidad, en función de la manera en que son nombrados.

De este modo, por una parte, en el texto inaugural, “Las vértebras del Pulpo”, se narra, con diferentes voces, la violencia vivida en *Infiernavit*. Hay personajes que la ven y sienten en carne propia; unos más cuentan el miedo de vivir en ese lugar, su impaciencia por largarse de ahí: “Vámonos de esta colonia, Mauro. ¡Aquí hay pura mierda! Algún día se van a terminar matando entre todos”; mientras otros teorizan las causas de un homicidio —meollo de este cuento— al tiempo que hacen un balance de sus propias vidas: “Todavía me acuerdo de lo que te hizo en el toquín hace dos años. También tú por pendejo, andabas de bravo con un cabrón de esa fibra. Se te hace fácil, tarado”. Aquí, además, se presenta una crítica velada a la prensa roja y a

la sociedad consumidora de violencia y sangre: “Y todo lleno de sangre... Así como le gusta a la gente, que aprietes la revista y escurra sangre”.

Por otra parte, se escucha una voz imperativa, con un tono de desesperación en “Los ecos de las sirenas”. Es la madre exasperada, cuyo desenlace crudo dejará al lector helado. Mientras que en “Donde brinca la liebre”, el narrador, de forma lúdica, emplea términos fotográficos para construir escenas que pueden verse (leerse) desde diferentes ángulos; según la propia prensa, se narra a través del objetivo de una cámara.

En “Grillos en la luna”, el autor ejerce una narrativa poética que se encrudece en las líneas finales con una despiadada burla: “Dejó de ser la niña de la fantasía, y se llevó también la mía cuando, derrotada, regresaba a su casa musitando frases ininteligibles, mientras los niños en la calle le gritábamos, despiadados, invencibles”. En tanto que en “Los vestigios de Cronos” —el relato más experimental de Quijano, pues se sirve del flujo de conciencia—, el lector es testigo de la locura de un personaje, cuya razón se ve caer en espiral. En la narración, el autor, con las imágenes y el lenguaje, procura una prosa poética en la que se prescinde de puntuación.

Finalmente, la importancia de *La intuición del vacío* radica en sus historias, que, con su estructura híbrida, dan al lector la posibilidad de leer los relatos en el orden que prefiera, ya sea alternándolos o bien de principio a fin. Cualquiera que sea la lectura elegida, al final el lector se encontrará con un epílogo poético que, al terminar con puntos suspensivos, invita a la continuidad: apertura para llevar las historias de cada uno de los personajes más allá de las páginas de este libro.



Contribuciones desde Coatepec
ISSN: en trámite
rcontribucionesc@uaemex.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

Más allá de un comunismo neoconservador

Zizek, Slavoj

Más allá de un comunismo neoconservador

Contribuciones desde Coatepec, vol. 19, Esp., 2022

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28173238007>

Más allá de un comunismo neoconservador

Slavoj Zizek

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28173238007>

Recepción: 05/10/2022

Aprobación: 05/12/2022

Supuestamente una antigua maldición china (la cual no tiene que ver con China, y probablemente fue inventada por observadores occidentales) dice: “¡Que vivas en tiempos interesantes!”. Los tiempos interesantes son tiempos de problemas, confusión y sufrimiento. Y parece que en los países occidentales *democráticos*, últimamente somos testigos de un extraño fenómeno que prueba que vivimos en tiempos interesantes.

Uno de los dichos más conocidos de Mao Zedong dice: “Hay un gran desorden bajo el cielo y la situación es excelente”. Es fácil entender lo que Mao Zedong quiere decir con eso: cuando el orden social existente se está desintegrando, el caos consiguiente ofrece a las fuerzas revolucionarias una gran oportunidad para actuar de forma decisiva y para asumir el poder político. Hoy ciertamente existe un gran desorden bajo el cielo: la pandemia de covid-19, el calentamiento global, señales de una nueva guerra fría, el estallido de protestas populares y el antagonismo social son solo algunas de las crisis que nos asedian. Pero ¿este caos sigue haciendo que la situación sea excelente, o el peligro de la autodestrucción es muy alto? La diferencia entre la situación que Mao tenía en mente y nuestra propia situación puede representarse de mejor manera por una minúscula distinción terminológica. Mao habla del desorden *bajo* el cielo, en donde el *cielo*, o el gran otro en cualquiera de sus formas —la lógica inexorable de los procesos históricos, las leyes del desarrollo social— sigue existiendo y regula discretamente el caos social. Hoy debemos hablar del *cielo en sí mismo* como ser en el desorden. ¿Qué quiero decir con esto?

En *El cielo partido* (1963), la novela clásica de la RDA (República Democrática Alemana), de Christa Wolf, que trata sobre el impacto subjetivo de la Alemania dividida, Manfred (quien eligió el lado oeste) le dice a su amor, Rita, cuando se encuentran por última vez: “Pero aún si nuestra tierra está dividida, nosotros compartimos el mismo cielo”. Rita (quien decidió permanecer en el lado este) responde amargamente: “No, ellos dividieron primero el cielo”. La novela ofrece una mirada adecuada sobre cómo nuestras divisiones y peleas *terrenales* siempre han estado fincadas en un *cielo dividido*; que es una división mucho más radical y exclusiva del universo altamente *simbólico* en el cual habitamos. Hoy la situación no es que el cielo solo esté dividido en dos esferas, como era el caso durante el periodo de la guerra fría, cuando dos miradas globales se confrontaban. Las divisiones del cielo hoy aparecen cada vez más marcadas dentro de cada país en particular. En Estados Unidos, hay una guerra civil ideológica y política entre la alternativa populista de derecha y la clase dominante liberal democrática. En Europa, los negacionistas del covid se convierten en un movimiento popular... Los espacios para el entendimiento común están disminuyendo cada vez más, lo que refleja la reducción constante del espacio público físico, y esto sucede en un momento donde las múltiples crisis que se intersecan sugieren que la solidaridad global y la cooperación internacional son más necesarias que nunca. ¿Qué obstaculiza la solidaridad global y la cooperación?

Muchos izquierdistas en Occidente están obsesionados con la crítica al capitalismo neoliberal, al punto que descuidan un gran cambio, el paso del capitalismo neoliberal a un extraño poscapitalismo, el cual algunos analistas llaman *neofeudalismo corporativo*. Cuando, debido al rol crucial del *intelecto general* (conocimiento social y cooperación) en la creación de capital, las formas de la riqueza son cada vez más y

más desproporcionadas con respecto al tiempo de labor directa invertido en su producción; el resultado no es, como Marx lo esperaba, la autodisolución del capitalismo, sino la transformación gradual del beneficio generado por la explotación de la labor en renta, apropiada por la privatización del intelecto general y otros bienes. Tomemos como ejemplo el caso de Bill Gates: ¿cómo se convirtió en uno de los hombres más ricos del mundo? Su riqueza no tiene nada que ver con los costos de producción de lo que vende Microsoft (incluso se podría decir que Microsoft paga a sus trabajadores intelectuales un salario relativamente alto), por ejemplo, la riqueza de Gates no es el resultado de su éxito en producir un buen software por precios más bajos que su competencia, o en la mayor explotación de sus trabajadores intelectuales. Entonces, ¿por qué hay millones que siguen comprando Microsoft? Porque Microsoft se impuso a sí mismo casi como un estándar universal, (casi) monopolizando el campo, un tipo de encarnación directa del *intelecto general*. Las cosas son similares con Jeff Bezos y Amazon, con Apple, Facebook, etcétera —todos estos son casos parecidos— las plataformas (espacios de nuestro intercambio e interacción social) se privatizan, lo que nos pone a nosotros, sus usuarios, en una posición de siervos pagando una renta al dueño de un bien común, como si fuese nuestro señor feudal. Recientemente supimos que “el 2% de la riqueza de Elon Musk podría solucionar la hambruna mundial, dice el director de la organización de la escasez de alimento de la ONU” (McSweeney y Pourahmadi, 2021), un claro indicador del neofeudalismo de corporativos.

Con respecto a Facebook, “Mark Zuckerberg ‘tiene control unilateral sobre 3 mil millones de personas’ debido a su posición inexpugnable en la cima de Facebook, comentó la denunciante Frances Haugen al parlamento británico, mientras pedía regulación externa urgente para frenar la administración de tecnología de la compañía y reducir el daño hecho a la sociedad” (Waterson y Milmo, 2021). El gran logro de la modernidad, el espacio público, está, por lo tanto, desapareciendo. Días después de las revelaciones que Haugen hizo, Zuckerberg anunció que su compañía cambiaría su nombre *Facebook* por *Meta*, y describe su visión del *metaverso* en un discurso que es un verdadero manifiesto neofeudal.

Zuckerberg quiere que el metaverso abarque el resto de nuestra realidad, conectando fragmentos del espacio real de aquí con el espacio real de allá, mientras subsume lo que nosotros consideramos el mundo real. En el futuro virtual y aumentado que Facebook ha planeado para nosotros, no es que la simulación de Zuckerberg llegue al nivel de la realidad, sino que nuestras interacciones y comportamientos se volverán tan estandarizados y mecánicos al punto que no importará. En lugar de hacer expresiones faciales humanas, nuestros avatares hacen el icónico gesto de los pulgares arriba. En vez de compartir aire y espacio, colaboramos en un documento digital. Aprendemos a degradar nuestra experiencia de estar junto a otro ser humano a ver su proyección sobrepuesta en un cuarto como si se tratara de una figura de Pokémon en realidad aumentada (Rushkoff, 2021).

El metaverso fungirá como un espacio más allá (meta) de nuestra dolorosa y fracturada realidad, un espacio virtual en el cual podremos interactuar, a través de nuestros avatares, con elementos de realidad aumentada (realidad superpuesta con signos digitales). Será, entonces, nada menos que la metafísica actualizada: un espacio metafísico que incluya completamente a la realidad, a la cual se le permitirá entrar en fragmentos, solo en cuanto se encuentre bajo pautas digitales que manipulen nuestra percepción e intervención. El problema es que obtendremos un bien común que en realidad es propiedad privada, con un señor feudal privado que va a observar y regular nuestras interacciones.

Esta nueva fase de la economía global también implica un funcionamiento distinto de la esfera financiera. Yanis Varoufakis notó un hecho extraño que ocurrió en la primavera de 2020: el mismo día en que las estadísticas estatales en Estados Unidos y Reino Unido registraron una caída del PIB (producto interno bruto) comparable a la caída registrada durante la Gran Recesión, las bolsas de valores registraron un aumento gigantesco. En resumen, aunque la economía *real* esté estancada o incluso disminuyendo, las bolsas de valores suben; es un indicador de que el ficticio capital financiero termina atrapado en su propio círculo, desacoplado de la economía *real*. Aquí es donde las medidas financieras justificadas por la pandemia entran al juego: de cierta manera, mejoran el modelo tradicional keynesiano, es decir, su objetivo no era ayudar a la economía *real*, sino invertir cantidades gigantescas de dinero en la esfera financiera (para prevenir un colapso financiero

como el de 2008), mientras se aseguraban de que la mayoría de este dinero no fluyera dentro de la economía *real* (lo cual podría causar hiperinflación).

Pero lo que hace que la situación sea verdaderamente peligrosa, empujándonos a una nueva barbarie, es que los bienes comunes privatizados coexisten con una nueva ola de fuerte competencia de los Estados nación, la cual va a en contra de la urgente necesidad de establecer una nueva forma de relacionarnos con nuestros alrededores, un cambio político-económico radical, que Peter Sloterdijk denomina *la domesticación del animal salvaje Cultura*. Hasta ahora, cada cultura disciplinó/educó a sus miembros y con eso garantizó paz cívica entre ellos, pero la relación entre culturas y estados diferentes permaneció siempre bajo la sombra de una potencial guerra, cada época de paz no es más que un armisticio temporal. Toda la ética de un estado culmina en el mayor acto de heroísmo, la disposición de sacrificar nuestra vida por la de un Estado-nación, lo cual significa que las relaciones salvajes de la barbarie entre estados sirven como la base de una vida ética dentro de un estado.

Hoy las cosas empeoran aún más. En lugar de civilizar (las relaciones entre) las culturas, la constante privatización de bienes comunes socava la sustancia ética dentro de cada cultura, empujándonos de regreso a la barbarie. Sin embargo, en el momento en el cual aceptemos completamente el hecho de que vivimos en una nave espacial a la que llamamos Tierra, la labor que se impone de manera urgente es la solidaridad y cooperación universal entre todas las comunidades humanas. No hay una necesidad histórica más grande que esta, que nos empuja en esta dirección, la historia no está de nuestro lado, tiende a nuestro suicidio colectivo. Como Walter Benjamin escribió, nuestra tarea en la actualidad no es empujar hacia delante el tren del progreso histórico, sino jalar el freno de emergencia antes de que todos terminemos en una barbarie poscapitalista. En los últimos meses, se vuelven cada vez más notorias las alarmantes formas en que la crisis por la pandemia de covid-19 se liga con las crisis sociales, políticas, climáticas y económicas. Esta pandemia debe tratarse junto con el calentamiento global, el creciente antagonismo de clases, el patriarcado y la misoginia, y las múltiples crisis que están en marcha, las cuales resuenan con la primera y entre ellas en una interacción compleja. Esta interacción es incontrolable y está llena de peligros, y nosotros no podemos contar con ninguna garantía del cielo que haga la solución claramente imaginable. Esta situación riesgosa hace que nuestros tiempos sean eminentemente políticos: definitivamente, la situación *no* es excelente y es por ello que debemos actuar.

Solo en este contexto podemos entender lo que sucede actualmente en China. Su reciente campaña en contra de las grandes corporaciones y la apertura de una nueva bolsa de valores en Beijing, dedicada a la promoción de pequeñas firmas, podría verse como un movimiento en contra del neofeudalismo corporativo, como un intento para traer de regreso el capitalismo *normal*. Lo irónico de la situación es obvio: se necesita un fuerte régimen comunista para mantener vivo al capitalismo frente a la amenaza del poscapitalismo neofeudal corporativo. Consecuentemente, regreso con gran interés a los escritos de Wang Huning, un miembro actual del Comité Permanente del Buró Político del Partido Comunista de China y director de la Comisión Central de Orientación para la Construcción de la Civilización Espiritual. Wang está en lo correcto al enfatizar el rol clave de la cultura en el dominio de la ficción simbólica. La verdadera forma materialista para contraponer el tema de la *ficción de la realidad* (dudas subjetivistas al estilo de *¿lo que percibimos como realidad es una ficción más?*) es no distinguir estrictamente entre ficción y realidad, sino concentrarse en la *realidad de las ficciones*. Las ficciones no se encuentran fuera de la realidad, se materializan en nuestras interacciones sociales, en nuestras instituciones y costumbres; como vemos en el caos de hoy en día, si destruimos las ficciones en las que se basan nuestras interacciones sociales, nuestra realidad social comienza a desintegrarse.

Wang se autodesignó como neoconservador, ¿qué quiere decir esto? Si uno decide confiar en lo que dicen los medios, Wang es el cerebro en contra de la nueva orientación de la política china. Cuando leí que una de las medidas impuestas recientemente por el gobierno chino es la prohibición del 996, debo admitir que mi primera asociación fue de índole sexual: 69 significa, en nuestra jerga, la posición en la que el hombre realiza el cunnilingus en la mujer y la mujer, la felación en el hombre, y pensé que el 996 se refiere a una práctica sexual

aún más perversa que se está propagando en China, que además involucra dos hombres y una mujer (pues ahí hay una falta de mujeres). Posteriormente comprendí que 996 significa un ritmo de trabajo brutal impuesto por muchas empresas en China (un día de trabajo en China es de 9 am a 9 pm, 6 días a la semana). Pero en cierto sentido no estaba enteramente equivocado: la campaña actual en China tiene un objetivo doble: mayor equidad económica, inclusión de mejores condiciones de trabajo y la eliminación de la cultura occidental enfocada al sexo, el consumismo y el fanatismo.

Entonces, ¿qué significa ser un neoconservador en las condiciones actuales? A mediados de octubre de 2019, los medios chinos lanzaron una propuesta ofensiva que afirmaba que “las protestas en Europa y Sudamérica son el resultado directo de la tolerancia occidental de la agitación de Hong Kong”. En un comentario publicado en *Beijing News*, el exdiplomático Wang Zhen escribió que “el desastroso impacto de un Hong Kong caótico ha empezado a influir el mundo occidental”, ejemplo de ello lo encontramos en que los manifestantes en Chile y España seguían el ejemplo de Hong Kong. En estas mismas líneas, en *Global Times*, una editorial acusó a los manifestantes de Hong Kong de exportar la revolución al mundo. “El Occidente está pagando el precio de apoyar las manifestaciones y disturbios en Hong Kong, lo cual rápidamente ha llevado la violencia a otras partes del mundo y presagia un riesgo político que Occidente no podría sobrellevar. [...] Hay muchos problemas en Occidente y toda clase de tendencias de insatisfacción. Muchos de ellos eventualmente se manifestarán de la misma forma que las protestas en Hong Kong”. Y la desastrosa conclusión: “Cataluña es probablemente solo el principio” (Westcott, 2019).

Aunque la idea de que los manifestantes de Barcelona y Chile siguen los pasos de Hong Kong resulta difícil de creer, estos arrebatos explotaron en un descontento general que siempre estuvo ahí, asechando, esperando un contingente detonante para estallar, tan fuerte que, aunque una ley o medida particular fue derogada, las protestas persistieron. La China comunista discretamente otorga solidaridad a quienes se encuentran en el poder alrededor del mundo, en contra de la rebelión de su población, advirtiendo a Occidente no subestimar la insatisfacción de sus propios países; como sí, debajo de las tensiones ideológicas y geopolíticas, todos compartieran el mismo interés de mantener el poder... ¿Pero, funcionará este trabajo de defensa?

Jürgen Habermas, en su interpretación de la caída del comunismo de Europa del Este, demostró ser el fukuyamista supremo de izquierda, al aceptar silenciosamente que el orden liberal-democrático existente es el mejor posible, y que, mientras aspiramos a hacerlo más justo, no debemos poner en duda sus premisas básicas. Es por eso que le dio la bienvenida precisamente a lo que muchos izquierdistas vieron como la gran deficiencia de las protestas anticomunistas en Europa del Este: el hecho de que no estuvieron motivadas por una nueva visión del futuro poscomunista. Como dijo, las revoluciones del centro y este de Europa no fueron más que revoluciones que buscaban *rectificar o ponerse al tanto* (*nachholen*), su fin era permitir que esas sociedades ganaran lo que los europeos del oeste ya poseían, en otras palabras, regresar a la normalidad de Europa del Oeste.

Sin embargo, los *gilets jaunes* (chalecos amarillos) en Francia, las protestas en España, y otras manifestaciones similares de hoy en día, definitivamente no son movimientos que buscan *ponerse al tanto*. Estos encarnan un profundo descontento con el capitalismo liberal-democrático. Lo novedoso es que la derecha populista ha demostrado ser más apta que la izquierda para dirigir estas erupciones. Por eso, Alain Badiou estaba por completo justificado al decir sobre de los chalecos amarillos: “*Tout ce qui bouge n'est pas rouge*”, todo lo que mueve (lo que causa agitación) no es rojo. La derecha populista de hoy participa en una larga tradición de protestas populares que eran en su mayoría izquierdistas. China parece haber elegido el lado neoconservador, para controlar las potenciales dinámicas destructivas de la economía global moderna y la consiguiente insatisfacción popular con un Estado nación que pone énfasis en el patriotismo y los valores tradicionales. ¿Dónde está el límite en un acercamiento de ese tipo?

Wang considera que su tarea es la de imponer un nuevo orden celestial y no debemos descartar esto como una excusa para imponer el control total del partido Comunista sobre la vida social. Wang responde a un problema real. Hace 30 años escribió un libro, *America against America*, donde hace notar los antagonismos

del modo de vida estadounidense, incluyendo sus lados más oscuros: desintegración social, falta de solidaridad y valores compartidos, consumismo nihilista e individualismo... El populismo de Trump es un falso escape: es el clímax de la desintegración social, porque introduce la obscenidad al discurso público y le arrebató su dignidad, algo que no únicamente está prohibido en China, sino que es inimaginable. En definitiva, nunca veremos a un político de alto rango en China haciendo lo que hizo Trump públicamente: hablar del tamaño de su pene, imitar los sonidos de una mujer teniendo un orgasmo... El temor de Wang era que esta enfermedad se expandiera a China, lo cual está pasando ahora en el nivel popular de la cultura de masas, y las reformas en curso son un intento desesperado para detener esta tendencia. ¿Funcionará? Soy escéptico al respecto. Lo primero que veo una tensión entre el contenido y la forma en el desarrollo la campaña en curso: el contenido (el establecimiento de valores que mantienen unida a una sociedad) se fuerza a manera de movilización, la cual se experimenta como una suerte de emergencia de estado impuesta por el aparato del estado. Aunque la meta es lo contrario a una revolución cultural, hay similitudes con esta, concretamente en su campaña. El peligro que veo es que dichas tensiones pueden producir una incredulidad cínica en la población. De forma general, la actual campaña en China me parece similar a los intentos conservadores de disfrutar los beneficios del dinamismo capitalista, pero controlando sus aspectos destructivos a través de un Estado nación fuerte que impulsa los valores patrióticos.

Aquí reside la trampa. Carlo Ginzburg propuso que la noción de vergüenza (y no el amor) hacia nuestro país, puede ser el verdadero indicador de que pertenecemos a él. Un ejemplo supremo de esta vergüenza ocurrió en 2014, cuando cientos de sobrevivientes del holocausto y sus descendientes compraron un anuncio en el *New York Times* del sábado, donde condenaban a lo que ellos se referían como *la masacre de Palestinos en Gaza y la ocupación y colonización en curso de la Palestina histórica*: “Estamos preocupados por la deshumanización extrema y racista de los palestinos en la sociedad israelí, la cual ha alcanzado un estado intenso de agitación”, decían. Tal vez, hoy en día, algunos israelíes tengan el coraje para avergonzarse de lo que están haciendo en Cisjordania y en Israel, no en el sentido de sentir vergüenza por ser judío, sino lo contrario, por lo que la política israelí le está haciendo al legado máspreciado del judaísmo. “Es mi país, esté bien o mal” es uno de los lemas más repulsivos que ilustra perfectamente eso que está mal con el patriotismo incondicional. Lo mismo debe aplicar hoy para China. El espacio en el cual desarrollamos el pensamiento crítico es el uso público de la razón. En su famoso pasaje de *¿Qué es la Ilustración?*, Immanuel Kant opone el uso *público* de la razón al *privado*: el *privado* no es el espacio individual en oposición a los lazos comunales, sino el orden comunal-institucional de nuestra identificación particular; mientras el *público* es la universalidad transnacional del ejercicio de razón:

El uso público de la razón debe ser siempre libre y por sí mismo puede traer ilustración a los hombres. El uso privado de la razón, por otra parte, puede estar restringido, sin que por ello se retrase el progreso de la ilustración. Por uso público de la razón debe entenderse el que una persona instruida ejerce ante un grupo de lectores. Por uso privado entiendo el que ese mismo personaje realiza en calidad de funcionario (Kant, 1995: 5).

Por eso la fórmula kantiana de la Ilustración no es *¡No obedezcas, piensa libremente!* ni *¡No obedezcas, piensa y rebélate!*, sino *¡Piensa libremente, expresa tus pensamientos públicamente y obedece!* Lo mismo aplica para quienes dudan de la vacuna: debate, publica tus dudas, pero obedece las regulaciones una vez que la autoridad las imponga. Sin este consenso práctico, nos convertiremos lentamente en una sociedad compuesta por facciones tribales y eso sucede en muchos países de Occidente. Pero sin el espacio para el uso público de la razón, el Estado en sí corre el riesgo de convertirse en otra instancia del uso privado de la razón. El espacio para el uso público de la razón no es lo mismo que la democracia en el sentido liberal occidental; en su último año activo, Lenin vio la necesidad de un órgano que encarnara el uso público de la razón. Mientras admite la naturaleza dictatorial del régimen soviético, él propone establecer una Comisión Central de Control: un organismo independiente, educativo y controlador con una ventaja *apolítica*, que consiste en que sus mejores profesores y especialistas tecnocráticos monitoreen la CC politizada y sus órganos. Al *soñar* (expresión suya) sobre el tipo de trabajo hecho por la ccc, describe cómo este organismo debe recurrir

a algún truco semi-humorístico, un dispositivo astuto, una pieza engañosa o algo similar. Sé que en los estados serios de Europa Occidental esta idea aterrorizaría a las personas y ningún funcionario decente la consideraría. Sin embargo, espero que todavía no seamos tan burocráticos que en medio de la discusión esta idea solo haya despertado en nosotros entretenimiento. En efecto, ¿por qué no combinar placer con utilidad? ¿Por qué no recurrir a un truco divertido para exponer algo ridículo, algo que puede lastimar, algo medianamente ridículo o peligroso, etcétera? (Lenin, 1923).

Quizás China necesita algo similar a la Comisión Central de Control. Su primera tarea sería percatarse de la profunda homología estructural entre la autorevolución maoísta, la lucha constante frente a la osificación de estructuras estatales y las dinámicas inherentes del capitalismo. Pienso que Wang esta silenciosamente consciente de esto. Estoy tentado a parafrasear aquí un juego de palabras de Bertolt Brecht “¿Qué es el robo de un banco en comparación a la apertura de un nuevo banco?” ¿Cuáles son los estallidos violentos y destructivos de un Guardian Rojo atrapado en la Revolución Cultural comparado con la verdadera Revolución Cultural, la disolución permanente de todas las formas de vida necesarias para la reproducción capitalista? Hoy la tragedia del Gran Salto Adelante se repite como la comedia del rápido y capitalista Gran Salto Adelante hacia la modernización; con el viejo eslogan “fundición de hierro en cada aldea”, que renace como “un rascacielos en cada calle”.

Algunos ingenuos simpatizantes de izquierda afirman que el legado de la Revolución Cultural y el maoísmo en general actúan como una fuerza que se opone al capitalismo desenfrenado, previenen sus peores excesos, mantienen un mínimo de solidaridad social. Sin embargo, ¿qué pasaría si es exactamente lo opuesto? ¿Qué pasaría si, de manera accidental —y por ello de la forma más cruelmente irónica—, la Revolución Cultural, con su brutal supresión de las tradiciones pasadas, fuera un impacto que creó las condiciones para la explosión del capitalismo desenfrenado? ¿Qué pasaría si China tuviera que ser añadida a la lista, de Naomi Klein, de Estados en los cuales una catástrofe natural, militar o social limpiara la pizarra para una nueva explosión capitalista?

La ironía suprema de la historia es que fue Mao quien creó las condiciones ideológicas para el rápido crecimiento capitalista al desgarrar la tela de la sociedad tradicional. ¿Cuál fue su llamado a las personas, especialmente los jóvenes, en la Revolución Cultural? ¡No esperes que alguien más te diga que hacer, tú tienes el derecho de rebelarte! ¡Así que piensen y actúen por sí mismos, destruyan sus reliquias culturales, denuncien y ataquen, no solo a sus mayores, sino también al gobierno y a los mandatarios de los partidos! ¡Hagan a un lado los mecanismos represivos del estado y organicense en comunas! El llamado de Mao fue escuchado y le siguió una explosión y una pasión sin medida para deslegitimar todas las formas de autoridad, para que al final el ejército tuviera que intervenir para regresar el orden.

Con el giro neoconservador en China, finalizó un ciclo completo de política emancipatoria. En sus *Notas hacia una definición de cultura*, el gran conservador T.S. Eliot remarcó que hay momentos en donde la única elección es la herejía o la incredulidad, cuando la única forma de mantener una religión viva es la de realizar una escisión sectaria en su cadáver principal. Lenin lo hizo respecto al marxismo tradicional, Mao lo hizo a su manera, y eso es lo que se debe hacer hoy.

Cuando en 1922, después de ganar la guerra civil contra todo pronóstico, los Bolcheviques tuvieron que integrarse a la npe (la Nueva Política Económica que permitió un mayor alcance a la economía de mercado y la propiedad privada), Lenin escribió un pequeño texto “Sobre el ascenso a una alta montaña”, donde utiliza el símil de un escalador que tiene que regresar al valle en su primer intento de alcanzar la punta de una montaña, con el fin de describir lo que significa una retirada en un proceso revolucionario, es decir, cómo uno puede desistir sin traicionar su fidelidad a la causa. Después de enumerar los logros y fracasos del Estado soviético, Lenin concluye: “Los comunistas que no tienen ilusiones, que no dejan lugar al abatimiento y que preservan su fuerza y flexibilidad ‘para comenzar desde el principio’ una y otra vez al acercarse a tareas extremadamente difíciles, no están condenados (y con toda probabilidad, no perecerán)” (Lenin, 1922). Este es Lenin, en su mejor versión beckettiana, haciendo eco de una línea de *Rumbo a peor*: “Inténtalo de nuevo. Falla de nuevo. Falla mejor”. Su conclusión “para empezar desde el principio una y otra vez” nos deja claro

que no habla meramente de alentar el progreso y fortificar lo que ya se logró, sino precisamente regresar al punto de partida: uno debe “empezar desde el principio”, no desde donde tuvo éxito al ascender en el esfuerzo previo. En términos de Kierkegaard, un proceso revolucionario no es gradual, sino un movimiento repetitivo, el de repetir el principio una y otra vez... y ahí es exactamente donde nos encontramos hoy, después del *oscuro desastre* de 1989, el fin definitivo de la época que comenzó con la revolución de octubre. Por lo tanto, se debe rechazar la continuidad de lo que la izquierda ha significado durante los últimos dos siglos. Aunque momentos sublimes como el clímax jacobino de la revolución francesa y la revolución de octubre permanecerán por siempre como parte clave de nuestra memoria, esa historia terminó y todo debe repensarse, debemos empezar desde el punto cero.

Hoy en día el capitalismo es mucho más revolucionario que la izquierda tradicional obsesionada con proteger los viejos logros del estado de bienestar; solo hay que recordar lo mucho que el capitalismo cambió en nuestras sociedades enteras en las últimas décadas... Es por eso que las estrategias de la izquierda radical de hoy deberían combinar el pragmatismo con una postura de principios balanceada, que nos recuerda a la Nueva Política Económica (npe) de Lenin, de inicios de la década de 1920, cuando el poder soviético permitió hasta cierto punto la propiedad privada y la economía de mercado; la npe obviamente fue el modelo original de las reformas de Deng Xiaoping, las cuales abrieron el camino para el libre mercado capitalista (bajo el control del Partido Comunista); en lugar de media década de liberación de mercado, en China tenemos ya medio siglo de lo que eufemísticamente llaman el *socialismo con características chinas*. Entonces, ¿China ha seguido una gigantesca Nueva Política Económica por más de medio siglo? En lugar de burlarnos de estas medidas o simplemente denunciarlas como una derrota del socialismo, como un paso más cerca del capitalismo (autoritario), debemos tomar el riesgo de extender esta lógica a sus extremos. Después de la desintegración del socialismo de Europa del Este, en 1990, circulaba un chiste, en el cual el socialismo era una transición del capitalismo de regreso al capitalismo.

Pero, ¿qué pasaría si hacemos todo lo contrario y definimos el capitalismo en sí como una Nueva Política Económica socialista, un paso del feudalismo (o sociedades premodernas de dominación en general) al socialismo? Con la abolición de los vínculos premodernos de relaciones personales directas de servidumbre y dominación y con la afirmación de principios de libertad personal y derechos humanos, la modernidad capitalista ya es socialista, no nos sorprende entonces que la modernidad una y otra vez haya dado lugar a revueltas, que ya apuntaban hacia la igualdad económica, en contra de la dominación (grandes revueltas de campesinos en Alemania a principios de 1500, los Jacobinos, etcétera). El capitalismo es un paso de la premodernidad al socialismo en el sentido de la formación de un compromiso: acepta el fin de las relaciones directas de dominación, es decir, el principio de libertad personal y equidad, pero —como Marx lo dijo en su formulación clásica— traspone la dominación de las relaciones entre personas a la relación entre cosas (comodidades): como individuos, todos somos libres, pero la dominación persiste en la relación entre comodidades que intercambiamos en el mercado. Por eso, para el marxismo, la única forma de alcanzar una vida de libertad es abolir el capitalismo. Para los partidarios del capitalismo, por supuesto, esta solución es utópica: es precisamente la lección del estalinismo, si se aboliera el capitalismo, la libertad también se aboliría y la dominación personal regresaría de una forma brutal. Cuando el capitalismo está en una crisis, también puede resucitar elementos feudales para sobrevivir, ¿no es el rol de las megacorporaciones hoy en día aquello que llevó a los economistas y analistas sociales a hablar de un capitalismo neofeudal corporativo?

Entonces, esta es la verdadera alternativa de hoy: ni capitalismo o socialismo, ni democracia liberal o populismo de derecha, sino *qué tipo* de poscapitalismo, neofeudalismo corporativo o socialismo. ¿el capitalismo será un pasaje de lo más bajo a lo más alto del feudalismo o será un paso del feudalismo al socialismo?

REFERENCIAS

- Kant, I. (1995). "What is Enlightenment". En Kramnick, I. (ed.). *The Portable Enlightenment Reader* (pp. 1-6). Nueva York: Penguin Books.
- Lenin, V. (1922). "On Ascending a High Mountain; The Harm of Despondency; The Utility of Trade; Attitude towards the Mensheviks, etc.". En *Marxists Internet Archive* [en línea]. Recuperado de: <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1922/feb/x01.htm#bk01>
- Lenin, V. (1923). "Better Fewer, but Better". En *Marxists Internet Archive* [en línea]. Recuperado de: <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1923/mar/02.htm>.
- McSweeney, E. y A. Pourahmadi (2021). "2 % of Elon Musk's wealth could help solve world hunger, says director of a food scarcity organization" [en línea]. *CNN Business*. Recuperado de: <https://edition.cnn.com/2021/10/26/economy/musk-world-hunger-wfp-intl/index.html>.
- Rushkoff, D. (2021). "What Zuckerberg's metaverse means to our humanity" [en línea]. *CNN*. Recuperado de: <https://edition.cnn.com/2021/10/28/opinions/zuckerberg-facebook-meta-rushkoff/index.html>.
- Waterson, J. y D. Milmo (2021). "Facebook whistleblower Frances Haugen calls for urgent external regulation" [en línea]. *The Guardian*. Rprimecuperado de: <https://www.theguardian.com/technology/2021/oct/25/facebook-whistleblower-frances-haugen-calls-for-urgent-external-regulation>.
- Westcott, B. (2019). "West is paying the price for supporting Hong Kong riots, Chinese state media says" [en línea]. *CNN*. Recuperado de: <https://edition.cnn.com/2019/10/21/asia/china-hong-kong-chile-spain-protests-intl-hnk/index.html>.

INFORMACIÓN ADICIONAL

Traducción: **Selene Roldán-Ruiz**. Egresada de la licenciatura en Filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de México, es escritora y traductora para Filosofía en la Red y escritora y editora en la Revista Párpados. Ha realizado estancia de investigación en la Comisión Estatal de Derechos Humanos del Estado de Jalisco. Es autora de los artículos: "Análisis de la ayuda humanitaria por los cárteles de narcotráfico a la población mexicana como fenómeno violento", en *International Journal of Zizek Studies*, y "El virus del cansancio: un análisis sobre la pandemia de covid-19 y sus efectos en la salud mental", en *Revista Tlamatini. Mosaico Humanístico*; además ha impartido conferencias sobre filosofía y género, estudios culturales, filosofía y cine y violencia de género. En 2022 fue galardonada con la Presea Ignacio Manuel Altamirano.

ARTÍCULO RELACIONADO

[Artículo comentario] <https://thephilosophicalsalon.com/beyond-a-neoconservative-communism/>