

# TRAZOS

Revista de Estudiantes  
de Filosofía

Año VII Vol. I.  
Jun. 2023

**Neoliberalismo y Biopolítica:  
Acerca de la relación entre la política y la vida  
en la era de la gubernamentalidad Neoliberal**



# EQUIPO EDITORIAL

## DIRECCIÓN Y EDICIÓN

**Lic. Jesica A. Ortiz**

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

## COMITÉ EDITORIAL

**Prof. Santiago Palacio**

(Trabajador independiente, Argentina).

**Evelin Paez**

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

**Facundo Massa López**

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

**Mario Tejada**

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

**Santiago Jofré**

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

## COMITÉ DE REDACCIÓN

**Lic. Camila Montaña**

(Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina).

**Lic. y Prof. Carli Prado**

(Universidad Nacional de Rosario, Argentina).

**Lic. Guadalupe García Pichardo**

(Universidad Autónoma del Estado de México, México).

**Lic. María Gorjón**

(Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

**Janeth Reyes Capcha**

(Estudiante, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú).

**Gonzalo Andrade**

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

## EQUIPO TÉCNICO DE PRODUCCIÓN EDITORIAL

### DISEÑO, MAQUETACIÓN Y ARTE DE TAPA

**Leonardo de la Fuente Carbajal**

(Diseñador gráfico independiente, Argentina).

## EQUIPO DE DIFUSIÓN

**Nicolás Marianetti**

(Trabajador independiente, Argentina).

**Lic. Lourdes Belén Risso Patrón**

(Universidad Nacional de Santiago del Estero, Santiago del Estero, Argentina).

**Alan Flores Corrales**

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

## ASESOR DE RELACIONES PÚBLICAS

**Ervin Nanco Colula**

(Estudiante, Universidad Nacional Autónoma de México, México)

## ASESORÍA GENERAL

**Dr. Eduardo Peñafort**

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina)

**Dr. Julio Paez**

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina)

# COMITÉ ACADÉMICO

## **Dr. Adán Salinas Araya**

(Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile).

## **Dra. Adela Rolón**

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

## **Dra. Alcira Bonilla**

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires, Argentina).

## **Dra. Ana Marcela Mungaray Lagarda**

(Universidad Autónoma de Baja California, México).

## **Dra. Analía Ponce**

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

## **Dra. Beatriz Podestá**

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

## **Dra. Cecilia Macón**

(Universidad de Buenos Aires, Argentina).

## **Dra. Claudia Mársico**

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires, Argentina).

## **Dr. Claudio Alessio**

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

## **Dra. Dinora Hernández López**

(Universidad de Guadalajara, México).

## **Dr. Eduardo Mattio**

(Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

## **Dr. Felipe de Jesús Lee Vera**

(Universidad Autónoma de Baja California, México).

## **Dr. Fernando Botton**

(Universidade Federal do Paraná, Faculdade Espírita, Brasil).

## **Dra. Gabriela Simón**

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

## **Dr. Heriberto Yépez**

(Universidad Autónoma de Baja California, México).

## **Dr. Hernán Bula**

(Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

## **Dra. Idoia Quintana**

(Centro de Ética Aplicada, Universidad de Deusto, España).

## **Dra. Karla Villapudua**

(Universidad Autónoma de Baja California, México).

## **Dr. Leonardo Gonzalez Torres**

(Universidad Autónoma de Aguascalientes, Universidad del Valle de México, México).

## **Dr. Lorenzo Rustighi**

(Universidad de Buenos Aires, Argentina; Università degli Studi di Padova, Italia).

## **Dr. Lucas Diel**

(Universidad Nacional del Nordeste, Argentina).

## **Dr. Luis Garcés**

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

## **Dra. Margarita Sayak Valencia Triana**

(Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, El Colegio de la Frontera Norte, México).

## **Dra. Mónica Cragolini**

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires, Argentina).

## **Dr. Omar el Hammoud**

(Universidad Pompeu Fabra Barcelona, España).

## **Dr. Omar Murad**

(Universidad Nacional de Mar del Plata, Universidad Argentina de la Empresa, Argentina).

## **Dr. Pablo Pérez Navarro**

(Centro de Estudios Sociales, Universidad de Coimbra, Portugal).

## **Dra. Paula Fleisner**

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires, Argentina).

## **Dra. Sandra Baquedano Jer**

(Universidad de Chile, Chile).

## **Dr. Walter Mignolo**

(Universidad Duke, Estados Unidos).

# AUTORIDADES

## UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

### RECTOR

Mag. Ing. Tadeo Berenguer

### VICERRECTORA

Dra. Analía Ponce



Universidad  
Nacional  
de San Juan

## FACULTAD DE FILOSOFÍA HUMANIDADES Y ARTES



### DECANA

Mg. Myriam Arrabal

### VICEDECANO

Prof. Marcelo Javier Vásquez

### SECRETARIA DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

Mg. Patricia Blanco

## DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES

### JEFA DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES

DG. Ana Videla.



FACULTAD DE FILOSOFÍA,  
HUMANIDADES Y ARTES  
DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES

## EDITORIAL

effha

effha  
EDITORIAL

## INSTITUTO DE FILOSOFÍA

### DIRECTOR

Dr. Julio Paez

### IDEF

Instituto de filosofía

## DATOS Y CONTACTO

### DIRECCIÓN POSTAL

INSTITUTO DE FILOSOFÍA • FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES • UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN.

Mitre 317 (O). Capital, San Juan (5400) .

### TELÉFONO

(0264)- 422-2643. Interno: 142 .

### DIRECCIÓN ELECTRÓNICA • MAIL:

[revistatrazos@ffha.unsj.edu.ar](mailto:revistatrazos@ffha.unsj.edu.ar)  
[trazosrevistadefilosofia@gmail.com](mailto:trazosrevistadefilosofia@gmail.com)

### WEB

<http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/trazos/>  
<https://trazosrevistadefilosofia.wordpress.>

## ÍNDICES Y BASES DE DATOS

**TRAZOS – REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA HA SIDO EVALUADA E INDEXADA EN LAS SIGUIENTES BASES DE DATOS:**

### Redib:

[https://www.redib.org/Record/oai\\_revista6672-trazos](https://www.redib.org/Record/oai_revista6672-trazos)

### CiteFactor:

<https://www.citefactor.org/journal/index/28891/trazos-journal-of-philosophy-students#YsnKZHbMLIW>

### I2OR:

<http://www.i2or.com/9.html>

### EuroPub:

<https://europub.co.uk/journals/trazos-revista-de-estudiantes-de-filosofia-j-30411>

### LatinRev:

<https://latinrev.flacso.org.ar/revistas/trazos-revista-estudiantes-filosofiacom/>

### Latinoamericana:

<https://latinoamericanarevistas.org/trazos-revista-de-estudiantes-de-filosofia/>

### Latindex Directorio:

<https://www.latindex.org/latindex/ficha/28172>

### IMPORTANTE

Las opiniones expuestas en los artículos firmados son responsabilidad de las/os autoras/es y por lo tanto no expresan necesariamente el pensamiento de las/os editoras/es o de las autoridades del Instituto de Filosofía; Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes; ni de la Universidad Nacional de San Juan. Todos los artículos recibidos a través de convocatoria abierta han sido sometidos a un proceso de evaluación de pares a través del sistema de doble referato ciego.

### LICENCIA

Esta obra está bajo licencia internacional Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0.



# ÍNDICE

## Editorial

**NEOLIBERALISMO Y BIOPOLÍTICA:  
ACERCA DE LA RELACIÓN ENTRE LA POLÍTICA Y LA VIDA  
EN LA ERA DE LA GUBERNAMENTALIDAD NEOLIBERAL**

Jesica A. Ortiz y Agustina A. Andrada  
pág. 8-11

## Dossier

**APROXIMACIONES AL ENCUENTRO ENTRE VIDA, POLÍTICA Y CUERPO**

Luca De Vittorio  
pág. 12-22

**AUTOCONSTITUCIÓN DEL VIEJO: EXCLUSIÓN Y RECONOCIMIENTO  
DEL ADULTO MAYOR A PARTIR DEL TRABAJO DE SÍ**

Diego Ticchione Sáez  
pág. 23-35

**TRANSHUMANISMO UTÓPICO COMO EXPRESIÓN DEL REALISMO CAPITALISTA**

Nicolás Antonio Rojas Cortés  
pág. 36-50

**LA GUBERNAMENTALIDAD NEOLIBERAL, POST- NEOLIBERAL Y EL GOBIERNO  
DE LA SUSTANCIA GOZANTE**

Francesc d'Assís Sañé Díaz-Santos  
pág. 51-65

## Artículos de Investigación

**NARCOSIS HIPNÓTICA:  
CONSUMOS EN LOS ENTORNOS VIRTUALES Y SU IMPACTO EN LA ECONOMÍA  
LIBIDINAL, SEGÚN UNA PERSPECTIVA PSICOANALÍTICA**

Franco Nehuen López  
pág. 66-82

## Ponencias

**ESTÉTICA DE LA RESISTENCIA: DE MICHEL FOUCAULT A VIVIENNE WESTWOOD**

Natalía Bravo Jiménez  
pág. 83-92

## Ensayos Filosóficos

**LOS PRINCIPIOS TEOLOGICOS DEL NEOLIBERALISMO: UNA REINTEGRACIÓN  
DE LAS PRÁCTICAS SUBJETIVAS DEL CRISTIANISMO**

Valentina Cereceda Cáceres  
pág. 93-102

**LAS “TERAPIAS DE CONVERSIÓN”: UN PUNTO DE CONVERGENCIA ENTRE  
LA “MATRIZ HETEROSEXUAL” Y LA “IDEOLOGÍA DE LA CURA”**

Sofía Gonzalez  
pág. 103-110

# Editorial

## Neoliberalismo y biopolítica: acerca de la relación entre la política y la vida en la era de la gubernamentalidad neoliberal

Tal vez una posible imagen para pensar las relaciones entre la política y la vida en la actualidad sea una *sentencia*, no de muerte, sino *de vida*. A finales de los años setenta cuando Michel Foucault propuso reflexionar sobre el cruce entre la vida y el poder, introdujo una imagen similar: “el viejo derecho de *hacer morir o dejar vivir* fue reemplazado por el poder de hacer *vivir* o de *arrojar a la muerte*” (Foucault, 2002, p.130). Tal como se describe, se trata de un poder que se ejerce sobre la vida, no para obstaculizarla o destruirla, sino para preservarla, intensificarla y aumentar sus fuerzas; volverla útil. El biopoder, lejos de matar, gobierna la vida potenciando e interviniendo el curso de su despliegue y para ello se sirve de diferentes técnicas y tecnologías de normalización e individuación que inscriben la política en sitios inadvertidos.

Esta figura marcó el inicio de una serie de investigaciones sobre las mutaciones del poder en la modernidad, las cuales constituyen lo que se ha dado a conocer como el *corpus* biopolítico de la obra foucaultiana. A partir de estos análisis, la relación entre política y vida no solo se tornó evidente, sino que además se convirtió en material ineludible para las reflexiones filosófico-políticas. No obstante, en la actualidad tal relación adopta otras formas en consonancia con las nuevas modalidades de gobierno neoliberal. Si bien Foucault ya había advertido que el neoliberalismo era un tipo de racionalidad de gobierno (Foucault, 2012), el estudio de los vínculos existentes entre gubernamentalidad neoliberal y biopolítica quedó pendiente, y continúa siendo un terreno a explorar.

Gobernar a través de una *sentencia de vida* en condiciones neoliberales



complejiza el esquema. El neoliberalismo, en tanto racionalidad rectora, modula económicamente la vida política así como otras esferas y actividades que hasta el momento no eran económicas. Esto quiere decir que toda conducta se economiza porque todas las esferas de la existencia se encuadran y calculan en términos económicos, incluso aquellas en las que no se involucra el dinero. Desde las grandes corporaciones, los pequeños y medianos negocios, hasta la salud, los bienes públicos, la educación, la cultura, los museos, los clubes deportivos, pero también lxs docentes y estudiantes, lxs deportistas, lxs artistas, y hasta los vínculos afectivos y el deseo se configuran a partir del modelo de la empresa contemporánea (Brown, 2015), lo cual implica una organización basada en la competitividad, la maximización de las ganancias y en estrategias de (auto) inversión de capital de diversa índole.

Queda claro entonces que en el neoliberalismo la gobernanza se lleva a cabo “sin tocar” a los sujetos, pues, tanto el Estado como la subjetividad producida por este tipo de racionalidad, se configuran y actúan a partir de la lógica del mercado; de modo que se gobierna invocando a la libertad y a la responsabilidad individual, sin necesidad de una intervención directa por parte del Estado. Precisamente por ello, *vivir* en tiempos neoliberales se vuelve un problema, sobre todo cuando la precarización y el empobrecimiento de poblaciones enteras son *políticamente* planificados, pero sin embargo, caen bajo la exclusiva responsabilidad de individuos que, haciendo uso de su libertad, deben valerse por sí mismos para sobrevivir a tales condiciones inducidas.

Por otro lado, pensar la gubernamentalidad neoliberal como una biopolítica que declara una *sentencia de vida*, pero que a su vez gobierna a través del impulso de las libertades individuales, torna el esquema aún más problemático. De acuerdo con ello, podríamos señalar que la gubernamentalidad neoliberal poco tiene de liberal ya que, aun apelando a la libertad de los sujetos, recurre muchas veces a mecanismos autoritarios. Así lo demuestra nuestro archivo regional donde consta que en Latinoamérica, particularmente en Chile y Argentina, el neoliberalismo se instaló de la mano de dictaduras militares y terrorismo de Estado. Pero incluso en nuestros tiempos, la emergencia de políticas antidemocráticas en Occidente, las cuales se nutren de la convergencia de neoliberalismo y conservadurismo (Brown, 2020), obliga aún más a revisar y ampliar el esquema biopolítico propuesto.

Es en este contexto y ante la urgencia de pensar tales fenómenos que entendemos que el marco foucaultiano puede retornar, no sin revisarse, como instrumento de análisis para nombrar nuevos modos de relación entre la política y lo viviente. A más de 40 años de la conformación de dicho *corpus* teórico, el presente *Dossier* invita a pensar su vigencia y actualización. Así, los trabajos aquí reunidos indagan las formas en que la relación entre la política y la vida es problematizada desde el cuerpo teórico foucaultiano, pero también desde lecturas que lo desplazan, reelaboran o mixturán con otras propuestas para reflexionar sobre tal relación en el actual contexto neoliberal. Si bien los artí-

culos están atravesados por distintos interrogantes, como nota común, todos ellos trazan una cartografía a través de la cual es posible rastrear y visualizar ciertas transformaciones en los regímenes de poder que desde el siglo XX vienen reconfigurando los modos de producción de sentido bajo los cuales la vida se vuelve políticamente inteligible.

Esto supone pensar la vida atravesada por un campo de experiencias que trastocan sus límites inscribiendo nuevas líneas de lo político en su cruce con lo biológico. En la unión del cuerpo y la población, en torno a la salud y la enfermedad, alrededor de la vejez, de las razas, de los géneros, ingresa lo político fortaleciendo algunas vida(s), pero también desmantelando posibilidades para otras formas de vida, de acuerdo con los estándares reglamentados por la ciencia y el mercado. De allí la necesidad de encontrar nuevas herramientas para realizar lecturas de lo político no ancladas a los saberes dominantes, y escrituras que permitan narrar experiencias de vida poco atendidas o no escritas. Tal como sostiene Foucault en *La voluntad de saber*, si bien los mecanismos de saber-poder inciden sobre las formas de vida de la población “esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar.” (Foucault, 2002, p.173). De modo que, la vida es foco de intervenciones políticas pero, al mismo tiempo, libra una batalla por desplegar sus fuerzas creando nuevas formas de lo viviente y disputando en el terreno de lo político otras subjetividades que, aún surgidas en la era neoliberal, se desbordan y mezclan con otras racionalidades dando lugar a figuras de la subjetividad abigarradas y colectivas.

Así, en el *Dossier* podrán hallar escritos que abordan estos nudos problemáticos desde diferentes enfoques y líneas teóricas. Además de los trabajos de esta sección, invitamos a leer los *Artículos de Investigación, Ponencias y Ensayos Filosóficos* que también componen el presente número. Agradecemos las contribuciones de Luca de Vittorio, Diego Ticcioni Sáez, Nicolás Antonio Rojas Cortés, Francesc d’Assís Sañé Díaz-Santos, Franco Nehuen López, Natalia Bravo Jiménez, Valentina Cereceda Cáceres y Sofía González. Asimismo, destacamos el trabajo de evaluación de Diego Conno, Jimena Carrasco, Aldana Tomasella, Gabriel Saia, Nahir Fernández, Nahuel Grinberg, Celeste Ramirez, Lucas Diel, Laura Senis, Paloma Chousal, Denise Kreпки, Pablo Pérez Navarro, Guido Coll, Natalia Bravo Jiménez, Natalia Gil, Valentina Cereceda Cáceres y Daniel Sicrone.

Por último mencionar que esta revista resiste por el gran esfuerzo de todo su equipo de trabajo conformado por estudiantes, docentes, investigadorxs, diseñadores gráficos y colaboradorxs que defienden y apuestan por la *Universidad Pública*.

Jesica A. Ortiz y Agustina A. Andrada

## Referencias bibliográficas

**Brown, W.** (2015). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Malpaso Ediciones.

**Brown, W.** (2020). *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Tinta Limón.

**Foucault, M.** (2002). *Historia de la sexualidad. Vol. I. La voluntad del saber*. Siglo veintiuno.

**Foucault, M.** (2012). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.

### Cómo citar este artículo:

**Ortiz, Jesica A. y Andrada, Agustina A.** (2023). Neoliberalismo y biopolítica: acerca de la relación entre la política y la vida en la era de la gubernamentalidad neoliberal. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(7), 8-11



# Aproximaciones al encuentro entre vida, política y cuerpo

## Approaches to the encounter of life, body an politics

### **Luca De Vittorio**

Universidad de Chile. Santiago de Chile, Chile.  
[luca.devittorio@ug.uchile.cl](mailto:luca.devittorio@ug.uchile.cl)

**Recibido:** 30 de marzo de 2023

**Aceptado:** 20 de mayo de 2023

**TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA - AÑO VII - VOL. I. - JUNIO 2023**

PÁGINAS 12-22 - E-ISSN 2591-3050

<http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/trazos/>

<https://trazosrevistadefilosofia.wordpress.com/>

INSTITUTO DE FILOSOFÍA - FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

**Resumen:** En el presente ensayo, se reflexionará sobre las categorías de salud y enfermedad desde la perspectiva de Georges Canguilhem. Con esto, se buscará instalar un antecedente sobre las implicancias que tiene la incorporación de la dimensión de la experiencia en la tematización de las ciencias médicas y su consideración del sujeto implicado en ellas. Luego, se establecerá un contraste entre este enfoque y la forma contemporánea de entender, no sólo los sucesos clínicos, sino toda una visión del fenómeno humano bajo la matriz biologicista. Finalmente, se levantará una hipótesis que dé cuenta de la utilidad política que tal lectura comprende, y sus consecuencias en la organización del poder en la vida contemporánea.

**Palabras clave:** CUERPO-ORGANISMO-BIOPOLÍTICA

**Abstract:** In this essay, it will be reflected about the categories of health and disease from the perspective of Georges Canguilhem. With this, it will seek to install a precedent about the consequences that the incorporation of the experience dimension has in the problematization of the medical sciences and the consideration of the subject implies in those. Later, it will be established a contrast between this approach and the contemporary way of understand, not only the clinical events, but all a vision of the human phenomena under the biologicist array. Finally, it will be raise a hypothesis that gave account of the political utility that this lecture embrace, and his consequences in the organization of power in contemporary life.

**Keywords:** BODY-ORGANISM-BIOPOLITICS

¿Es la salud una experiencia o una categoría clínica? ¿Es el grito del paciente aquello que anuncia la presencia de la enfermedad, o la imposición soberana de la mirada médica? ¿Quién ubica la disonancia del síntoma respecto al cuerpo: el ojo que condensa saber, poder y técnica en un solo vistazo, o la vivencia del enfermo de su malestar, su enajenación interior, el extrañamiento de sí? En los intersticios de la clínica y la afección se juega un complejo entramado de relaciones que pueden señalar, en grados diversos, la sensibilidad de una época.

De acuerdo a Alain Badiou, en los inicios del siglo XX se empiezan a formar en Francia dos corrientes filosóficas verdaderamente diferentes (2014, p. 11). Una, instaurada por Bergson, sugiere una filosofía de la interioridad vital, terreno fértil para futuras derivas fenomenológicas, mientras que la otra, basada en el gesto inaugural de Brunschvicg, es una filosofía del concepto basada en las matemáticas, orientada a la especulación sobre las ciencias positivas. De esta manera, tenemos en los albores del siglo XX el andamiaje sobre el cual se desplazarán las dos corrientes fundamentales del pensamiento filosófico francés: “por un lado, una filosofía de la vida; por el otro, para decirlo escuetamente, una filosofía del concepto” (2014, p. 11).

Por su parte, Michel Foucault (2007, p. 42) sostiene que la filosofía francesa a mediados del siglo XX estaba atravesada por una línea divisoria que separaba dos grandes tradiciones de pensamiento: por un lado, la filosofía del sentido, el sujeto y la experiencia, donde se inscriben figuras como la de Merleau-Ponty o Sartre. Por el otro lado, una filosofía cuyo objeto era el estudio de la razón, el concepto y la ciencia, donde destacan intelectuales como Bachelard o Cavailles.

Ambos autores señalan una frontera que divide no solo diferentes campos de investigación, sino también métodos, contenidos, formas de aproximación, estilos y reflexiones que constituirían, a grandes rasgos, el panorama filosófico internamente escindido de una cultura intelectual históricamente situada.

No obstante, una figura se resiste a tal clasificación: la de Georges Canguilhem. Este autor trastoca la división antedicha al posicionar el nivel de la experiencia en un lugar esencial para comprender la fundación y el desarrollo de ciertas disciplinas asociadas a la esfera de la medicina –particularmente la clínica, la patología y la fisiología. Como sostiene Esteban García (2014), en *Lo normal y lo patológico* Canguilhem instala una perspectiva fenomenológica de la enfermedad, donde la intimidad subjetiva de la vivencia fundamenta la exterioridad objetiva de la ciencia. El padecimiento, el fracaso y el dolor operan como índices elementales que exigen la atención de la mirada médica, la cual produce, a partir de este relato, categorías, procedimientos, teorías, técnicas

y lenguajes cuya razón última es la respuesta a un llamado a confrontar una situación polémica entre el individuo y su enfermedad, una situación de lucha, de crisis. En este sentido, es la totalidad concreta del sujeto, su particular existencia, la que demanda la atención de todo un discurso que se elabora para responder a una urgencia, y este mismo discurso no se produce por una mera especulación teórica sobre categorías abstractas relacionadas con las operaciones normales de un organismo.

Por el contrario, desde sus inicios, la clínica nació como una rebelión de la práctica inmediata del arte médico, en una secreta e íntima comunión entre médico y enfermo, en contra de lo que se consideraba la ocultación de esa relación y de esa actividad por una codificación teórica de ese saber bajo la forma de sistema –la medicina como saber universal de la salud del organismo y las afecciones que la corrompen. “Inmóvil, pero siempre cerca de las cosas, la clínica da a la medicina su verdadero movimiento histórico, borra los sistemas, mientras que la experiencia que los desmiente acumula su verdad” (Foucault, 2008, p. 85). A finales del siglo XVIII, se comienza a trabajar la recuperación de un saber positivo e inmediato que se pensaba había sido ocultado por la pérdida de la experiencia inmediata entre médico y enfermo. La práctica clínica es el sello de este trabajo de recuperación.

Volviendo a Canguilhem, éste sostiene que la vida es una “actividad normativa” (1971, p. 92), en el sentido de que su despliegue consiste en la institución de normas que permiten calificar ciertos estados o modalidades existenciales dentro de márgenes de aceptación o rechazo, de acuerdo con los desafíos particulares que enfrenta un individuo en un determinado ambiente. Una persona que responde a ciertas exigencias y se desenvuelve en un determinado medio, se siente normal o posee salud cuando no percibe impedimentos funcionales orgánicos en el momento de arrostrar los obstáculos que la vida cotidiana le impone; puede realizar ajustes normativos, adaptaciones a los cambios ambientales, actualizar capacidades desconocidas que se contrapongan a amenazas innovadoras.

Ahora bien, la enfermedad es una situación diametralmente opuesta, pero que se juega en el mismo terreno. Se concibe como la interrupción de un estado privilegiado del individuo, estrechando sus márgenes de acción, introduce impedimentos funcionales en el despliegue de sus capacidades y la generación de un malestar que se vive no sólo como molestia, sino también como amenaza existencial. La afección patológica, por ende, configura una nueva situación peculiar de vida en donde nuestras funciones normales se revelan desde la negatividad; la conciencia de la salud aparece ahí donde la salud misma queda suspendida, esto es, en el estado patológico. Solo valoramos la salud cuando nos sentimos enfermos.

A pesar de que las nociones de salud y enfermedad se desenvuelven en el mismo campo de la experiencia individual situada en la cotidianeidad, las configuraciones de vida que implican son radicalmente diversas. Por lo tanto:

No hay que relacionar determinado acto de un sujeto normal con un acto análogo del enfermo, sin comprender el sentido y el valor del acto patológico para las posibilidades de existencia del organismo modificado [...] la enfermedad les ha dado formas particulares y no es posible comprenderlas correctamente a menos que se tome en cuenta el estado mórbido (Canguilhem, 1971, p. 59).

La salud no es la ausencia de la enfermedad, sino un estado de privilegio ontológico en donde el individuo expone su vitalidad normativa con mayor intensidad, ajustada a las exigencias del ambiente y aprovechando la plasticidad orgánica de adaptación a los diversos escenarios que se le presentan. Por su parte, la enfermedad no es la ausencia de salud, es “otro modo de andar en la vida” (Canguilhem, 1971, p. 62), un emplazamiento a la disposición normal del cuerpo a partir de la perturbación de ciertas facultades que se ocultaban a la consciencia debido a la rectitud de su despliegue; la enfermedad nos enfrenta al mundo de otro modo, relación ahora mediada por el fracaso, el dolor y el sufrimiento. Aquí se cobra la continuidad lineal entre el individuo y el ambiente, apareciendo éste como hostil y, aquel, mostrándose a su vez como impotente. En palabras de Freud, “estar enfermo es un concepto práctico” (2016, p. 429).

De lo anterior se desprende que el centro de gravedad en esta disquisición es la experiencia como pivote epistemológico que le exige a ciertas disciplinas atender al llamado existencial que hace el sujeto cuando percibe una disonancia orgánica. Por lo tanto, la fisiología o la patología no fundamentan su saber a partir de reflexiones sobre abstracciones teóricas, entendidas como un cuadro nosológico de enfermedades cuya naturaleza debe ser descubierta. Por el contrario, extraen de la experiencia directa de la clínica la relación con su objeto de estudio y, desde ahí, su posterior teorización. Lo fundamental de la medicina:

Seguía siendo, a pesar de tantos loables esfuerzos por introducir allí métodos de racionalización científica, la clínica y la terapéutica, es decir, una técnica de instauración o restauración de lo normal que no se deja reducir total y sencillamente al mero conocimiento (Canguilhem, 1971, p. 12).

La patología, la medicina y la fisiología nacen como la necesidad de una reflexión más acabada y exhaustiva sobre un hecho que demanda ser interpretado y explicado, pero que reside en el subsuelo de su arquitectura teórica: es la experiencia que tiene el enfermo de su propia afección, de su malestar, del obstáculo interior que fisura su integridad. De aquí se desprende, por lo tanto, que la figura del sujeto ocupa un lugar en la operación que sutura la singularidad de la vivencia subjetiva a la universalidad de la abstracción objetiva, anudando concepto y experiencia en una totalidad única. En palabras de Badiou:

Sería demasiado simple oponer lo absoluto del medio universal a la absolutidad presubjetiva de la centración viviente. Tratándose, en todo caso, del sujeto humano, está implicado en los dos términos del conflicto. Como sujeto



de la ciencia es constituyente, por matemática, experimentación y técnica, del universo absoluto real del que todo centro está ausente. Como sujeto viviente es óbice para este universo por la singularidad versátil de su medio propio, centrado, normado, signifiante. En consecuencia, «sujeto» viene a nombrar de algún modo, no *uno* de los términos de la discordancia de los absolutos, sino más bien el enigma de la discordancia misma (1971, p. 50).

Por lo tanto, es menester iluminar las coordenadas de este enigma, cuyo núcleo fundamental reside en la naturaleza de la interacción entre dos planos aparentemente heterogéneos: cómo la ciencia obtiene del emplazamiento subjetivo las directrices que estructuran toda su densidad teórica, y cómo el sujeto apela a la exterioridad del cruce entre lenguaje y técnica médicas para atender a la particularidad de su angustia orgánica. Como se aprecia en esta interrelación, aparecen puntos de apoyo y de requerimiento mutuo que, en último término, constituyen una dialéctica dentro de la cual se dotan de contenido las categorías de salud y enfermedad.

Para clarificar este enigma es relevante mencionar que, en la práctica terapéutica, el médico no se enfrenta a órganos aislados, tejidos independientes, infecciones flotantes. Por el contrario, toda afección se presenta siempre anudada a un sustrato corporal, a una totalidad concreta que experimenta sus efectos de determinada manera y que, de la transmisión de esa vivencia, de la descripción vulgar del enfermo de su propia insuficiencia corporal, se proyectan las condiciones de posibilidad de un saber que, aunque rebasa semejante experiencia, la posee en su interior como su núcleo epistemológico primigenio:

De tal manera que, si el análisis fisiológico de funciones separadas sabe que está en presencia de hechos patológicos, es porque se lo debe a una información clínica previa, porque la clínica pone al médico en relación con individuos completos y concretos, y no con órganos o funciones [...]. Recibe la clínica esa noción de enfermedad cuyo origen tiene que ser buscado en la experiencia que los hombres tienen de sus relaciones de conjunto con el medio ambiente (Canguilhem, 1971, p. 61).

La experiencia del impedimento orgánico que atraviesa al enfermo conlleva otro modo de andar en la vida, otra relación existencial entre el sujeto y su entorno. Es este plano, que no puede ser reducido a una sumatoria de síntomas o a un grupo de obstrucciones de funciones específicas e independientes, el que establece el territorio sobre el cual se erigirá la posterior construcción de cualquier discurso operativo con fines clínicos; “no hay nada en la ciencia que no haya aparecido antes en la conciencia” (Canguilhem, 1971, p. 64).

En otros términos, “en materia biológica el *pathos* es quien condiciona al *logos* porque lo requiere [...]. La vida solo se eleva a la conciencia y a la ciencia de sí misma por la inadaptación, el fracaso y el dolor” (1971, p. 160). La patología conlleva dentro de sí, tanto lógica como históricamente, el *pathos* esencial de un sentimiento de impotencia, de sufrimiento; esa afección directa e inme-

diata que implica una reconfiguración en la manera de relacionarse con el ambiente y uno mismo. La enfermedad abre un nuevo horizonte de posibilidades que, aunque pueda resultar más estrecho y escabroso con respecto al de la salud, es completamente innovador e irreductible a este último. En este sentido, la enfermedad no es una mera carencia o deficiencia, sino una puesta en cuestión y una apertura: pone en entredicho los anteriores parámetros normativos del ser vivo y su relación con el entorno, e inaugura una nueva percepción del propio cuerpo que, a partir de la negatividad, imprime una nueva dirección de sentido entre el sujeto y su medio, la cual exige ser ajustada y calibrada para restituir la normatividad vital. En palabras de Canguilhem, “la enfermedad no es una variación en la dimensión de la salud; es una nueva dimensión de la vida” (1971, p. 141). Esta nueva dimensión por derecho demanda un tratamiento específico y distinto, esto es, una puesta en relación con la normalidad orgánica y el estado de salud, pero sin definirse por subordinación a este.

En síntesis, “la vida de un ser vivo, aunque se tratase de una ameba, solo reconoce las categorías de salud y enfermedad en el plano de la experiencia” (Canguilhem, p. 151). Canguilhem instala un punto de fuga fenomenológico hacia el que convergen todos los lineamientos fundamentales relativos a la patología, la fisiología, la clínica y la medicina. La experiencia, de esta manera, se posiciona como un aspecto esencial no solo en su operación de basamento de las disciplinas recientemente mencionadas, sino también para dotarlas de contenidos y objetivos ulteriores. Es la vivencia de la enfermedad, su padecimiento subjetivo, lo que atrae sobre sí la mirada del ojo clínico, lo que exige al pensamiento volcarse sobre el cuerpo indispuerto, interrogarlo, y producir de ahí un lenguaje que, en conjunción con una técnica, permita restituir en el enfermo una nueva sensibilidad orgánica –la del silencio. Por lo tanto, la enfermedad no es una abstracción biológica, sino una experiencia concreta y situada, una que está impresa en el plexo vivencial de un individuo pleno y determinado.

Esta dimensión existencial del padecimiento rescata una cierta integridad y dignidad del sujeto, al no reducirlo a una mera materia pasiva susceptible de ser intervenida de acuerdo con ciertos criterios estandarizados de salud, sino que abre un espacio hospitalario en donde la palabra del enfermo tiene cabida en el proceso curativo, donde el relato de su propia autopercepción media entre el desequilibrio orgánico que lo aqueja y la técnica destinada a suprimirlo.

Con esto a la vista, podemos ingresar en la problematización de una mutación radical que la pandemia no ha hecho más que desnudar. Al ser interpelados como organismos, y no como cuerpos, la dimensión experiencial de la crisis patológica ha sido desactivada y, en su lugar, se impone un paradigma biologicista que reduce ese mismo fenómeno a variables puramente organicistas y materiales. De acuerdo con la lectura que Michelson realiza sobre Agamben, podríamos decir que

El proyecto de la ciencia lleva implícita la expropiación de la experiencia [...]. Porque la experiencia es incompatible con la certeza, y justamente cuando es convertida en cálculo pierde toda su autoridad. La autoridad de la experiencia es palabra y relato antes que conocimiento [...] *La experiencia es fisura del saber, por eso cabe el cuerpo* (2020, p. 194-195). [cursivas mías]

El relato y la narrativa, es decir, las formas a las que apela el cuerpo para darse expresión e identidad, han sido expulsadas del campo del saber al ser consideradas como meras disposiciones arbitrarias, ajenas a la universalidad y objetividad en tanto condiciones para la producción de un saber válido. En su lugar se posicionan la ciencia y la técnica, un conocimiento impersonal y un régimen de verdad que desconoce la singularidad de la vivencia al anularla en la universalidad de la teoría. En contra del esperanzador pronóstico de Bifo Berardi<sup>1</sup>, se ha ampliado aún más la brecha existente entre la abstracción del lenguaje y la concreción de la sensibilidad, ya que el lenguaje cientificista pasó a dominar el campo del conocimiento y estrechó el horizonte de la imaginación y la experiencia.

De hecho, es en el lenguaje donde se devela con mayor nitidez la operación que se juega en el paradigma biologicista. Así como el lenguaje del *management* suprime la experiencia al comprender las relaciones humanas como interacciones funcionales u operaciones de cálculo, el lenguaje biologicista también expropia la dimensión experiencial reemplazándola por relaciones mecánicas entre elementos bioquímicos o neurotransmisores y sus comunicaciones recíprocas. Es un lenguaje que no se habita, que no hace responsables. Un lenguaje para mercancías y órganos, no para cuerpos y cosas.

Es amplia la diversidad de fenómenos que ponen de manifiesto el núcleo discursivo del biologicismo que, por lo demás, no se limita a la práctica médica. En palabras de Michelson:

El modo en que cada época interpreta el suicidio habla de lo que entiende por ser humano. Para los romanos, quitarse la vida era algo honroso; en la Edad Media, un pecado; para nosotros, una enfermedad. Si el significado de la desesperación puede reducirse a unos procesos químicos y a las estadísticas, es porque cada vez se estrecha más la idea de lo humano a una biología sin misterio, cuya cifra final es la recolección de datos (2020, p. 10).

La autora percibe en el suicidio el indicador que refleja la sensibilidad común de una época que, a la vez, atraviesa y subyace a una diversidad de fenómenos humanos, cuyo sometimiento a la matriz biologicista borró su par-

<sup>1</sup>Con gélida lucidez alucinada, Burroughs decía que el lenguaje humano no es más que un virus que se ha estabilizado en el organismo, mutándolo, impregnándolo, transformándolo: «la palabra misma puede ser un virus que ha alcanzado una situación permanente en el huésped» (La revolución electrónica). Por lo tanto «el hombre moderno ha perdido la facultad del silencio. Intenta detener tu discurso subvocal. Intenta alcanzar al menos diez segundos de silencio interior. Te encontrarás con un organismo antagónico que te obliga a hablar [...] El lenguaje es una tara genética, es por la palabra misma que no existe ninguna inmunidad». Pero si el lenguaje es un virus que se impone al organismo conduciéndolo al predominio de la abstracción sobre la concreción de lo útil y, por lo tanto, a producir las condiciones históricas de su autodestrucción, ¿no podemos suponer que será precisamente un virus lo que vuelva a unir lenguaje y concreción, sensualidad, sufrimiento? Pero ¿en qué plano actúa el virus? Diría que actúa en el plano estético: es la percepción, la sensibilidad lo que puede recomponer la relación entre lenguaje y concreción" (Berardi, 2020).

ticularidad. El malestar subjetivo se traduce en variables cuantitativas que divorcian la relación del individuo consigo mismo, con los otros, con el mundo; marca una discontinuidad entre el sujeto y su cuerpo. La transformación que la enfermedad produce en el modo de andar de vida del sujeto, anteriormente tematizada, ha quedado absolutamente suprimida por la imposición de la lectura científicista de lo humano que subordina la particularidad de la vivencia a la aplicación de cifras y fármacos.

Esta situación se vio radicalmente intensificada por la pandemia de Covid-19. La magnitud del acontecimiento implicó la regresión a las preocupaciones más elementales de una civilización: la viabilidad de la propia existencia. En este contexto, el relato científicista logró acoplarse a este estado afectivo producido por el peligro de la propia vida, ofreciendo un marco de comprensión sobre lo que en ese momento asomaba como amenaza inminente e implacable. Siguiendo a Agamben, asistíamos al colapso de la fe común, ya que “los hombres no creen en nada, excepto su desnuda existencia biológica que debe salvarse a toda costa” (2020, p. 137). A contrapelo de lo que sostiene Sigerist cuando afirma que la enfermedad aísla, “ese aislamiento no aleja al enfermo de los hombres, sino que lo aproxima a estos” (Canguilhem, 1971, p. 86). La pandemia fundió las leyes de la naturaleza y la sociedad en un mismo régimen de excepción, cuyo centro de interés descansaba en nada más que la propia conservación a partir de la separación de unos y otros.

Así, este escenario llevó al extremo un relato que de cierta manera ya estaba operando en diversas áreas de la vida social, pero que por primera vez se expresó de manera transparente e inmediata. En otras palabras, la pandemia llevó al extremo la potencia de un discurso que se hallaba presente en el imaginario colectivo, en cierta forma, trabajando desde el interior del sentido común.

La utilidad de esta matriz hermenéutica se expone allí donde muestra sus consecuencias políticas. En esa dirección, me parece posible inteligir estas repercusiones cuando se clarifica la forma en que este paradigma biologicista permite, de manera innovadora y eficaz, organizar y articular determinadas relaciones de poder.

En este sentido, a pesar de que Foucault nunca desarrolló una teoría sistemática y exhaustiva sobre la biopolítica, cierta acotación del concepto que realiza Paolo Virno (2003) nos puede ser de utilidad para circunscribir esta idea y ponerla en relación con el problema que nos atañe. Según el italiano, la fuerza de trabajo es una potencia –en el sentido de *dynamis*– genérica para producir, esto es, la suma de todas las aptitudes físicas e intelectuales que permiten la elaboración de determinado producto. El capitalista compra esa capacidad para producir por un determinado periodo, pero esa misma capacidad en cuanto tal es algo irreal, no tiene una existencia efectiva –no es la actualización misma de la actividad del trabajo. Esa paradoja, que algo irreal sea a la vez comprado y vendido como mercancía, son los componentes esenciales

de la biopolítica. Esto es así ya que aquello que se vende como posibilidad no puede ser escindido del sustrato que la lleva en su seno. La persona que posee esa capacidad, la posee anudada a un cuerpo concreto. El capitalista sólo tiene interés en la vida, en el sustrato material del trabajador, sólo en la medida en que este es portador de la potencia de trabajar; ese es el objeto de gobierno, la finalidad hacia la cual se moviliza toda una tecnología del poder biopolítico. En palabras de Virno,

La vida se coloca en el centro de la política en la medida en que lo que está en juego es la fuerza de trabajo inmaterial –que, de por sí, es no-presente. Por esto, y solo por esto, es lícito hablar de «biopolítica» (2003, p. 86).

En este sentido, la biopolítica es la estrategia de control que permite utilizar y disponer de la manera más rentable posible la potencia de trabajar. Por lo mismo, el hecho primario y originario es la compraventa de la fuerza de trabajo, y la biopolítica es solo la articulación discursiva y técnica de un aparato de poder destinado a someter a control esta relación esencial. En otras palabras, la matriz biologicista, que se presenta como el régimen hermenéutico hegemónico, opera esencialmente como régimen de producción y distribución de discursos, prácticas y mecanismos de poder destinados a extraer de la potencia de trabajo su mayor rendimiento. Por lo tanto, escindir de la biopolítica el componente de clase puede llevar a callejones teóricos sin salida, y su articulación permite la organización del poder de tal manera que desinvieste al cuerpo de toda su dimensión vivencial para reducirlo a la fuente del secreto para la producción de valor: la capacidad del trabajo. Este carácter maquinal del cuerpo (mejor dicho, del organismo), es el que permite acoplarse y expandirse en la consideración biologicista de la vida humana, que expropia la experiencia para someter el sustrato que la contiene.

En conclusión, la experiencia concreta y situada del cuerpo ha sido considerada como un excedente que debe ser desactivado y escindido de las pretensiones fundamentales que aquí se juegan: la valorización del valor. La inscripción de la biopolítica, en el sentido antes mencionado, implica la reducción del fenómeno de la vida a variables puramente cuantitativas susceptibles de medición y, por ello, de gobierno. De la misma manera en que la experiencia fisura el saber, también se resiste a ser objeto de dominación, pues introduce ahí lo inconmensurable en un régimen que tiene la medida de tiempo de trabajo socialmente necesario como categoría esencial del valor. El sujeto escapa de esa relación cuando reivindica su particularidad existencial, cuando la hace insubordinable a las redes del poder. La pandemia, más que transformar la manera de ejercer este poder, lo develó de manera radical, intensificándolo y llevándolo a su máxima expresión. Se hicieron transparentes las estructuras que se hallaban operando en el corazón de la sociedad normal. En este sentido, la defensa de la integridad irreductible de la experiencia en la vida del sujeto, contrapuesta a la universalidad homogénea y totalizante del biologicismo, puede ser un gesto de resistencia crucial en nuestros tiempos.

## Referencias bibliográficas

**Agamben, G., et al.** (2020) *Sopa de Wuhan*. ASPO.

**Badiou, A.** (2014). *La aventura de la filosofía francesa*. LOM.

**Berardi, F.** (2020) “El horizonte. Crónica de la psicodeflación #5” *Caja Negra*. <https://cajanegraeditora.com.ar/el-horizonte-cronica-de-la-psicodeflacion-5-por-franco-bifo-berardi/>

**Canguilhem, G.** (1971). *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI Editores.

**Foucault, M.** (2007). “La vida: la experiencia y la ciencia” en *Ensayos de biopolítica*. Paidós.

**Foucault, M.** (2008). “El nacimiento de la clínica: Una arqueología de la mirada médica”. Siglo XXI Editores.

**Freud, S.** (2016). *Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III)*. Amorrortu.

**García, E.** (2014). “El silencio de los órganos. Los desencuentros de la salud y la normalidad según G. Canguilhem y M. Foucault”. *Contrastes*, Vol. XIX N°1.

**Michelson, C.** (2020). *Hasta que valga la pena vivir*. Paidós.

**Virno, P.** (2003). *Gramática de la multitud*. Traficante de Sueños.

## Cómo citar este artículo:

**De Vittorio, L.** (2023). Aproximaciones al encuentro entre vida, política y cuerpo. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(7), 12-22



# Autoconstitución del viejo: exclusión y reconocimiento del adulto mayor a partir del trabajo de sí

## Self-constitution of the old man: exclusion and recognition of the elderly from work of himself

**DIEGO TICCHIONE SÁEZ**

Universidad de Chile. Santiago de Chile, Chile.  
[diego.ticchione@ug.uchile.cl](mailto:diego.ticchione@ug.uchile.cl)

**Recibido:** 9 de marzo de 2023

**Aceptado:** 3 DE JUNIO DE 2023

**TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA - AÑO VII - VOL. I. - JUNIO 2023**

PÁGINAS 23-35 - E-ISSN 2591-3050

<http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/trazos/>

<https://trazosrevistadefilosofia.wordpress.com/>

INSTITUTO DE FILOSOFÍA - FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

**Resumen:** El adulto mayor y el trabajo parecen ser dos elementos autoexcluyentes. En efecto, se piensa a dicho individuo como aquel que no debe trabajar, y que, por el contrario, merece el júbilo. Esto, sin embargo, no significa que en el ámbito práctico el adulto mayor no se vea forzado a trabajar. Más aún, en la medida en que el trabajo funciona en las sociedades modernas como un valor, siguiendo la perspectiva de Nietzsche podría pensarse que la consideración hecha sobre los adultos mayores no podría ser sino un síntoma de una forma de exclusión involucrada en las condiciones bajo las que el trabajo concretiza su posición dentro de la sociedad. Si este es el caso, ¿qué explica la exclusión del adulto mayor, y cómo es que ella afecta en la autocomprensión de este? Para dar una respuesta coherente a esta pregunta, planeo aquí examinar, a partir de una apropiación de insumos elaborados en la obra foucaultiana, la relación entre la posible objetivación que se realiza del adulto mayor en la esfera laboral y la verdad que este individuo declara acerca de sí en dicha esfera, con el objetivo de mostrar cómo es que dicha relación resulta constitutiva de la autocomprensión que el adulto mayor produce de sí.

**Palabras clave:** TRABAJO-SUBJETIVACIÓN-RECONOCIMIENTO

**Abstract:** The old and the work seem to be two self-exclusive elements. Indeed, such an individual is thought of as one who should not work, and who, on the contrary, deserves the retirement. This, however, does not mean that in the practical ambit the older adult is not forced to work. Furthermore, to the extent that work functions in modern societies as a value (Nietzsche, 2011, pp. 551-558), it could be thought that the consideration made of older adults could only be a symptom of a form of exclusion involved in the conditions under which work concretizes its position within society. If this is the case, what explains the exclusion of the elderly, and how does it affect their self-understanding? To give a coherent answer to this question, I plan here to examine, based on an appropriation of inputs elaborated in Foucauldian work, the relationship between the possible objectification that is carried out of the older adult in the labor sphere and the truth that this individual declares about of oneself in said sphere, hoping to show how it is that said relationship is constitutive of the self-understanding that the older adult produces of himself.

**Keywords:** WORK-SUBJECTIVATION-ACKNOWLEDGEMENT



## Consideraciones metódicas

El fenómeno de la vejez constituye un problema filosófico. El hecho de que esta constituye la última etapa de la vida y enfrenta al humano a la más propia de sus posibilidades —la muerte—, hace resaltar a la vejez con una primacía en la configuración de la comprensión de la vida propia (Aurenque, 2021, pp. 159-160). Por lo demás, este fenómeno ha sido abordado desde y frente a diferentes posiciones filosóficas, como el transhumanismo (Bauman, 2010; Loy, 2020; Bostrom, 2020; Cortina, 2022), o la fenomenología (Bavidge, 2016). No obstante, el tipo de examen llevado a cabo desde estas posturas parece no atender a la historicidad misma del fenómeno de la vejez. Por baladí que suene, ‘el viejo’ no es una figura o una categoría ahistórica, y menos lo es la vivencia de la vejez. Las condiciones que vuelven al viejo alguien inteligible y que modulan tanto el reconocimiento social como su autorreconocimiento no han sido siempre las mismas (Butler, 2009, pp. 36-38), lo que nos invita a examinar a la vejez bajo la grilla de los juegos de reconocimiento que posibilitan y configuran el lugar del viejo en la sociedad. Más aún, quien tenga en atención el hecho de que la vejez es actualmente comprendida como ‘adultez mayor’ (Callís-Fernández, 2011), no tardará en notar que la forma misma en la que la vejez tiene lugar hoy supone una configuración que opera a nivel social, y, con ello, una interpretación que afecta la forma en la que nos comprendemos cotidianamente como sujetos.

La obra de Foucault, teniendo lo anterior en cuenta, procura insumos convenientes para la realización de este examen, pues nos permite preguntar por la subjetivación del adulto mayor, vale decir, por el proceso relacional mediante el cual el ‘viejo’ se asigna una autocomprensión dinámica y constantemente atravesada por las objetivaciones que institucionalmente se han hecho de aquel (Foucault, 2016, p. 45; Guerrier, 2020, p. 6), esto es, la objetivación como adulto mayor. A partir de esta guisa, es posible atender, a su vez, a un foco de experiencia específico desde el cual los procesos de subjetivación se encuentran parcialmente configurados, vale decir, que tienen lugar entre una serie de técnicas de objetivación y de técnicas de delimitación de la conducta (Foucault, 2016, p. 45) —o de horizontes de acción vistos desde otro punto de vista que resalta la intersección entre ambas técnicas (Barry, 2020, pp. 153-154)—, que materializan formas de vida posibles para cierto grupo de individuos (Foucault, 2009, p. 19).

Siguiendo esta línea, los procesos de subjetivación pueden ser comprendidos como prácticas mediante las que “el individuo se constituye y se reconoce como sujeto” (Foucault, 1984, p. 7), lo cual nos permite identificarlas como una clase de prácticas que tienen lugar en el modo de ser del individuo, y que estilizan los modos en los que de forma inmediata este se encuentra involucrado en el mundo (Nichols, 2014, pp. 167-169). Con todo, en la medida en que estas prácticas se encuentran enraizadas en sistemas de obligaciones que circulan a través de discursos que se presentan como verdaderos (Foucault, 2020, pp.

25-27), estos discursos, por un lado, introducen en la realidad elementos arbitrarios —como la locura, la criminalidad, entre otros—, que determinan los focos de experiencia que los individuos pueden hacer de sí mismos (Foucault, 2020, pp. 241-247; Dalmau, 2019, pp. 77-78), y, por otro, y en consecuencia, determinan —ya sea por medio de la imposición, la promesa, la prohibición, la ejemplaridad, etc.— las formas en las que los individuos pueden relacionarse consigo mismos (Foucault, 2001, pp. 34-37), vale decir, gobiernan la autocomprensión de los individuos, y, de forma correlativa, su conducta (Foucault, 2016, pp. 44-47).

Así las cosas, examinar el fenómeno de la vejez, y la respectiva forma en la que este se vuelve inteligible en la sociedad, no consiste sino en examinar cómo, a partir de un foco de experiencia en el cual este se conduce a sí mismo y configura su autocomprensión, se encuentra de antemano relacionado con un sistema de obligaciones que asigna sobre él un lugar social en específico, a la par que ajusta las posibilidades en las que este puede desenvolver su propia vida.

El foco de experiencia que atenderé será el del trabajo. Nietzsche (2011) sostiene que este funciona en nuestras sociedades como un valor (pp. 551-558), lo cual puede traducirse como una condición de inteligibilidad de la comprensión que los humanos producen de sí, haciendo que las vidas de estos se sustenten en ciertos márgenes de coherencia práctica y teórica, y que obtengan determinadas clases de reconocimiento, las cuales reposan en un horizonte abierto entre dichos márgenes (Ridley, 1998, pp. 17-20). Esta afirmación se inscribe en el proceso de constitución de una cultura, pues si esta es comprendida como una constante organización de valores que funciona tanto exigiendo comportamientos específicos y prácticas de consagración a ellos como también excluyendo a ciertos tipos de individuos que son rechazados por estos (Foucault, 2001, p. 179), entonces el trabajo puede ser comprendido como un valor que, si bien se encuentra organizado junto con otros de manera jerárquica, parece de todos modos hallarse entre los puestos más altos de esta organización en las sociedades actuales, y es, por ello mismo, que puede ser comprendido como un foco de experiencia que condiciona tanto la comprensión y la autocomprensión de los individuos como también las exigencias demandadas a estos, es decir, como un foco a través del que se gobierna el modo en que los individuos se relacionan con otros individuos y consigo mismos.

Pero, ante todo, cabe partir de una constatación: al adulto mayor de nuestras sociedades no le corresponde trabajar, o al menos eso pensamos de buenas a primeras. Todos consideramos que al ‘viejo’ le corresponde el júbilo o el descanso. No obstante, es un hecho que muchos ‘viejos’ se ven forzados a trabajar, pero pareciera ser que su condición de ‘adultos mayores’ dificulta su acceso al trabajo. ¿Por qué sucede esto y cómo puede explicarse?

## El empresario de sí y la exclusión del 'viejo'

Foucault sostiene que el pensamiento neoliberal lleva a cabo una reintroducción del *homo œconomicus* dentro de sus análisis sobre el trabajo (2008a, p. 225). Esta reintroducción supone, a su vez, una reinterpretación o reconfiguración de sentido del *homo œconomicus*, que comprende al humano como un ente que tiene a su haber una serie de habilidades que, ocupadas en instancias de trabajo, permiten obtener ingresos, y, con ello, la satisfacción de necesidades humanas básicas (2008a, p. 225). Con todo, uno de los aspectos más relevantes de esta reinterpretación del *homo œconomicus* consiste en enmarcar la inteligibilidad de dichas habilidades, esto es, el valor del capital humano en los rasgos genéticos de los individuos (2008a, p. 227), vale decir, en aspectos que no dependen de sus portadores. Quien llega a 'viejo', en virtud del deterioro de su cuerpo, pierde su valor como capital humano.

No es difícil saber cómo es considerado institucionalmente el individuo 'viejo' en nuestra época. Hay una excesiva atención por parte de variadas políticas públicas a los efectos del deterioro acumulativo que está presente en los adultos mayores<sup>1</sup>, correspondiente a las alteraciones y deficiencias que el cuerpo humano va presentando a lo largo de su vida<sup>2</sup>. De ahí que su principal foco de preocupación consista, aparentemente, en cómo proporcionar una buena calidad de vida a aquel humano al que su misma vida ya le resulta problemática en virtud de aquello que su cuerpo le fuerza a padecer. De hecho, basta con hacer un breve recorrido sobre estas políticas para ver que la determinación biológica —o biologicista— del humano, junto con sus remisiones en su entrecruzamiento con la economía, no es abandonada, pues allí se pueden encontrar resoluciones dirigidas a una facilitación en el acceso a fármacos y atención y asistencia médica, descuentos permanentes en servicios de transporte público, instancias de cultivo cultural —arte, teatro, cine, eventos sociales, etc.—, entre otras cosas. Por lo demás, existe una diversidad de investigaciones sobre el individuo viejo como una reacción frente a la determinación que institucionalmente se tiene de este<sup>3</sup>.

Lo anterior parece indicar que al viejo no le es accesible el trabajo, o, mejor dicho, no le es accesible una autocomprensión desde dicho valor, esto es, no puede ser inadvertidamente reconocido como trabajador o capital humano. Si bien esto podría parecer obvio en virtud de que a este individuo le corresponde el júbilo, lo cierto es que dicho merecimiento no sería sino una

<sup>1</sup>Esto se deja ver en programas de salud, tales como el *Plan nacional de salud de las personas adultas mayores* (MINSAL, 2014), en el plan de propuestas para políticas públicas *Envejecimiento y vejez en América Latina y el Caribe: políticas públicas y las acciones de la sociedad* (Viveros, 2001), que tematiza como principal foco de vulnerabilidad social el deterioro de la salud del adulto mayor y el escaso acceso a servicios de salud. Por lo demás, está reconocido que el principal foco de intervención en relación con los adultos mayores es la salud (Badal, Contreras, Santana, Vásquez, 2016), asunto que se constata en el proyecto de resolución de la ONU (24 de mayo del 2016) titulado *Estrategia y plan de acción mundiales sobre el envejecimiento y la salud 2016-2020: hacia un mundo en el que todas las personas puedan vivir una vida prolongada y sana*.

<sup>2</sup>Esta es una de las caracterizaciones principales que ofrece la OMS en torno a la vejez (OMS, 2021). Bien menciona Aurenque (2021) que el cuerpo viejo no es silencioso para quien lo habita (pp. 153-154), aludiendo con esto al hecho de que el cuerpo se le presenta a dicho 'quien' como un constante obstáculo para la realización de aquello a lo que su existencia se proyecta.

<sup>3</sup>Por mencionar tan solo unos casos: la propuesta de Aurenque (2021) intenta revindicar cierto valor de la etapa de la vejez en virtud del descubrimiento que en esta se hace de la propia temporalidad. Asimismo, varios estudios en interdisciplinarios están dedicados a barrer con prejuicios que se extienden desde la asunción que muestra al cuerpo viejo como intrínsecamente relacionado con la enfermedad. Claro ejemplo de esto es la obra *The Palgrave Handbook of the Philosophy of Aging* (Scarre (Ed.), 2016).

consecuencia de la imposibilidad de su acceso al trabajo, pues, si todo valor se presenta como incondicionado, o, dicho de otra forma, todo foco de experiencia supone una verdad normativa mediante la que los individuos son gobernados: ¿por qué no hacer trabajar al viejo, si al menos fuese el caso que su cuerpo se lo permitiese de manera óptima? Ahora bien, ¿qué significa que el viejo no pueda acceder al valor del trabajo, esto es, a dicho horizonte desde el que hoy nos volvemos inteligibles en cuanto útiles y valiosos para la sociedad? ¿qué justificación requiere dicha afirmación? Claro es que el asunto no consiste en que ningún individuo que sea categorizado como viejo quede automáticamente vedado del trabajo. Los adultos mayores trabajan, lo que es completamente visible en las calles. El asunto estriba, más bien, en que el modo en que es objetivado el individuo apto para trabajar —aquél que está habilitado para relacionarse consigo mismo desde las prácticas de coacción del trabajo como sistema de obligaciones (Foucault, 2016, p. 45; Foucault, 2020, pp. 25-27)— es completamente incompatible con la objetivación que produce al individuo viejo, pero dicha incompatibilidad es completamente inteligible en virtud de que ambas objetivaciones se hallan, en buena medida, fundamentadas por, y comprendidas en saberes comunes para ambas, como la biología, fisiología, anatomía, etc. En suma, saberes que tematizan al cuerpo sólo en cuanto organismo que presenta alteraciones a través de su curso en el tiempo, y, más aún, saberes que, siendo ciencias, tienen un gran asidero en la articulación de prácticas para coaccionar la conducta de los individuos (Foucault, 2016, p. 43).

### El viejo rindiendo cuenta de sí: la subjetivación del adulto mayor

Pero, si al viejo no le es accesible un valor primordial, ¿se sigue de esto que este se considere a sí mismo como excluido del trabajo e imposibilitado para acceder a él, todo bajo la forma de la mera resignación? Es más, ¿cómo logra este individuo un reconocimiento por parte de los demás y las instituciones, si de antemano lo suponen como excluido de una instancia primordial para el reconocimiento? Sin duda hay más instancias o focos de experiencia a partir de los cuales el individuo viejo puede lograr un reconocimiento por parte de los otros, y, sobre todo, una autocomprensión<sup>4</sup>. No obstante, parece ser que el trabajo le es completamente significativo al adulto mayor, pues, como dejé ver, este individuo precisa y no precisa del trabajo —merece júbilo, pero no están aseguradas las condiciones que se lo permiten—, a la par que puede y no puede trabajar —su cuerpo sólo le resulta un obstáculo, pero es por su mismo cuerpo que es excluido del perfil del empresario de sí.

<sup>4</sup>Sobre la 'autocomprensión' es relevante la revisión de Butler en su libro *Dar cuenta de sí mismo* (2009), en donde muestra que toda relación que uno guarda consigo mismo supone a la base una relación de autoformación con horizontes normativos impersonales (pp. 32-35), asunto que es abordado por Foucault, como se ha dejado ver, a través de la noción de gobierno.

Sostener que el individuo viejo no se autoconstituye en relación con el ámbito del trabajo sería completamente erróneo, pues negaría lo aludido anteriormente, y, por lo pronto, se verá que el adulto mayor produce un autorreconocimiento que se sustenta en la objetivación involucrada en la manifestación de la verdad de sí mismo, es decir, el tipo de reconocimiento que intenta obtener se encuentra, en parte, atravesado por la relación entre la forma en que es comprendido en el campo laboral y la respuesta que este tiene frente a dicha comprensión<sup>5</sup>. Más aún, mostrar cómo es que el ‘viejo’ realiza una subjetivación de un modo de ser, cómo se hace reconocible a partir de este ámbito, no es tarea fácil, y sin duda no podría ser nunca completada, en parte por el hecho de que todo individuo produce su comprensión de sí en relación con focos de experiencia, pero siempre a partir de un entrecruzamiento de saberes y prácticas que, si bien emanan de una multiplicidad de dichos focos, son excedidos por estos (Bröckling, 2016, pp. 1-4). De esto, sin embargo, no se sigue que la investigación no pueda asignarse la tarea de detectar cierta generalidad en la relación entre el foco de experiencia del trabajo y los individuos viejos, para con ello atisbar notas de la subjetivación que el adulto mayor realiza a partir de allí, ya que la relación misma puede ser abordada a través del examen de cierta práctica, formulada y comprendida sólo dentro del ámbito laboral, en la que aquellos individuos deban rendir cuenta de sí. La justificación metódica de este paso es la siguiente: el horizonte de inteligibilidad en el que dicho ‘rendir cuenta de sí’ halla sentido condiciona la objetivación que tendrá el individuo viejo de sí, vale decir, configura el ‘yo’ al que el individuo viejo aludirá dentro de su misma acción, y, por lo pronto —y visto a la inversa—, el lenguaje con el que este individuo declarará o expondrá su ser le excede por completo.

Desde un punto de vista general, aquello que Foucault postuló como prácticas o técnicas de sí (2008b, p. 48) resulta útil en la medida en que hay un buen número de ellas destinadas no sólo a la transformación o rectificación de una autocomprensión, sino, antes bien, a la extracción de cierta verdad del sujeto, la cual halla sentido sólo en la medida en que se ajuste al horizonte desde la que dicha extracción surge (Butler, 2009, p. 19). Así, desde un punto de vista específico, las entrevistas de selección de empleados resultan más que útiles, pues es, quizá más que en ninguna otra instancia, en donde el individuo viejo se ve llevado a tener que dar cuenta de sí en cuanto potencial trabajador, pero también en cuanto potencial trabajador óptimo para el empleo que se le ofrece, objetivándose entonces desde el horizonte de inteligibilidad del trabajo, pero poniéndose así también en una tensión con los mismos marcos que lo excluyen como individuo comprensible dentro de ellos.

<sup>5</sup>Para Foucault (2016), toda veridicción, todo ritual de manifestación de una verdad supone la realización de un autorreconocimiento, el cual se halla determinado en su posibilidad y su contenido por la práctica desde la que surge, y, con ello, por las normas que posibilitan dicha práctica. Un buen ejemplo de esto es la confesión, pues en ella el confesante debe reconocerse en cuanto pecador para la absolución de sus pecados (pp. 94-95).

La recopilación de entrevistas de trabajo, sin importar el criterio de la edad de la persona postulante, es tarea difícil, al menos en la medida en que estas instancias, a pesar de ser impersonales o estandarizadas para un número indeterminado de personas por parte de la empresa que contrata y concretiza la instancia, asumen una confidencialidad para con el relato que el entrevistado hará de sí. No obstante, existe en Chile un documento audiovisual lo suficientemente útil y especial para esta investigación: los primeros cuatro minutos de *El Agente Topo* (2020), de la directora Maite Alberdi. Cabe mencionar que, si bien este filme se encarga de mostrar —al menos en parte— cómo es que un individuo viejo satisface con creces las exigencias de las tareas que el trabajo le asigna, procuraré limitarme sólo a la entrevista, aun cuando, en virtud de lo anterior, pueda identificarse cierta puesta a prueba, consistente en mostrarse como óptimo para el cargo, a la que el individuo en cuestión se hallará sometido.

Entre [00:01:52] y [00:04:26], la película muestra un compendio de extractos sobre ocho adultos mayores —todos masculinos— siendo entrevistados para trabajar como espías en una casa de retiro, también conocidas como asilos. Las preguntas que a aquellos individuos se les dirigen son: (1) ¿cómo se dio cuenta de esta oferta de trabajo?, (2) ¿cómo se maneja con las tecnologías de información?, (3) ¿se halla disponible para trabajar como espía? ¿tiene alguna complicación moral con la labor que se le ofrece? ¿su familia resulta un impedimento para su disponibilidad? Si bien parece poco plausible afirmar que estas preguntas apuntan a que los individuos den cuenta de sí, sucede aquí que estas preguntas se dirige a la tematización de la relación entre el ‘yo’ y el contenido de dicha pregunta, y, por lo demás, cada pregunta, en la medida en que es parte de la entrevista, no sólo tiene por objetivo saber qué es lo que dice el entrevistado, sino más bien ponerlo a prueba, hacer un examen de su ser en base a los criterios según los cuales se vea como óptimo o pésimo para el trabajo, asunto que en gran medida depende de lo que el ‘viejo’ afirme de sí, a la vez del modo en que lo haga.

En relación con la primera pregunta, las respuestas seleccionadas exponen lo mismo: todos los entrevistados dan cuenta de lo asombrado que se hallaron al ver una oferta de trabajo disponible para ellos, aludiendo, como motivo de su asombro, a la exclusión, en un nivel práctico, que se hace de estos en virtud de su edad. No deja de ser interesante que estos adultos mayores se conviertan en “teóricos sociales” (Butler, 2009, p. 19) al rendir cuenta de su asombro, pues, por un lado, esta respuesta muestra que ellos se reconocen como excluidos del ámbito del trabajo, pero también muestra cierto rechazo por parte de ellos a dicha exclusión, lo cual se deja ver tanto en que asisten a la entrevista como en el hecho de que tematizan el asunto anterior con futilidad.

Las respuestas a la segunda pregunta son más diversas: en primera instancia, ninguno de los entrevistados se muestra habilidoso en el manejo de un teléfono móvil, pero, posteriormente, el filme muestra a un entrevistado

sosteniendo que él no hace uso de las tecnologías por no encontrarlo necesario. Este pequeño relato parece crucial, particularmente por dos motivos: en primer lugar, esta tematización de la decisión de abstenerse al uso de las tecnologías excede los mismos marcos de la pregunta, pues esta sólo busca saber si el individuo puede o no hacer uso de las tecnologías, y no por qué el entrevistado las usa o no, y, en segundo lugar, ese pequeño relato muestra cierta discrepancia por parte del entrevistado con la exigencia misma que se le demanda, lo cual exhibe a este adulto mayor como una figura que resiste la comprensión del trabajo como un elemento incondicionado en el que él es quien resulta condicionado; por el contrario, con la respuesta de este adulto mayor la relación de adecuación queda invertida: es él quien se presenta como el incondicionado frente a la exigencia, haciendo que esta, al menos en el momento de la entrevista, deje de poseer tal estatus.

En lo concerniente a la última interrogante, las respuestas no varían: todos afirman no tener dificultad —ni moral ni familiar— para emprender la tarea que se les ofrece, incluso afirman tener interés en realizarla, sentirse como jóvenes y capaces de realizarla. Lo relevante de esta respuesta es, nuevamente, que los ‘viejos’ entrevistados no aceptan la exclusión que el mismo ámbito del trabajo realiza con ellos, sino que se oponen de manera radical a esta operación al decidir con ansias entrar al trabajo. Ahora bien, no deja de resultar interesante esta oposición a la exclusión que les es asignada, pues ella no consiste en un oponerse a trabajar, sino en un oponerse a las mismas normas que los excluyen, lo cual deja ver que estos individuos, aún con todo, reconocen al trabajo como un valor en los términos que han sido ajustados en esta investigación, vale decir, como condición para ser reconocidos de una determinada forma por otros y por sí mismos.

De lo anterior es posible detectar determinadas notas de la autoconcepción, o, dicho en otros términos, de la subjetivación que realiza desde el ámbito del trabajo: en cuanto reconocen la exclusión que este ámbito hace con ellos a través del asombro; podría argüirse que: (1) estos individuos se reconocen como víctimas<sup>6</sup> de este ámbito o valor, al menos en la medida en que dan cuenta que dicha exclusión no depende de ellos, sino de la consideración que adquiere su edad como elemento condicionante de la posibilidad de acceder y consagrarse a dicho valor, y, en consecuencia, de los efectos que esta condición trae. Puede sostenerse, además, que (2) el rechazo al uso de las tecnologías de información no muestra al adulto mayor reconociéndose como desfasado de las exigencias que el trabajo demanda, sino como alguien que, sin importar dicha exigencia, puede aun así llevar a cabo las tareas por asignar de manera óptima, denotando con ello otra clase de rechazo, dirigida esta vez hacia una condición a partir de la cual resulta víctima del valor del trabajo, la cual se

<sup>6</sup> Quiero aludir con este concepto a aquello que Butler (2017) concibe como ‘vulnerabilidad’, en su modo de ‘precaridad’, lo cual refiere al hecho de que hay ciertos humanos que no logran cumplir con las condiciones que les permiten una clase de reconocimiento en específico, no dependiendo aquellas de ellos mismos (Molina, 2018, p. 222).

vuelve manifiesta en su autocomprensión como ‘ser-capaz-de’ a pesar de las exigencias<sup>7</sup>. Por último, es plausible que (3) el rechazo de carácter práctico a la exclusión suponga un rechazo a la objetivación del individuo viejo en cuanto viejo, es decir, paradójicamente, a la objetivación desde la que se vuelve posible que sea esta clase de persona la que vaya a la entrevista y no otra. Si bien este último aspecto queda velado para el ‘adulto mayor’ justamente porque va a la entrevista, su rechazo a la categorización u objetivación que se hace de él parece hallar sentido en cuanto deja ver, en relación con la última pregunta, una comprensión de sí en la que explícitamente se presenta como ‘capaz-de’ aquello que de antemano se le reconoce.

Las notas que se exponen arriba pueden ser, según me parece, esquematizadas como sigue: el individuo viejo se reconoce como víctima de los marcos de inteligibilidad del trabajo, y es desde dicho autorreconocimiento que se comprende como encomendado a la reparación de dicha exclusión, cargando, paradójicamente, con el peso que aquello significa al rechazar la comprensión que socialmente se hace de él, lo cual involucra un rechazo, a su vez, de ciertas exigencias que no podría cumplir en el caso de aceptar dicha comprensión. En definitiva, de esto puede decirse, en relación con el ámbito o valor del trabajo, que el viejo realiza una subjetivación consistente en rechazar la comprensión que se le asigna en cuanto adulto mayor, pero supone el valor del trabajo como prioritario —si es que no, fundamental— para ratificar un nuevo tipo de comprensión que, por lo pronto, él tampoco puede determinar por completo, puesto que, a lo sumo, expone como nota de esta el ‘ser-capaz-de’.

## Conclusiones

Abordar al viejo a partir de una búsqueda de la constitución de sí mismo, teniendo siempre en cuenta que esta se realiza en una constante tensión con los modos en que es constituido y reconocido por los otros —a lo cual Foucault le llamaba ‘gobierno’ (2016, p. 45)—, centrando aquí la atención en el trabajo como foco de experiencia de dicha constitución, nos ha traído hacia una extrañeza, pero no por ello incoherente o absurda.

En efecto, que el ‘viejo’ no rechace el trabajo, pero que sí se rechace a sí mismo, o mejor aún, a la objetivación mediante la cual se le constituye como un ‘adulto mayor’, levanta ciertas inquietudes tanto sobre las condiciones a partir de las cuales esta individualización tiene lugar, como también sobre los efectos culturales que el valor del trabajo tiene sobre la sociedad. Ciertamente, el hecho de que el trabajo resulte incondicionado, incluso para aquel humano que queda excluido por él, constata su estatuto de valor, pero lo paradójico es

<sup>7</sup> Si bien podría imputarse una falta de sinceridad del viejo consigo mismo, e incluso que lo está siendo en virtud de verse amenazado por las tecnologías de información, estos juicios y declaraciones escapan al campo de injerencia de la filosofía.



que sea considerado como tal justamente por el excluido, vale decir, por aquel que tiene la fuerza para movilizar la pretendida incondicionalidad del valor mismo (Butler, 2015, p. 5). Por otro lado, no deja de inquietar que las políticas públicas refuercen la objetivación que posibilita la exclusión del viejo, pero que, a su vez, intenten revertir esta situación o al menos funcionar como un paliativo para ella. Con todo, lo hecho hasta aquí podría considerarse, como ejercicio metodológico foucaultiano, como una contribución a las genealogías de las subjetividades modernas, o, al menos, como la exploración de la pretendida naturalidad de la exclusión del 'viejo' del valor o ámbito del laboro.

## Referencias bibliográficas

**Alberdi, M.** (Directora). (2020). *El Agente Topo* [Película]. Micromundo Producciones.

**Asamblea Mundial de la Salud.** (24 de mayo del 2016). *Estrategia y plan de acción mundiales sobre el envejecimiento y la salud 2016-2020: hacia un mundo en el que todas las personas puedan vivir una vida prolongada y sana*. ONU.

**Aurenque, D.** (2021). Fenomenología de la vejez y el cuerpo como anclaje al tiempo: "Se debe ser viejo para reconocer lo breve que es la vida". *Valenciana*, 13(27), 147-168. <https://doi.org/10.15174/rv.v13i27.479>

**Barry, L.** (2020). From Jurisdiction to Veridiction: The Late Foucault's Shift to Subjectivity. En Faustino, M. y Ferraro, G. (Eds.) *The Late Foucault* (pp. 149-163). Bloomsbury Academic.

**Baumann, F.** (2010). Humanism and Transhumanism. *The New Atlantis*, 29, 68-84. <http://www.jstor.org/stable/43152560>

**Bavidge M.** (2016). Feeling One's Age: A Phenomenology of Aging. En Scarre, G. (Ed.) *The Palgrave Handbook of the Philosophy of Aging* (pp. 207-224). Palgrave Macmillan. [https://doi.org/10.1057/978-1-137-39356-2\\_13](https://doi.org/10.1057/978-1-137-39356-2_13)

**Bostrom, N.** (2020). *The Case Against Aging*. Nick Bostrom.

**Bröckling, U.** (2016). *The Entrepreneurial Self. Fabricating a new type of subject*. SAGE.

**Butler, J.** (2009). *Dar cuenta de sí mismo*. Amorrortu.

**Butler, J.** (2015). Vulnerabilidad y Resistencia Revisitada [Resumen de presentación de la conferencia] Granados, D. (Ed.). *Razón y Palabra* (90). [http://www.razonypalabra.org.mx/N/N90/Resenas/02\\_Granados\\_R90.pdf](http://www.razonypalabra.org.mx/N/N90/Resenas/02_Granados_R90.pdf)

**Butler, J.** (2017). Vulnerabilidad corporal, coalición y política de la calle (Trad. Luz Hincapié). *Nómadas*, 46, pp. 13-29. <https://dx.doi.org/10.30578/nomadas.n46a1>

**Callís-Fernández, S.**, (2011). Autoimagen de la vejez en el adulto mayor. *Ciencia en su PC*, (2), 30-44. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=181322257004>

**Contreras, F., Santana, M., Vásquez, D., y Badal, F.** (2016). Rol del Estado frente al envejecimiento de la población: el caso de Chile. *Convergencia*, 23(71), 175-200.

**Cortina, A.** (2022). Los desafíos éticos del transhumanismo. *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 78(298 S. Esp), 471-483. <https://doi.org/10.14422/pen.v78.i298.y2022.009>

**Dalmau, I.** (2019). Revisitando la problematización foucaultiana de los saberes acerca de "lo humano" en los cursos del *Collège de France* dedicados a las formas de gobierno económico. En M, Raffin (Dir.), *Verdad y subjetividad en Michel Foucault (1970-1980)*. Teseo.

**Foucault, M.** (2001). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981- 1982)*. Fondo de cultura económica.

**Foucault, M.** (2008a). *The Birth of Biopolitics, Lectures at the Collège de France 1978-79*. Palgrave Macmillan.

**Foucault, M.** (1984). *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. Siglo XXI

**Foucault, M.** (2008b). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós.

**Foucault, M.** (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982- 1983)*. Fondo de cultura económica.

**Foucault, M.** (2016). *El origen de la hermenéutica de sí*. Siglo XXI.

**Foucault, M.** (2020). *Subjetividad y verdad. Curso en el Collège de France (1980-1981)*. Fondo de cultura económica.

**Guerrier, O.** (2020). Qu'est-ce qu'un « régime de vérité » ? *Les Cahiers de Framésa*, 35. <https://doi.org/10.4000/framespa.10067>

**Ley 19828.** Diario Oficial de la República de Chile, 16 de septiembre del 2002. <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=202950>

**Loy J.** (2020) Centenarian Transhumanism Aging in Place. En Bioria, N. (Ed.) *Data- driven Multivalence in the Built Environment*. S.M.A.R.T. Environments. Springer. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-12180-8\\_7](https://doi.org/10.1007/978-3-030-12180-8_7)

**Ministerio de salud.** (2014). *Programa nacional de salud de las personas adultas mayores*. [https://www.minsal.cl/sites/default/files/files/Borrador%20documento%20Programa%20Nacional%20de%20Personas%20Adultas%20Mayores-%2004-03\\_14.pdf](https://www.minsal.cl/sites/default/files/files/Borrador%20documento%20Programa%20Nacional%20de%20Personas%20Adultas%20Mayores-%2004-03_14.pdf)

**Molina, M.** (2018). Judith Butler y las facetas de la “vulnerabilidad”: el poder de “agencia” en el activismo artístico de Mujeres Creando. *ISEGORÍA* (58), 221-238. <https://doi.org/10.3989/Isegoria.2018.058.12>

**Nietzsche, F.** (2011). El Estado Griego. Parte de Los Cinco Prólogos a cinco libros no escritos. En Meca, D. (Ed.) *Friedrich Nietzsche. Obras completas. Tomo I: Escritos de juventud*. Tecnos.

**Nichols, R.** (2014). *The World of Freedom. Heidegger, Foucault, and the Politics of Historical Ontology*. Stanford University Press.

**Organización Mundial de la Salud.** (2021). Envejecimiento y Salud. Organización Mundial de la Salud. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/envejecimiento-y-salud>

**Ridley, A.** (1998). *Nietzsche's Conscience*. Cornell University Press.

**Scarre, G.** (Ed.). (2016). *The Palgrave Handbook of the Philosophy of Aging*. Palgrave Macmillan

**Viveros, A.** (2001). *Envejecimiento y vejez en América Latina y el Caribe: políticas públicas y las acciones de la sociedad*. CEPAL.

**Cómo citar este artículo:**

**Ticchione Sáez, D.** (2023). Autoconstitución del viejo: exclusión y reconocimiento del adulto mayor a partir del trabajo de sí. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(7), 23-35



# Transhumanismo utópico como expresión del realismo capitalista<sup>1</sup> Utopian transhumanism as an expression of capitalist realism

**NICOLÁS ANTONIO ROJAS CORTÉS**

Universidad de Chile. Santiago de Chile, Chile.

[nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl](mailto:nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl)

**Recibido:** 9 de marzo de 2023

**Aceptado:** 12 de junio de 2023

**TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA - AÑO VII - VOL. I. - JUNIO 2023**

PÁGINAS 36-50 - E-ISSN 2591-3050

<http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/trazos/>

<https://trazosrevistadefilosofia.wordpress.com/>

INSTITUTO DE FILOSOFÍA - FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

<sup>1</sup>Agradecimientos: Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo / Subdirección de Capital Humano / Beca de Doctorado Nacional 21210804.

**Resumen:** ¿En qué medida el transhumanismo puede ser considerado una expresión del Realismo Capitalista? Los discursos que buscan impulsar el proyecto de mejoramiento humano (*human enhancement*) hasta el punto de superar nuestra condición humana con la finalidad de superar la muerte pueden ser interpretados como formas de producir subjetividades que presuponen una comprensión de la realidad según la descripción que Mark Fisher realiza del Realismo Capitalista. Se expondrá que el transhumanismo en su versión utópica presupone una comprensión del mundo en la que el mejoramiento se justifica en función de vivir más para disfrutar más. Este hedonismo presupondrá una “ontología de los negocios” respecto a la comprensión de nuestra subjetividad y una “lógica de la infinitud” respecto a la comprensión del mundo en el que habitamos. Entonces, se plantea leer al transhumanismo como una expresión del Realismo Capitalista que configura su realidad, reduciendo la valoración moral a la pura valoración hedonista.

**Palabras clave:** TRANSHUMANISMO - REALISMO CAPITALISTA – UTOPIA

**Abstract:** To what extent can transhumanism be considered an expression of Capitalist Realism? Discourses that seek to promote the project of human enhancement to the point of overcoming our human condition to overcome death can be interpreted as ways of producing subjectivities that presuppose an understanding of reality according to Mark Fisher's description of Capitalist Realism. It will be argued that transhumanism in its utopian version presupposes an understanding of the world in which improvement is justified based on living longer in order to enjoy more. This hedonism will presuppose an "ontology of business" for the understanding of our subjectivity and a "logic of infinity" concerning to the understanding of the world we inhabit. It is then proposed to read transhumanism as an expression of Capitalist Realism that shapes its reality by reducing moral valuation to pure hedonistic valuation.

**Keywords:** TRANSHUMANISM - CAPITALIST REALISM - UTOPIA

Seamos justos, no todos los transhumanistas anhelan la inmortalidad. Al menos no los que tienen conciencia respecto de sus presupuestos filosóficos<sup>2</sup>. En otro lugar, hemos intentado defender que esta es una característica clave para comprender el desarrollo del transhumanismo como corriente de pensamiento filosófico (Rojas, 2022a). Así, hemos llamado “transhumanismo de primera generación” a aquellos primeros discursos<sup>3</sup> en torno al mejoramiento genético y tecnológico que cumplen con esta característica, es decir, no expresar con coherencia sus presupuestos filosóficos. Estos discursos también pueden ser considerados como utópicos. Esta versión utópica del transhumanismo ha sido constantemente asediada por diferentes perspectivas críticas en el campo de la filosofía —por ir en contra de la noción de naturaleza humana o por fomentar la eugenesia liberal, por ejemplo<sup>4</sup>—. En esta oportunidad, nuestro objetivo es ofrecer una crítica al transhumanismo utópico en tanto que expresión cultural que comparte presupuestos con lo que ha sido llamado realismo capitalista por Mark Fisher.

Comenzaremos exponiendo una de las maneras en que los discursos transhumanistas clásicos exponen un mejoramiento humano (*human enhancement*) que busca superar el cuerpo, entendido como condición de posibilidad de nuestra finitud. Esta propuesta implicará entender que el transhumanismo utópico avanza desde una noción de mejoramiento humano posible —viable gracias a la tecnología actual— hacia una comprensión demasiado optimista respecto de la potencia de la ciencia. Subyacente a estos discursos se encuentran presupuestos metafísicos que, a la vez que no están totalmente aclarados, tampoco son coherentemente desarrollados por estos pensadores. De esta manera, el transhumanismo clásico vierte sus discursos de mejoramiento en formulaciones utópicas que difícilmente podrían llegar a ser aceptadas de manera universal.

Luego, se caracterizará al realismo capitalista de Mark Fisher, señalando las notas que determinan este modo de comprensión de la realidad y de generación de subjetividades. Se expondrá, en este sentido, que para analizar el realismo capitalista es necesario dudar de su “realismo” en función de dejar de comprenderlo como la única alternativa posible para comprender la realidad. Consecuentemente, esta falta de alternativas es la que posibilita reducir nuestros modos de relacionarnos —entre nosotros y respecto a nosotros— desde una ontología de los negocios y con el mundo desde una lógica del extractivismo infinito. Planteada esta lectura, el transhumanismo utópico será identificado como un discurso ilustrativo del realismo capitalista en la medida en que

<sup>2</sup>Mostrar esto es el objetivo de Sorgner en su *We have always been Cyborgs* (2022). Sin embargo, siendo justos, este exponente del transhumanismo se considera a sí mismo metahumanista, es decir, una versión del transhumanismo atravesada por el pensamiento de Nietzsche y por las corrientes posthumanistas.

<sup>3</sup>Cuando pensamos en “discursos” nos referimos al objeto de estudio de la “ontología de los discursos de veridicción” expuesta por Michel Foucault en *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France: 1982-1983*.

<sup>4</sup>En otro lugar, he realizado una crítica a esta perspectiva humanista en tanto forma de comprendernos a nosotros mismos, abrazada por autores como Fukuyama, Sandel y Habermas (Rojas, 2022c). Un resumen sobre el lugar de la noción de naturaleza humana puede encontrarse en Lagos Berríos (2022).

su subjetividad está atravesada por un hedonismo individualista. Este sería el producto de una discursividad terapéutica realista, como ilustra Germán Cano (2022).

Finalmente, el artículo cierra leyendo las consideraciones anteriores de manera crítica. El transhumanismo utópico como expresión del realismo capitalista puede ser entendido como el producto de una lógica de la infinitud (Andrade, 2022) con efectos biopolíticos sobre la salud (Andrada, 2020) —de los sujetos y del planeta— que busca ofrecer soluciones sencillas a problemas complejos (Villela, 2017). En este caso, el problema complejo, sería la necesidad de alcanzar una existencia más allá de la humana y, por lo tanto, una vida, en el mejor de los casos, infinita, *cyborg* o digital. Se destacará, así, que el transhumanismo utópico, en tanto que forma discursiva y terapéutica de las subjetividades cruzadas por el realismo capitalista, reduce el valor de la vida a un hedonismo individualista pasivo ante los futuros que estamos constantemente perdiendo.

### Transhumanismo y Utopía

Se ha dicho que el transhumanismo es un movimiento cultural y esta afirmación tiene sentido si consideramos que entre sus portavoces hay ingenieros, biólogos, informáticos, artistas, médicos, filósofos, entre otros. En cuanto movimiento cultural, sus expresiones pueden entenderse como discursos sobre cómo es comprendida la entidad que somos y que presuponen ideas claves en esta autocomprensión. Sin embargo, estas ideas claves no siempre son evidentes por sí mismas ni tampoco están expuestas con claridad en sus diferentes expresiones. De hecho, los discursos pueden presuponer ideas que ni siquiera sus exponentes saben que están ahí.

Uno de los autores clásicos de este movimiento es Nick Bostrom, que en el *Transhumanist FAQ* (2003) muestra la influencia de diferentes expresiones culturales históricas —como la epopeya de Gilgamesh, el taoísmo en China, o el mito de Prometeo— y pensadores como Robert Ettinger —fundador del *Cryonics Institute*— en su comprensión del mejoramiento humano (*human enhancement*). De esta manera, el empleo de fenómenos naturales, tecnológicos o artificiales para aumentar las capacidades físicas o mentales de los humanos no estaría restringido solamente al tratamiento terapéutico —de reparación— o protésico —de sustitución—, sino que apuntaría a superar los límites de la condición humana y, con ello, incluso al propio cuerpo como condición de posibilidad de nuestra mortalidad (Villalba, 2019, p. 145).

Este mismo pensador, en *Una historia del pensamiento transhumanista* admite que la confianza en el progreso científico, tecnológico y médico ilimitado (2011, 160; 165), junto con una comprensión materialista de la entidad que somos (2011, p. 160), serían los presupuestos básicos de este transhumanismo<sup>5</sup> que “hunde sus raíces en el humanismo racionalista” (2011, p. 159). Así,

<sup>5</sup>Es importante insistir en que esta es la comprensión de Bostrom, que si bien es compartida por otros portavoces de transhumanismo como Max More o Mike Treder, no es compartida por pensadores como Stefan L. Sorgner o James Hugues. Esta diferencia, a nuestro parecer, es clave para señalar momentos de evolución en el pensamiento filosófico transhumanista.

para Bostrom, el mejoramiento humano, en su versión más optimista, buscaría alcanzar la inmortalidad (2003, p. 50) por medio de la conquista tecnológica sobre la muerte (2005).

La forma de alcanzar estos objetivos es sencilla de mencionar, pero compleja de aceptar de buenas a primeras. Si se admite que el cuerpo es una trampa mortal (*deathtrap*) que debe ser superada por medio del mejoramiento biotecnológico (Bostrom, 2008, p. 3), entonces la manera de realizar esta superación implica fórmulas que desechen —al menos en principio— partes o la totalidad de nuestra corporalidad. El devenir *cyborg* y la transferencia mental (*mind uploading*) son las maneras más comunes con las que los portavoces de este movimiento intentan ilustrar una posible superación de la muerte. Ahora bien, ambas propuestas implican ofrecer una respuesta a un problema filosófico que no es de solución sencilla: el identificar qué es lo que somos. En este sentido, el futurólogo extropiano Max More es consciente de que este tipo de cuestiones implica nociones metafísicas. Por eso, para él, los transhumanistas admiten una comprensión materialista, fisicalista y funcionalista respecto a nosotros mismos. Lo que se refleja en que:

they believe that our thinking, feeling selves are essentially physical processes. While a few transhumanists believe that the self is tied to the current, human physical form, most accept some form of functionalism, meaning that the self has to be instantiated in some physical medium but not necessarily one that is biologically human – or biological at all. If one’s biological neurons were gradually replaced, for example, with synthetic parts that supported the same level of cognitive function, the same mind and personality might persist despite being “in” a non-biological substrate. (More, 2013, p. 7)<sup>6</sup>

40

No es menor que estos presupuestos sean expuestos de manera tan vaga. En la exposición de More no se encuentra una argumentación ni una demostración sobre la viabilidad efectiva del funcionalismo como presupuesto que efectivamente pueda explicar qué es lo que somos, por una parte, y cómo podríamos replicar eso que somos —en este caso, algo reducido a la mente y la personalidad—, por otra.<sup>7</sup> Lo que sea la mente, la personalidad, o bien aquello que hace que cada uno de nosotros mismos sea efectivamente sí mismo, no parece necesitar una aclaración argumentativa extensa en el contexto de las discursividades transhumanistas. Ahora bien, dado que el objetivo es mejorar la condición humana hasta superar la muerte, y esto sería posible por medio

<sup>6</sup>Traducción propia: “ellos creen que nuestro sí mismo (*selves*) pensante y sintiente es esencialmente un proceso físico. Si bien algunos transhumanistas creen que el sí mismo (*self*) está ligado a la forma física humana actual, la mayoría acepta alguna forma de funcionalismo, lo que significa que el sí mismo (*self*) tiene que ser instanciado (*be instantiated*) en algún medio físico, pero no necesariamente en uno que sea biológicamente humano — o biológico en absoluto. Por ejemplo, si las neuronas biológicas de una persona fueran sustituidas gradualmente por piezas sintéticas que soporten el mismo nivel de función cognitiva, la misma mente y personalidad podrían persistir a pesar de estar “en” un sustrato no biológico”.

<sup>7</sup>Vergara, R. ha desarrollado una crítica a la falta de consideración del cuerpo biológico en estas propuestas transhumanistas (2022, p. 42; 47).



del devenir *cyborg* o subir nuestra entidad a una nube que luego pueda replicarse en diferentes sustratos ya no necesariamente biológicos, es que se hace necesario planificar una manera para realizar esto. En este sentido, cuando tenemos en cuenta la exposición de Bostrom en su obra *Superinteligencia* (2016), nos encontramos con que:

El camino a la emulación de cerebro completo no nos exige que comprendamos cómo funciona la cognición humana ni cómo se programa una inteligencia artificial. Sólo requiere que entendamos características funcionales básicas de los elementos computacionales del cerebro. No es necesario un fundamental avance conceptual ni teórico para el éxito de la emulación de cerebro completo. (2016, p. 30)

Admitiendo, a la vez que siguiendo la exposición de estos pensadores, que aquello que somos puede ser reducido a un conjunto de “neuronas biológicas reemplazables gradualmente por partes sintéticas”<sup>8</sup>, entonces este fenómeno se podría llevar a cabo siguiendo la optimista propuesta recién mencionada. El optimismo que mencionamos se ve reflejado en los —supuestos— requisitos tecnológicos necesarios para lograr este objetivo, a saber: (1) microscopios capaces de detectar propiedades relevantes; (2) análisis automatizado de imágenes que pueda traducir los componentes neuronales relevantes a modelos interpretados tridimensionalmente; y (3) *hardware* lo suficientemente potente como para simular los resultados (Bostrom, 2016, p. 30). Es necesario advertir que en esta exposición no se pretende evaluar críticamente la posibilidad efectiva de que lo señalado por pensadores como los recién mencionados sea efectivamente la manera en que lo que somos pueda ser emulado por procesadores de potencia todavía desconocida para nuestra actualidad. Que esto ocurra o no y que estos requisitos sean los necesarios o no, es un asunto que le compete a la discusión científica especializada<sup>9</sup>. No obstante, lo que nos compete a nosotros es la manera en que estos discursos exponen las condiciones necesarias para que sus propuestas puedan ser ejecutadas.

Tal y como lo hemos expuesto, los discursos transhumanistas pasan del mejoramiento humano accesible en el presente a la concepción de que la singularidad tecnológica<sup>10</sup> será una de las maneras con las que la muerte será efectivamente superada. El movimiento de un ámbito a otro es claro, ya que

<sup>8</sup>Es evidente que aquí se está asumiendo que la emulación de nuestros cerebros permitiría, de alguna manera, también emular nuestra personalidad que luego sería transferida a un cuerpo sintético o una nube digital. Discursos como este ya han sido relatados de una manera elegante en la miniserie de HBO *Years and Years* (2019).

<sup>9</sup>Ralph C. Merkle ha realizado una ilustrativa exposición sobre el consumo energético requerido para emular un cerebro, sus células, su capacidad de memoria y de computar por medio de un modelo explicativo experimental que, si bien también es optimista respecto a la posibilidad de conseguir transferirnos a una nube, a diferencia de Bostrom, no es tan vago en la caracterización de los requisitos necesarios (2013, pp. 157-164).

<sup>10</sup>Existen diferentes perspectivas sobre la singularidad. Entre las más famosas se encuentran la de Kurzweil y las de Vinge. En ambos casos, aunque con diferencias específicas, se predice que en los siguientes años la inteligencia artificial superará a la humana, y uno de los modos posibles en que esto ocurra es con interfaces humano/computadoras. Así, nuevamente, la investigación en torno a la IA posibilitaría una existencia más allá de la humana.

mientras que el mejoramiento sigue funcionando en un plano teórico y técnico, el abrazar la singularidad implica más bien llevar al extremo la confianza en el progreso tecnológico desde una posición optimista que no es capaz de tomar una distancia crítica respecto a los propios presupuestos expuestos. Esto último sería identificable con un ámbito utópico, y, aunque pueda sonar extraño, el propio Bostrom reconoce a su propio discurso como tal (2008). Sin embargo, es necesario advertir que una utopía puede ser “a good place – an *eu topos* – or it can also be an *ouk topos* – a non-place, something which is not desirable, in which case it can function as a warning” (Sorgner, 2022, p. 162)<sup>11</sup>.

Consideramos que es conveniente seguir la interpretación de Sorgner en tanto que se nos hace posible preguntar: ¿qué precauciones deberíamos tener respecto a este proyecto utópico? Este cuestionamiento es válido, ya que, en última instancia, el transhumanismo no es solamente otra expresión filosófica infértil, sin repercusiones prácticas o morales.

Si el clásico trío de bioconservadores<sup>12</sup> esgrimía argumentos en contra de la modificación genética defendida por el transhumanismo en razón de que esta podría modificar la naturaleza humana y, con ello, también las fuentes de nuestra moralidad, entonces es válido preguntar por los peligros latentes de esta publicidad utópica. Ahora bien, cabe advertir que cuando hablamos de publicidad, hablamos de discursos reales, que encuentran su lugar no solamente en fundaciones sin fines de lucro como *Alcor Life Extension Foundation* o el *Immortality Institute*, sino también en prestigiosas entidades educativas como la Universidad de Oxford y su *Future of Humanity Institute*. Así, para ilustrar estos discursos podemos considerar la siguiente y tajante afirmación:

Tooth decay is natural – should dentistry be outlawed? Polio is natural – should we ban the Sabin vaccine? Cholera is natural – should we allow epidemics to rage unchallenged? Death is natural – must it continue to wreak its dreadful havoc? Clearly this is foolishness. Of course we should use all available means to better human life. We have been doing it for ages with fire, farming, steam, electricity, antibiotics, vaccines, dental prosthesis, organ transplants, etc.; and we should not stop now. If modern science and technology can safely improve the human condition by overcoming natural limits, including aging and death, then they should be used to this end. Determining whether something is good or bad simply by asking whether or not it is natural does not follow common sense. (Treder, 2004, pp. 188-189)<sup>13</sup>

<sup>11</sup>Traducción propia: “un buen lugar —un *eu topos*— o también puede ser un *ouk topos* —un no lugar—, algo que no es deseable, en cuyo caso puede funcionar como una advertencia”.

<sup>12</sup>Fukuyama, Sandel y Habermas, respectivamente.

<sup>13</sup>Traducción propia: “Las caries son naturales — ¿hay que prohibir la odontología? La poliomielitis es natural — ¿deberíamos prohibir la vacuna de Sabin? El cólera es natural — ¿debemos permitir que las epidemias se propaguen sin combatirlas? La muerte es natural — ¿debemos permitir que continúe provocando sus terribles estragos? Claramente, esto es una tontería. Por supuesto que debemos utilizar todos los medios disponibles para mejorar la vida humana. Llevamos años haciendo esto con el fuego, la agricultura, el vapor, la electricidad, los antibióticos, las vacunas, las prótesis dentales, los trasplantes de órganos, etc.; y no deberíamos detenernos ahora. Si la ciencia y la tecnología modernas pueden mejorar de forma segura la condición humana superando los límites naturales, incluidos el envejecimiento y la muerte, entonces deben utilizarse con este fin. Determinar si algo es bueno o malo, simplemente preguntando si es natural o no, no obedece al sentido común”.

Si bien no podemos criticar la última frase de la cita<sup>14</sup>, sí podemos dudar de los presupuestos y de las consecuencias que una afirmación como esta tiene. La confianza ciega en el poder de la ciencia y tecnología modernas es evidente, a la vez que también una cierta necesidad normativa por superar la condición humana y, con ello, también el envejecimiento y la muerte. La pregunta que hacemos aquí es: ¿qué clase de subjetividad se sigue de unos presupuestos argumentativos como estos? Nuestra propuesta es que detrás de este transhumanismo utópico se encuentran funcionando varios presupuestos compartidos, por lo que Mark Fisher ha llamado como *Realismo Capitalista*.

### Transhumanismo y Realismo Capitalista

El nigromante de los futuros perdidos y de los que estamos perdiendo continuamente<sup>15</sup> afirmaba que un ataque serio al realismo capitalista solo es posible “si el ostensible ‘realismo’ del capitalismo muestra ser todo lo contrario de lo que dice” (Fisher, 2018, p. 42). No obstante, mientras la determinación realista del capitalismo ocupe un lugar absoluto en nuestra comprensión de las maneras en que habitamos el mundo, entonces el capitalismo ocupará “sin fisuras el horizonte de lo pensable” (2018, p. 30). En estas consideraciones se refleja tanto una posibilidad —una alternativa como parodia el subtítulo de la obra de Fisher— como también la identificación de la fuerza del capitalismo —razón por la que se puede dudar del subtítulo de la obra.

Ahora bien, esta descripción del Realismo Capitalista es posible en tanto que Fisher identifica los presupuestos que posibilitan el surgimiento de esta comprensión de la existencia. A nuestro parecer, son tres las características mínimas que describen a esta forma de capitalismo. En primer lugar, el “realismo” de este fenómeno se entiende como una posición ideológica —no universal y, por lo tanto, tampoco necesaria— que se ha naturalizado, es decir, se trata de una valoración respecto a qué es el mundo y cómo nos relacionamos social y políticamente en este (2018, p. 42). Así, el realismo responde a ser el producto de un complejo entramado histórico de determinaciones políticas que promueve una subjetividad desesperanzada respecto a cualquier comprensión alternativa de la realidad (2018, pp. 26-27). Es por esto por lo que no parece haber una alternativa al realismo capitalista, pues su existencia se comprende como un hecho que está incluso ontológicamente más allá de los sujetos. En segundo lugar, Fisher destaca que se “ha instalado con éxito una ‘ontología de negocios’ en la que simplemente es *obvio* que todo en la sociedad debe administrarse como una empresa, el cuidado de la salud y la educación inclusive” (2018, p. 42). No sería errado identificar esta característica con el modo

<sup>14</sup>El apelar a “la naturaleza humana” como una razón para desechar la investigación y experimentación tecnológica no parece un argumento realmente fiable en el contexto de este tipo de debates (Rojas, 2022c).

<sup>15</sup>Así llamaba Matt Colquhoun a Mark Fisher. Véase Cano (2022).

de subjetivación que Foucault identifica con *homo oeconomicus* que en el neoliberalismo toma la forma del empresario de sí mismo (Foucault, 2007, p. 264). Finalmente, se presupone que “los recursos son infinitos, de que la tierra no es más que una piel de serpientes de la que el capital podría desprenderse sin problemas y que en el fondo todo podría resolverlo el mercado” (Fisher, 2018, p. 44). Esta última característica es una consecuencia de las otras dos, en tanto que, si el capitalismo se entiende como un hecho, entonces su ejecución por medio de la “ontología de los negocios” exigirá que no solamente nuestra relación con nosotros mismos sea administrada como una empresa, sino que también la relación con toda entidad existente. Así, el mundo deviene indefenso ante el extractivismo de la infinitud. De hecho, el Antropoceno y la amenaza del cambio climático son parte de los discursos de esta forma de realismo capitalista. No hay alternativa, así que la catástrofe ambiental podría ser entendida como un escenario en donde puede que no sea segura la supervivencia humana, pero las lógicas del capitalismo seguirán.

Entonces, podemos resumir una comprensión del realismo capitalista siguiendo las palabras de Jeremy Gilbert:

Tu uso del término "realismo capitalista" parece referirse, en su forma más elemental, tanto a la convicción de que no hay alternativa al capitalismo como paradigma de organización social como a los mecanismos que se utilizan para difundir y reproducir esa convicción entre amplias capas de la población. En esa medida parecería ser tanto una "estructura de sentimiento", por decirlo en términos de Raymond Williams (o quizá un "régimen afectivo" en un registro ligeramente más contemporáneo), como, en un sentido bastante clásico, una ideología hegemónica, que opera como lo hacen todas las ideologías hegemónicas, tratando de borrar su propia historicidad y la contingencia de los acuerdos sociales que legitiman (Fisher y Gilbert, 2022, p. 20).

44

En este sentido, consideramos que esta ideología hegemónica, en tanto que paradigma de organización social, puede identificar como una de sus expresiones discursivas al transhumanismo utópico. Una pregunta clásica al proyecto de mejoramiento humano es: ¿por qué deberíamos aumentar nuestras capacidades hasta alcanzar una existencia posthumana?<sup>16</sup> La respuesta de N. Bostrom apela a una comprensión del valor de la vida humana identificable con las notas recién mencionadas del realismo capitalista, y es que para él las vidas humanas pueden tener diferentes valores dependiendo de “how good (or bad) it is for the subject to have this life. The term ‘well being’ is often used in this sense” (Bostrom, 2008, p. 31)<sup>17</sup>. De esta manera, la pregunta “¿por qué quisiera superar la condición humana?”, obtiene su respuesta con una comparación que refleja tanto un hedonismo materialista como una erradicación de

<sup>16</sup>El filósofo argentino Andrés Vaccari ha desarrollado notables críticas al argumento de la beneficencia desarrollado por los transhumanistas clásicos desde un manejo argumental bioético y filosófico, véase Vaccari (2014; 2019).

<sup>17</sup>Traducción propia: “lo bueno o (malo) que es para el sujeto tener esta vida. El término “bienestar” se utiliza a menudo en este sentido”.

“la categoría de valor en un sentido ético” (Fisher, 2018, p. 42). La comparación de Bostrom es afirmar que para él una buena vida sería la de un hombre que logra vivir 80 años, lleno de alegría, logros, amistades y amor, mientras que la vida de una persona que murió a los 15 años por causa de una enfermedad y haber vivido en la pobreza extrema y el aislamiento social tendría que ser considerada una peor vida.<sup>18</sup>

Lo que aquí encontramos, siguiendo a Germán Cano (2022) son dos consecuencias prácticas de la realización del realismo capitalista. Por una parte, nos encontramos con un “individualismo obligatorio” o “modernismo popular” (2022, pp. 106-107) que impide pensar en algo más allá del propio bienestar. Así, las narrativas que se proyectan a nuevas formas de comunidades son desechadas y la vida de la clase trabajadora queda inserta en los límites de la cultura burguesa. Entonces, se entiende que la respuesta de Bostrom a la pregunta por superar la condición humana implique una primera persona tan tajante: porque es el individuo el que trabaja y se trabaja a sí mismo —en un sentido foucaultiano— para ser tanto un productor como un producto de la satisfacción. Por otra parte, también aparece lo que Cano llama como “paternalismo democrático” que busca, por ejemplo, “transformar el sistema educativo en una industria de servicios, privilegiando poco más que objetivos cuantificables y mensurables, y a los educadores se les invita a no ser nada más que *couchers* [sic] y animadores [...]” (2022, p. 113). Este modelo de cuidado de sí —realismo terapéutico, le llama Cano— también se aplica a la salud, en tanto que esta es comprendida como sentirse bien. De nuevo, la respuesta a la pregunta de por qué acceder a una existencia más allá de la humanidad encuentra su lugar en el realismo capitalista: porque el bienestar de uno mismo es cuantificable en la inversión que el sujeto realiza respecto de sí mismo.

Vicente Rubio-Pueyo (2022) afirma que “las redes o internet como espacio cultural y político parecerían ser un espacio privilegiado para el despliegue de muchos de los conceptos que Fisher nos ha dado. Un espacio, por ejemplo, para muchas patologías del realismo capitalista” (Rubio-Pueyo, 2022, p. 74). Es llamativo que mientras que Rubio-Pueyo llama “patologías” a los efectos del realismo capitalista en las subjetividades, por su parte, Cano describe el emerger de estas subjetividades como el efecto de un realismo terapéutico. Siguiendo estas pistas argumentales, no sería equivocado leer la subjetividad transhumanista que busca la inmortalidad en la nube digital, también como una forma discursiva que, si bien intenta publicitar sus discursos como una necesidad moral universal, en el fondo lo que presuponen es una reducción de cualquier cuestión axiológica a una perspectiva individualista (Rubio-Pueyo, 2022, p. 75).

<sup>18</sup>En el artículo Rojas, N. (2022d). *Twisting Transhumanism: Some Scope and Limits of Sorgner’s Philosophy*, hemos desarrollado una exposición más detallada en torno a los presupuestos detrás de este tipo de comprensión de la vida humana y su relación con el humanismo ilustrado.

De este modo, podríamos afirmar que el transhumanismo como expresión del realismo capitalista también puede ser leído como una perspectiva utópica que depende de las ideologías modernas desde las que estos propios discursos se pretenden fundamentar a sí mismos. Un sujeto que progresa infinitamente gracias a la razón en función de alcanzar una vida infinitamente satisfecha de placeres. Así sería posible describir al transhumanista utópico en tanto que subjetividad expresiva del empresario de sí.

### **Conclusión: ¿la inmortalidad no es una alternativa para todos?**

En el *Nacimiento de la Biopolítica*, Foucault describe con mayor detalle la producción de la subjetividad en el contexto del neoliberalismo. Una descripción más detallada del empresario de sí es la siguiente:

El hombre del consumo no es uno de los términos del intercambio. En la medida en que consume, el hombre del consumo es un productor. ¿Y qué produce? Pues bien, produce simplemente su propia satisfacción. Y el consumo debe considerarse como la actividad de empresa por la cual el individuo, precisamente sobre la base de un capital determinado del que dispone, producirá algo que va a ser su propia satisfacción (Foucault, 2007, pp. 265-266).

Parece particularmente interesante el hecho de que en esta caracterización se insiste en la producción y en la autoproducción por medio de la propia satisfacción. Como ya hemos mencionado, el transhumanismo en su versión utópica intenta enfrentarse a la condición finita humana con una “lógica productiva alimentada por la infinitud” (Andrade, 2022, p. 120) en tanto que el mundo en el que habitamos es considerado como un recurso explotable sin ninguna consideración más allá de un individualismo hedonista.

El evidente problema de la lógica de la infinitud es que los recursos materiales no son infinitos. Los transhumanistas utópicos podrían contraargumentar apelando a que la tecnología de punta actual ya nos permitiría suplir la falta de recursos con eventos extractivos como, por ejemplo, la minería espacial. Sin embargo, ofrecer siempre nuevos sacrificios para el extractivismo no soluciona el problema de fondo: las propuestas transhumanistas utópicas, o bien responden a una comprensión ideológica del mundo demasiado arraigada en una perspectiva del norte global, o bien no consideran problemático el presuponer que los recursos materiales son ilimitados. En ambos casos, las propuestas se ofrecen desde una utopía tal y como la interpreta Sorgner. El “buen lugar” equivaldría a este buen lugar al que no todos pueden acceder, como el que ilustra Bostrom en su *Letter from Utopía* (2008), mientras que el “no lugar” equivaldría a la imposibilidad de alcanzar una efectiva existencia inmortal<sup>19</sup>, o peor aún, al mundo que quedaría luego de agotar todos los recur-

<sup>19</sup>Sorgner realiza una contrargumentación sencilla para desbaratar esta propuesta. Si nos entendemos a nosotros mismos desde el naturalismo, y tenemos una comprensión científica de la realidad, ¿cómo podríamos sobrevivir cuando el universo llegue a su colapso total? No parece haber posibilidad. Esta es la razón de que él tome distancia del transhumanismo utópico. Véase nuestra traducción de *Inmortalidad como utopía y la relevancia del nihilismo* (2022).

sos en función de satisfacer el deseo de vida eterna de algunos pocos, es decir, ninguno habitable.

En el fondo, es evidente que esta lógica de la infinitud sigue siendo una práctica biopolítica con efectos sobre la salud (Andrada, 2020, p. 153). Es necesario reafirmar que estos efectos no se aplican solamente sobre la salud de aquellos que pueden costearse los diferentes tipos de mejoramiento posibles. El acceso a los materiales necesarios para la fabricación de procesadores o chips que pudieran emular una mente humana y luego reproducirla infinitamente en *cyborgs* o nubes digitales exige la extracción de materiales como el litio. El Antropoceno parece ser otra consecuencia de este extractivismo individualista que busca una satisfacción infinita. Se podría expandir, entonces, la afirmación de Andrada y afirmar que los efectos de esta lógica de la infinitud tienen impacto en la salud a escala global. Es el deseo de los pocos lo que no permite a los muchos seguir soñando.

Finalmente, consideramos que las palabras de la bióloga Fabiola Villela en torno a la discusión sobre eugenesia y determinismo genético que llevan a cabo transhumanistas y bioconservadores también son válidas aquí, en tanto que los portavoces de este transhumanismo utópico parecen querer “encontrar respuestas simples a problemas complejos” (Villela, 2017, p. 286). Así, la tajante afirmación de Luc Ferry en contra de los bioconservadores que intentan evitar el mejoramiento de la naturaleza también encuentra eco en la crítica aquí esbozada contra el transhumanismo utópico, pues la propaganda por alcanzar la inmortalidad tecnológica solamente tiene efectos en un contexto muy específico y, por lo tanto, imposiblemente universal (Ferry, 2016, 91). No queda casi nada de racionalidad en tales propagandas, ya que esa racionalidad se agota más allá de la cómoda cuna en la que han sido alimentadas tales ideas.

Tiene sentido recordar las palabras con las que Fisher describe al realismo capitalista en los primeros párrafos de su libro: “El capitalismo es lo que queda de pie cuando las creencias colapsan en el nivel de la elaboración ritual o simbólica, dejando como resto solamente al consumidor-espectador que camina a tientas entre reliquias y ruinas” (Fisher, 2018, p. 26). De este modo, el transhumanismo en tanto realismo terapéutico, es también un deseo por espiar las ruinas de los futuros que se proponen perder.

## Referencias bibliográficas

**Andrada, A. A.** (2020). La pandemia desde una perspectiva biopolítica. *Revista Ethika+*, Vol. (2), 151-165.

**Andrade, R.** (2022a). Los sueños de la inmortalidad engendran máquinas: Desesperación, ciberprometeísmo y transhumanismo. *Revista Ethika+*, Vol. (5), 119-138.

**Andrade, R.** (2022b). Ontología Posthumanista: Algorocracia, Aceleracionismo y Futuros Extintos en la Época del Capitalismo Digital. *Estudios posthumanos*, Vol. (1), 37-54.

**Bostrom, N.** (2003). *The Transhumanist FAQ – A General Introduction* -. <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>

**Bostrom, N.** (2008). Letter from Utopia. *Studies in Ethics, Law, and Technology*, Vol. 2 (1), 1-7.

**Bostrom, Nick.** (2016). *Superinteligencia. Caminos, peligros, estrategias*. TEELL.

**Bostrom, Nick.** (2013). Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up. En More, M & Vita More, N (Eds.). *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future* (pp. 28-53). Wiley – Blackwell.

**Cano, G. (2022).** Mark Fisher como modernista popular: la política cultural bajo el realismo capitalista. *Pensamiento al margen*, Vol. (15), 99-123.

**Díaz Fernández, J.** (2020). La Transeducación como una expresión del futuro de la educación. *Revista Ethika+*, Vol. (2), 53-78. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2020.58525>

**Ferry, Luc.** (2017). *La revolución transhumanista: Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Alianza.

**Fisher, Mark.** (2018). *Realismo Capitalista ¿No hay alternativa?*. Caja Negra.

**Fisher, M y J. Gilbert.** (2022). Realismo capitalista y hegemonía neoliberal: un diálogo entre Mark Fisher y Jeremy Gilbert. *Pensamiento al margen*, Vol. (15), 19-32.

**Foucault, Michel.** (2007). *Nacimiento de la Biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.

**Foucault, Michel.** (2009). *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France: 1982-1983*. Fondo de Cultura Económica.

**Lago Blasco, J.** (2022). Deseo y nostalgia de futuro, notas sobre la emancipación en Mark Fisher. *Pensamiento al margen*, Vol. (15), 98-98.

**Lagos Berríos, R.** (2022). La disputa por la naturaleza humana. Comentarios sobre el concepto de naturaleza humana en el contexto del transhumanismo y las



mejoras biotecnológicas. *Revista Ethika+*, Vol. (5), 101-117.

**Kurzweil, Ray.** (2005). *The singularity is near: when humans transcend biology*. Viking.

**Merkle, Ralph.** (2013). Uploading. En M. More y N. Vita-More (eds.), *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future* (pp. 157-164). Wiley – Blackwell.

**More, Max.** (2013). The Philosophy of Transhumanism. En M. More y N. Vita-More (eds.), *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future* (pp. 3-17). Wiley – Blackwell.

**Rojas Cortés, N. A.** (2022a). Contra Bostrom y a favor de un transhumanismo de segunda generación. *Otro Siglo. Revista de Filosofía*, Vol. 6(1), 5-27.

**Rojas Cortés, N. A.** (2022b). El Metahumanismo de Stefan Lorenz Sorgner. *El banquete de los Dioses*, Vol. (10), 75-106.

**Rojas Cortés, N. A.** (2022c). Humanismo, una de las ideas más peligrosas del mundo. *Sílex*, Vol. 12(1), 96-125. <https://doi.org/10.53870/silex.2022121197>

**Rojas Cortés, N. A.** (2022d). Twisting Transhumanism: Some Scope and Limits of Sorgner's Philosophy. *Annals of the University of Bucharest - Philosophy Series*, Vol. 71(1), 141-158.

**Rubio-Pueyo, V.** (2022). Un mapa ideológico de las ruinas del realismo capitalista. Mark Fisher entre dos tiempos. *Pensamiento al margen*, Vol. (15), 71-78.

**Sorgner, S. L.** (2021). El futuro de la educación. *Revista Ethika+*, Vol. (3), 303-333. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2021.61703>

**Sorgner, S. L., Bravo Jiménez, N. A. y Rojas Cortés, N. A.** (2022). Inmortalidad como utopía y la relevancia del nihilismo. *Revista Ethika+*, Vol. (5), 255-272

**Treder, Mike.** (2004). Emancipation from Death. En Immortality Institute (ed.), *The Scientific Conquest of Death. Essays on Infinite Lifespans* (pp. 187-196). LibrosenRed.

**Vaccari, A.** (2013). La idea más peligrosa del mundo: hacia una crítica de la antropología transhumanista. *Tecnología & Sociedad*, Vol. 1 (2), 38-59.

**Vaccari, A.** (2014). La Posthumanidad como un bien objetivo: los peligros del futurismo en el debate sobre la optimización genética humana. *Acta Bioethica*, Vol. 20 (2), 237-245.

**Vaccari, A.** (2019). Why Should We Become Posthuman? The Beneficence Argument Questioned. *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, Vol. 44 (2), 192-219. <https://doi.org/10.1093/jmp/jhy041>

**Vergara R, C.** (2022). Piedras en los zapatos del transhumano: antecedentes

nietzscheanos contra una existencia transhumana. *Otro Siglo*, Vol. 6 (2), 39-64.

**Villela Cortés, F.** (2017). Eugenesia y determinismo genético. una solución simple a un problema complejo. *Acta Bioethica*, Vol. 23 (2), 279-288.

**Villalba Gómez, J.** (2019). Transformaciones humanas a través de la tecnología. *Revista LOGOS CIENCIA & TECNOLOGÍA*, Vol. 11 (1), 138-150.

**Villaruel, R.** (2015). Consideraciones Bioéticas y Biopolíticas acerca del Transhumanismo. El debate en torno a una posible experiencia Posthumana. *Revista de Filosofía*, Vol. 71, 177-190.

#### Cómo citar este artículo:

**Rojas Cortés, N.** (2023). Transhumanismo utópico como expresión del realismo capitalista. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(7), 36-50



La  
gubernamentalidad  
neoliberal,  
posneoliberal y  
el gobierno de la  
sustancia gozante  
Neoliberal & posneoliberal  
governmentality, the  
jouissance government

51

**FRANCESC D'Assís Sañé Díaz-Santos**

Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona, España.

[francesctung4@gmail.com](mailto:francesctung4@gmail.com)

**Recibido:** 9 de marzo de 2023

**Aceptado:** 31 de mayo de 2023

**TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA - AÑO VII - VOL. I. - JUNIO 2023**

PÁGINAS 51-65 - E-ISSN 2591-3050

<http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/trazos/>

<https://trazosrevistadefilosofia.wordpress.com/>

INSTITUTO DE FILOSOFÍA - FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

**Resumen:** Vivimos un momento histórico en donde parece que las estrategias de gobierno neoliberales, basadas en la libre circulación de capital financiero y humano, están llegando a su fin y empieza un nuevo paradigma sociopolítico de gobierno *biopolítico*. Ayudado por el concepto de Rose (2017) sobre el *authoritarian populism* (populismo autoritario), este ensayo pretende analizar las condiciones, racionalidades y tecnologías que acomodan el cambio hacia un nuevo paradigma de la gubernamentalidad. Además, mediante un pequeño repaso de las teorías de la gubernamentalidad de Foucault o Han, se sugerirá que el estudio biopolítico del *authoritarian populism* ya no concierne al cuerpo, como antaño describe Foucault, ni la mente, como piensa Han, sino a una tercera sustancia: la sustancia gozante.

**Palabras clave:** GUBERNAMENTALIDAD - POSNEOLIBERALISMO - GOCE - BIOPOLÍTICA - PSICOANÁLISIS

**Abstract:** We are living in a historical moment in which it seems that neoliberal government strategies, based on the free circulation of financial and human capital, are coming to an end and a new socio-political paradigm of biopolitical government is beginning. Aided by Rose's (2017) concept of authoritarian populism, this essay seeks to analyze the conditions, rationalities, and technologies that accommodate the shift toward a new paradigm of governmentality. In addition, through a brief review of the governmentality theories of Foucault or Han, it will be suggested that the biopolitical study of authoritarian populism no longer concerns the body, as Foucault once described, nor the mind, as Han thinks, but to a third substance: the enjoying substance.

**Keywords:** GOVERNMENTALITY - POSNEOLIBERALISM - JOUISSANCE - BIOPOLITICS - PSYCHOANALYSIS

Se observa, a día de hoy, que el despliegue de ciertas formas de gubernamentalidad, tanto las viejas conocidas como las nuevas, efectúan un control sobre los individuos a diferentes niveles, yuxtaponiéndose, chocando entre sí y creando síntesis. Estas formas responden a diferentes *momentums históricos* —tecnologías, sistemas y formas de producción socioeconómicas— y podríamos decir que encuentran su origen de estudio teórico en el análisis de Foucault (2004b) sobre la biopolítica en el contexto de la génesis *neoliberal*. Mi propósito, en este ensayo, es desarrollar una pequeña genealogía de ciertos estudios biopolíticos, ofrecer una cartografía del presente biopolítico a partir del análisis sobre el populismo autoritario de Rose (2017); asimismo, proponer un acercamiento psicoanalítico al actual problema de la gubernamentalidad.

Un rastreo genealógico desde los postulados foucaultianos hasta los más contemporáneos, como podrían ser los de Rose (2017) o Han (2010, 2012, 2014), deberían dar suficientes pistas para comprender las actuales estrategias de gubernamentalidad y sus características principales, a saber, según Rose (2017): las *racionalidades* y sus *tecnologías*. A modo de propuesta personal, se dedicará una parte final a indagar sobre la disciplina psicoanalítica que, aunque agenciada por autores críticos de nuestros tiempos (Zizek, Badiou, Butler, Fisher o Zupančič), siempre se ha planteado como un nuevo materialismo o supuesta *nueva metafísica*, pero no como un estudio *biopolítico*. Es importante que, para volver a situar a la *biopolítica* en el centro de la discusión filosófica, se correlacione con otras disciplinas que puedan brindar herramientas para entender el momento actual, como el caso de la neurociencia en Rose. De esta manera, la biopolítica evitaría convertirse en una palabra fetiche que cubre los problemas en vez de ser un instrumento para afrontarlos.

El argumento del texto, pues, se detendrá en tres momentos: el estudio foucaultiano del *cuerpo*, la incorporación de la dimensión-*mente* en la ecuación biopolítica —Rose (2017) y Han (2012)— y la modesta sugerencia de la *tercera sustancia lacaniana: la sustancia gozante* (Lacan, 2023).

### **Genealogía de las sustancias biopolíticas: el cuerpo y la mente**

Foucault (1977) sitúa al cuerpo *físico* en el centro de su estudio sobre el control social de los individuos, un paradigma donde el poder opera ejerciendo un control sobre el cuerpo, y con el cuerpo. Para el autor, el control sobre el cuerpo se ejerce a partir de una matriz poder-saber, donde el conocimiento provisto por las disciplinas, por ejemplo, la medicina, divide los cuerpos en normales y anormales (Foucault, 1976b). El nacimiento de la biopolítica se relaciona con el capitalismo (liberal y neoliberal) en tanto su necesidad de producir cuerpos *sanos* y *obedientes*, rectifican y reinsertan las desviaciones, para que sean *sujetos de producción* que exploten su fuerza de trabajo física en las fábricas. En la obra de este autor encontramos descrito un poder ejercido sobre el cuerpo (social o individual) que invade la vida entera, que hace de

esta un campo de administración, gestión y cálculo, gracias a los estudios de la *natalidad* o la *longevidad* (Foucault, 2004a). El desarrollo del capitalismo ha tenido como elemento indispensable el biopoder para producir cuerpos dóciles insertados en el aparato de producción.

Para ver cómo la *mente* ha pasado a ocupar un espacio en las teorías de la gubernamentalidad y el biopoder, podemos comparar dos puntos de vista: el de Rose (2014) y su *gobierno desde el cerebro*, así como la *psicopolítica* de Han (2014). El vasto estudio del primer autor se centra en subrayar las relaciones de poder que emergieron a partir del *boom* de la neurociencia, pues se indica que se ha llegado a un *complejo neurobiológico, un yo neuroquímico de la imaginaria psicofarmacológica*, donde el gobierno de lo *normal* y *anormal/patológico* atiende a una visión *neuromolecular* del cerebro (Racher y Rose, 2010). Han (2014), por su parte, deja a un lado la idea de normalidad/anormalidad y se centra en las exigencias del tecnocapitalismo digital contemporáneo, es decir, la *optimización*. El viejo trabajo físico en la fábrica o la mina, cada vez más sustituible por la tecnología, el advenimiento de las TIC y los sectores terciarios, dio paso a un nuevo terreno de explotación más cercano a las teorías del *capital humano* y del *empresario de sí*. La hiperdigitalización y el posfordismo ya no explotan el trabajo *físico* sino el rendimiento mental, la resiliencia, la flexibilidad en su dimensión de autoexplotación (Han, 2014; Fisher, 2018). Este nuevo paradigma, según Han (2014), termina el tránsito —que Foucault no llegó a realizar del todo— de una *biopolítica* a una *psicopolítica*, más acorde al neoliberalismo thatcheriano: basado en la explotación, la libre circulación del capital y el consumo de la *big data*, así como la información y el espectáculo de plataformas. Un escenario donde el *empresario de sí mismo* se autoexplota apasionadamente, de tal manera que convierte su cuerpo en un objeto estético, un campo de *optimización mental* y de eficiencia personal que no se detiene en la normalidad, sino que busca la *excelencia*. El riesgo de exclusión social no se configura en el régimen de lo *normal/patológico* sino que el sujeto deberá, cada vez más, realizar un trabajo de optimización del tipo *más/mucho-más*.

Esta nueva dimensión mental (puntera y compleja) ya se encontraba en Foucault hacia los años setenta, es decir, en sus famosos cursos en el colegio de Francia. En estos estudiaba un tipo de subjetividad más cercana a la escuela económica de Chicago de Milton y Friedman, o la teoría del capital humano de Becker, es decir: el advenimiento del *neoliberalismo*<sup>1</sup>. Al respecto, lo cierto es que Foucault (1976a) ya visionaba el tránsito de una sociedad disciplinaria a una sociedad de control, donde el biopoder opera con la tecnología de las medias y estadísticas<sup>2</sup>; un poder más sofisticado que permite un alcance más

<sup>1</sup>*Seguridad, Territorio y Población* (2004) y *El nacimiento de la biopolítica* (2004b) son, quizá, los acercamientos teóricos más importantes en lo que refiere a la gubernamentalidad vinculando el biopoder, la biopolítica y el neoliberalismo.

<sup>2</sup>Principalmente en lo que se refiere a su estudio sobre la medicina en *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*.

abierto y global gracias al control de la información<sup>3</sup>. En este sentido, su idea de la *medicalización indefinida* y la autoridad médica como autoridad social, es un análisis que coincide con el de Deleuze (1990) sobre el reemplazamiento de los lugares de encierro por lugares abiertos donde los procesos se prolongan indefinidamente. Este hecho no debería restarle importancia a los estudios de Foucault para entender el biopoder hoy, ni quiere decir que sus enseñanzas sean obsoletas<sup>4</sup>, al contrario, debemos considerarlas para entender el nuevo y complejo estado del biopoder en la actualidad. Tarea que autores como Rose (2014) han desarrollado de manera excelente.

A continuación, se exploran cuáles son las condiciones que posibilitan las estrategias de gobierno, el despliegue de sus dispositivos, sus tecnologías y sus conocimientos.

### Condiciones para las estrategias de gobierno

Me gustaría indagar en torno a tres tipos de condiciones. La condición principal, a saber, la *acumulación del capital*, las condiciones *subjektivantes del yo* y, finalmente, las condiciones *detonantes*.

A nivel historiográfico, el punto de partida del análisis comprende el fin de las socialdemocracias del Norte Global (los estados del bienestar o *welfare state*, el *Nanny State* tan denostado por los neoliberales) y el nacimiento del neoliberalismo de Thatcher o Reagan durante los años 80. El inicio de un sistema socioeconómico y una cultura globalizada cada vez más acelerada, más digitalizada, más individualizada, más egoísta, más competitiva, más consumista, más radical y más líquida.

Estas condiciones muestran el campo de gobierno de lo que Rose (2017) denomina “populismo autoritario” (p. 8), algo que Adorno y Hoban (2020) ya visionaban como la *nueva extrema derecha*, es decir, un terreno donde la nueva y peligrosa gubernamentalidad es la síntesis de dos racionalidades político-económicas contradictorias: el neoliberalismo y el neoconservadurismo.

A mediados del siglo, autores como Adorno y Hoban (2020) y Freire (2020) observaron que la concentración del capital, el usufructo de la fuerza de trabajo, era la causa primera que puede generar un malestar social suficiente para la configuración de subjetividades fácilmente gobernables. El control y gestión de afectos tales como el *malestar*, la *inseguridad* y la *vulnerabilidad* hacen posible el tipo de gobierno *populista autoritario*. Una condición *sine qua non* de las estrategias de gobierno neoliberal que destacaba Foucault (2004b) era la mercantilización total de la vida y sus parámetros, es decir, la intervención del mercado y sus leyes sobre la *bios*. Según Adorno y Hoban (2020), la tendencia al monopolio y la aplicación de las relaciones de mercado a la totalidad de la

<sup>3</sup>Donde Foucault (1976a) se orientó en una dimensión más *ambiental* del problema.

<sup>4</sup>Se puede ver en Foucault (1976a), los inicios de la transformación en el estudio de un poder y la evolución de sus dispositivos disciplinarios, donde la estrategia de patologización de lo diferente evoluciona hacia una estrategia de administración de la diferencia en pos de la *perpetua empresa de restituir el sistema de normalidad* (p. 161).

vida crea la posibilidad de una continua degradación de la clase social a la cual el sujeto cree pertenecer. Al ser percibida esta pobreza y precariedad, el sujeto puede ser manipulable políticamente para dirigir la rabia hacia el *otro*: el feminismo, el socialismo crítico con la economía capitalista, el inmigrante, etc. Esto nos resuena un poco desde el *psicoanálisis crítico*: el malestar provocado por la violencia estructural y la gestión de los afectos por los poderes políticos y la cultura de masas.

El neoliberalismo no solo destruyó el proteccionismo, haciendo de este modelo globalista una “amenaza terrible a la seguridad vital” (Rose, 2014, p. 7). La creación del sujeto moderno de la religión neoliberal-globalista y la privatización de la existencia, ayudado de un sistema jurídico y un complejo militar que protegen la explotación y la forma-capital a toda costa, eliminó cualquier tradición, comunidad y deuda que nos vincula como seres humanos que compartimos un mundo (Garcés, 2013).

Con condiciones *subjetivizantes del yo* quisiera referirme a las “tecnologías, estrategias y expertos” (Rose, 2017, p. 5) que dieron forma a las subjetividades de las democracias neoliberales, las cuales crearon los empresarios de sí o sujetos de rendimiento. Estas hacían del poder algo no-coercitivo sino más bien un poder *seductor, inteligente* (Han, 2014). En paralelo, la mercantilización de todas las relaciones humanas configuraba el *ethos* del sujeto neoliberal: maximizar el capital financiero o humano todo lo posible, la privatización de todo, desde la salud a la educación, la eliminación del espacio e instituciones públicas, etc. ¿Cómo no vas a invertir en salud privada, si la pública está destrozada?

Para la creación de esta particular subjetividad, explica Rose (2017), fue necesario un séquito de expertos (relaciones públicas, consultores, coaches, *gurús*, juristas, expertos en *márquetin*) que promovieron los valores del *nuevo ciudadano*: la competencia entre individuos y la emprendería individualista, el cálculo económico en todas las decisiones de la vida, convertir a la *clase trabajadora* en *motivados empleados* o la búsqueda por maximizar el potencial propio. Estas estrategias implican un cambio en las prácticas educacionales que promueven e implementan el *deseo*<sup>5</sup> por la creación de riqueza y la empresa (*enterprise*) personal (Ouellette y Hay, 2008). Así pues, se observa con el neoliberalismo el nacimiento del sujeto de *autoexplotación*. Uno que, como expone Deleuze (1990), no crea resistencia sindical junto a sus compañeros, sino que compete *sanamente* contra ellos. Un *ethos* empresarial que impregnaba los diversos procesos de formación y los diferentes ámbitos de la vida individual, los cuales crean una perpetua, indefinida y continua prolongación, es decir, un aplazamiento ilimitado *kafkiano* de la mercantilización de la vida.

Este tipo de subjetividad hizo emerger ciertos padeceres o patologías. El *burnout*, la depresión, el agotamiento, la autculpa, la ansiedad o el extremo

<sup>5</sup>Psicoanalítico o maquínico dependiendo del foco de estudio.



narcisismo descrito por Han (2010, 2012, 2014). La mercantilización del *tiempo* y el cambio instantáneo de costumbres, objetos de consumo e identidades líquidas, somatizan en el síndrome de la impaciencia y la incapacidad para el compromiso o el esfuerzo (Bauman, 2017). Asimismo, las *patologías del capitalismo tardío*<sup>6</sup> (Fisher, 2018): hiperactividad, poslexia, impotencia reflexiva, déficit de atención, trastorno bipolar provocado por los ciclos ininterrumpidos de auge y depresión, la anhedonia depresiva<sup>7</sup>, o incluso, podemos pensar en condiciones extremas como la percepción psicológica de la *cancelación del futuro* (Bifo, 2014), la depresión causada por la presión de las tecnologías sobre el sistema nervioso (Bifo, 2017), la esquizofrenia, la psicosis o el suicidio.

El sujeto está en constante ejercicio y estrés por la continua demanda de *positividad* (Han, 2014), atormentado mentalmente por llegar a cumplir los ritmos de los mitos de la *realidad opresora*: si quieres, puedes (donde el *deber* coactivo se suaviza con el *poder* motivacional), si no lo haces eres un *vago*, el sistema opresor es el sistema que defiende la libertad, etc.

Las condiciones *detonantes* pueden ser vistas como aquello que Rose (2014) denomina *fallos congénitos* en los sistemas de gobierno, es decir, aquellos fallos que, al fracasar sobre las expectativas que definen el horizonte de las subjetividades, servirán de premisa para renderizar nuevas tecnologías y medios de gobierno; asimismo, la extrema vulnerabilidad y dependencia económica de los individuos, sumado al sentimiento de humillación, desesperación o rabia, la destrucción de toda opción de resistencia política u organización. Todo eso implica una sumatoria de efectos controlables como la *ansiedad* (Nardulli y Kuklinski, 2007), los cuales posibilitan la manipulación del comportamiento y la subjetividad de la *masa* a partir de tres ejes: libertad, seguridad y felicidad (Collado, 2019). Por ello, ante el evidente fracaso de las propuestas neoliberales de migración de capital, las cuales llevan a un aumento de la desigualdad, pobreza y malestar; la decepción, desesperación y rabia son aprovechadas por los líderes populistas quienes prometen dos cosas a los *cabreados varones occidentales blancos* quienes se han sentido utilizados y menospreciados en su propia tierra: *culpables* y *el retorno de la identidad del pueblo*. La condición detonante, basándonos en lo que expone Rose (2017), es que el neoliberalismo que acabó con la *tiranía* intervencionista del estado de bienestar —prometiendo la libertad— ha resultado una falla tan grande que el sujeto contemporáneo va a buscar en el líder autoritario una mínima garantía de seguridad, de tal manera que sintetiza la libertad global/digital y la seguridad en la forma de control/vigilancia, las cuales brindarán una forma a las *sociedades de control* que Deleuze (1990) profetizaba.

<sup>6</sup>A las que me gustaría nombrar como *formas de fuga de los códigos hegemónicos*, en un intento de despatologizar tales acciones.

<sup>7</sup>La incapacidad de hacer algo “que no sea buscar placer” (Fisher, 2018, p. 50).

## Racionalidades y tecnologías

Las racionalidades o subjetividades políticas de los individuos que están experimentando el auge de un nuevo tipo de gubernamentalidad posneoliberal pueden ser descritas cuando uno se pregunta qué es eso que promete el líder populista a esa masa de gente.

Adorno y Hoban (2020) relataban cómo los líderes de la *nueva y vieja extrema derecha* evocan un nacionalismo sentido (*pathic nationalism*) que ni ellos creen. ¿Qué es lo que le ofrece al ciudadano?, mejor dicho: ¿qué es aquello que busca subsanar? Los líderes populistas ya no ofrecen la libertad sino buscan recuperar el orgullo, el sentimiento de identidad del pueblo; ofrecen una supuesta *respuesta* a las heridas en el orgullo del trabajador que ha perdido el trabajo. El líder populista habla la “epistemología del verdadero pueblo” (Rose, 2017, p. 10), es decir, reconoce al trabajador y lo diferencia del *parásito*; ofrece seguridad para los suyos y libertad solo para los que comparten sus valores y creencias; ofrece cabezas de turco, chivos expiatorios: los comunistas, los intelectuales, los cosmopolitas, los inmigrantes, los terroristas, las feministas, los gays y el colectivo LGTB.

En líneas generales, lo que ofrece el líder populista posneoliberal es la síntesis paradójica entre dos tipos de gobierno fallido. Así, por un lado, promete la nación, la familia, el deber, la autoridad, el patriarcalismo; por otro, el autointerés, el individualismo y la competitividad. En otras palabras, promete la libertad (*neoliberalismo*) para oprimir (*neoconservadurismo*). Además, promete lo que en psicoanálisis se conoce como la *jouissance*, es decir, promete no tener que pasar por la castración, evitar la ley; promete no tener que responsabilizarse, promete una fantasía, el goce del Otro, así como un *plus de goce*. También promete *no reconocer nuestra interdependencia y vulnerabilidad*. En definitiva, promete ser príncipe y no rey, ya que buscará mantener el derecho —en forma de superyó obsceno— a explotar y dominar al otro porque *así debe ser*.

Las tecnologías y las estrategias de gobierno que *educan* y configuran las diferentes subjetividades para volverlas operacionales han evolucionado en correspondencia con los principios del neoliberalismo (que explota la diferencia en el mercado) y el posneoliberalismo (que promulga un retorno a una identidad con valores cerrados y tradición). Rose (2017) expone un listado de tecnologías que renderizaron la racionalidad neoliberal, entre estos se encuentran los programas de televisión que incentivaron el juego como la ruleta de la suerte, la privatización de bienes públicos, la opinión pública para activar palancas de persuasión, los gurús que promocionan un *imaginario de la emprendería*, por último, los programas, documentos y cálculos para corporeizar la ambición gubernamental. Tanto el *ethos* de la tecnología como la naturaleza del individuo social se han retroalimentado y llegaron a convertirse en un artefacto que, en una sociedad global, tiene en el mismo horizonte a la vez la liber-

tad y la seguridad, es decir, un control a distancia. El mejor ejemplo de esto es Internet, la tecnología que permite un seguimiento sofisticadísimo gracias a la arquitectura de los *smartphones* y los algoritmos. Libremente usamos las aplicaciones *gratis* a cambio de ofrecer una cantidad infinita de datos, así como un biocontrol gratuito mientras creemos ejecutar un ejercicio de libertad.

Esta misma evolución ocurrió, por ejemplo, en la razón farmacéutica o la economía de la salud<sup>8</sup>. Una primera farmacotécnica estudiada (Rose, 2014; Smith, 1991; Tone, 2009) muestra la conexión entre la industria, el comercio y el día a día, donde el sujeto, para mantener los ritmos del capitalismo, reduce todo malestar a un desequilibrio neuroquímico que debe *corregirse, para adaptarse de nuevo y volver a la normalidad*. Este paradigma comprende desde la depresión, la psicosis o la ansiedad, hasta el TDAH; el constructo psiquiátrico más criticado (Saul, 2014; Hoogman *et al.*, 2017). En un segundo nivel nos encontramos con los nootrópicos<sup>9</sup>, donde ya no se corrige el carácter exclusivo de los estados mentales (ansiedad, cansancio, histeria, dolor de cabeza) que nos devuelven a la vida laboral. Este segundo nivel funciona en el *ethos* de las exigencias neoliberales de la sociedad del rendimiento, donde lo que prima no es la salud, sino la optimización constante del sujeto. Desde los psicofármacos como el Adderall<sup>10</sup>, pasando por la cafeína, las bebidas energéticas y otros suplementos deportivos para hacer batidos *pre* y *postworkout*, hasta los yogures con proteínas del Mercadona, todos obedecen a una lógica del *empresario de sí y el sujeto de rendimiento*, donde la disciplina corporal cede ante la optimización mental y el cuerpo es relegado a ser objeto estético, un negocio para la cirugía plástica, los gimnasios y el *fitness*<sup>11</sup>.

En una entrevista, Rose (2017) define la salud mental como *la experiencia del ser humano viviendo en una sociedad que conduce la totalidad de su vida cotidiana*. Mientras que las estrategias de gobierno continúen patologizando los *desbarajustes químicos* del cerebro que el mismo sistema injusto crea, mediante el cual niega la causa efectiva, por ejemplo, —en el caso de la depresión— los bajos niveles de serotonina, la salud mental seguirá siendo una tecnología de gubernamentalidad que requiera la repolitización. De ahí que se pueda señalar sus causas sociales y estructurales.

## Hacia la gubernamentalidad de la sustancia gozante

<sup>8</sup>La salud en cuanto se convirtió en objeto de consumo, que puede ser producido por unos laboratorios farmacéuticos, médicos, etc., y consumido por otros —los enfermos posibles y reales— adquirió importancia económica, y se introdujo en el mercado” (Foucault, 1976a, p. 165).

<sup>9</sup>Collado (2019): “Este concepto, claramente de corte neoliberal, parte de la idea de potenciación y optimización de sí”

<sup>10</sup>Psicofármaco que, al igual que el Ritalin, se usa para tratar el ya mencionado TDAH. Las consecuencias pueden variar, desde el efecto sobre el hipodesarrollo cognitivo (Hoogman *et al.*, 2017) hasta el *embotamiento emocional* en el caso de los antidepresivos (Devlin, 2023).

<sup>11</sup>El cuerpo, con su valor de exposición, equivale a una mercancía (Han, 2014, p.13).

Nos quedaría por plantear una simple cuestión. ¿Y si pudiese darse una síntesis contemporánea entre el gobierno del cuerpo y el gobierno de la mente que explique una gubernamentalidad de lo *pulsional*, es decir, lo *irracional*? Para esto, detengámonos ahora a ver cuál es el rol del cuerpo y la mente en el psicoanálisis y cómo se insertan en las lógicas de la mercadotecnia y las democracias neoliberales teñidas de autoritarismo.

Repasemos una vez más cuál es la oferta del populista autoritario. Según Rose (2017) serían las siguientes: grandeza, orgullo, identidad; libertad para el pueblo nacionalista, que vuelva el sentido común, el conocimiento del ciudadano de toda la vida, acabar con la corrección política, subsanar la humillación y el honor dañado (curar un trauma). Desde el psicoanálisis podríamos señalar un par de encarnaciones del goce (la *jouissance*) en esta lista. Entre ellos se encuentra el goce como recreación fantástica de un pasado idílico o nostálgico, es decir, la recuperación del goce perdido. También como *plus de goce*, un exceso fruto de la transgresión de la ley (del Otro), en este caso, la transgresión de la represión “impuesta” por la corrección política. Ambas son expresiones de disconformidad/ansiedad totalmente maleables ideológicamente y que responden al esquema *si yo tuviera esto, entonces*.

En un momento histórico, donde caen constantemente las narrativas que crean múltiples crisis de sentido y valores, donde se vive la paradójica experiencia de habitar sociedades permisivas y a la vez abarrotadas de reglamentos y normas, el psicoanálisis puede rastrear los síntomas de los dispositivos de gobierno económico del goce. Aquellos que dan cuenta de los traspiés, las disyunciones, las particiones y los llamativos quehaceres de la psique occidental.

Si Han (2010) defiende que Foucault no terminó de hacer el tránsito de una biopolítica a la psicopolítica, quizá él cometió el mismo error y no vio que el poder no gobierna la mente, sino tal vez otra cosa: la sustancia gozante. ¿Qué es la sustancia gozante? No es ni la mente ni el cuerpo, o mejor dicho, no es la mente racional ni el cuerpo físico. El goce es una pulsión y su satisfacción, es decir, es un entremedio de cuerpo y mente producido por el efecto del signifiante.

Así pues, conceptos como el goce, a falta de una definición, ostentan ríos de tinta que relatan su naturaleza. Es preciso, entonces, que la aproximación sea breve y en todo caso circunstancial para el tema a tratar en este excurso. Una buena aproximación sería la clase número 2 del famoso Seminario XX (Lacan, 2023), titulada *Aún (Encore)*. En este, el autor introduce una pregunta: *¿dónde ubicamos el signifiante, por el lado del cuerpo o de la mente?* Después de una extensa crítica a las sustancias cartesianas como portadoras del signifiante, concluye que la sustancia que da forma a la subjetividad es el cuerpo, a condición de entender el cuerpo como aquello de lo que se goza —no el cuerpo en sentido de *res extensa*, ni cuerpo biológico—. La subjetividad estaría conformada por un cuerpo gozante. La génesis de un goce del cuerpo implica

un paradójico vacío primordial, un vaciado de goce en el cuerpo *real*. El goce es sacrificado por el sujeto en su entrada al orden simbólico. Los objetos de completitud (para abreviar) que se pierden por la entrada al mundo del lenguaje introducen al sujeto en una odisea en la cual este recuperará parcialmente y con frustración partes de estos objetos libidinales que se encuentran en los márgenes: senos, la mirada, la fe, entre otros.

Lo que nos lleva a la siguiente pregunta: ¿qué es el goce o de qué se goza? De nuevo, una cuestión de extensa bibliografía. Una manera de entenderlo sería observar como un epifenómeno a la hegeliana —el resultado de la inscripción del sujeto en el lenguaje— ergo, la adhesión a la ley que genera una prohibición. Este efecto produce, retroactivamente, la línea divisoria entre la norma y el exceso (un margen, un resto), lugar hacia donde va dirigido el goce. Además, instaura el circuito represión-deseo-culpa-ley, que, a su vez, es la imposibilidad de cumplir con el mandato superyoico, goza (Lacan, 2023), ya que no lo podemos aprehender a través de la representación. Por tanto, el goce es de naturaleza real, es decir, un fluir eléctrico y energético incapturable por el lenguaje. Y por eso, es tan fácil su manipulación.

La nueva extrema derecha y los líderes populistas autoritarios encarnan esta figura superyoica, esto es, el Otro que se supone tiene acceso al goce. Sabemos —y saben— que esto es imposible, que el goce es siempre lo anterior, o lo que va más allá. Entonces, al nunca poder dar lo que definitivamente el pueblo necesita, los líderes solo pueden escenificar una fantasía. Como la economía del goce funda su lógica en el hecho que la norma social genera en su reverso la sensación de que *algo nos falta, algo nos impide el acceso al goce*, la especialidad de la ideología es transustanciar la sensación de pérdida en la sensación de robo del goce (Miller, 2008). Desde este punto explicamos el racismo con el que la extrema derecha señala al Otro (el migrante, la mujer, la persona trans) y su supuesta forma perversa de goce excesivo. Este robo o corrupción de goce se observa, por ejemplo, en el clásico prejuicio de que los chinos trabajan hasta los días de fiesta o que tienen explotados a sus hijos en los restaurantes. Creemos que el Otro nos roba algo que nos pertenece, pero en realidad estamos enmascarando una pérdida fundamental *neurótica* que nunca experimentamos como completa en principio. Este Otro *ladrón* es un tópico muy analizado por los psicoanalistas, sobre todo en lo que se refiere a lecturas sobre el racismo (Zavala, 2010). La fantasía ideológica, en este caso, configura el delirio donde el Otro nos hace hacer cosas: los comunistas quieren que muera de hambre, las feministas acaban con la familia, las trans quieren borrar la mujer, etc.

El goce siempre es un *plus de goce*, es decir, aquello que excede una *fantasía* más allá de la necesidad y que busca romper el principio homeostático. Pensemos, por ejemplo, cómo el tabaco no nos aporta nada, sin embargo, no podemos parar de fumar. Este *no puedo/quiero dejar de hacerlo/repetirlo* es otra de las declinaciones del goce, esto es, la repetición sintomática. Y en tanto

que fetichista, el goce es explotado a la perfección por la mercadotecnia y el hiperconsumismo capitalista, donde siempre se ofrecerán más y más mercancías de consumo en un circuito de objetos metonímicamente interminable. El goce es plusvalía en el sentido marxista, un halo mágico que recubre ciertos objetos del mundo y que ofrece un valor trascendental; asimismo, aquello que nos ata hacia los objetos limitantes, mientras que el goce se encuentra fuera y dentro del cuerpo, lo que Lacan (2007) explica a la perfección como algo ajeno a mí, estando empero en mi núcleo.

Retomando el *de nuevo (again)*<sup>12</sup> que promete el líder populista, esta proclama crea un efecto similar al de las mercancías como la coca-cola: no te promete satisfacer una necesidad, pero te promete algo más, por ejemplo, la libertad, la receta de la felicidad, entre otros. Podemos intuir, entonces, que términos como seguridad, libertad o el pueblo son puestas en escena de fantasías ideológicas que permiten un gobierno de tipo psicopolítico, el cual se encarna en la repetición, donde observamos una y otra vez las mismas detenciones sintomáticas. Pensemos, por ejemplo, en que siempre que hay una noticia sobre el éxito de una mujer, encontramos los mismos comentarios machistas-chauvinistas de turno.

El goce se relaciona con algo que causó placer, la dominación de la mujer, y que ya no, por culpa de las feministas; no obstante, en realidad nunca fue. Como se indicó líneas arriba, nunca se dio un escenario anterior de puro placer, es solo el reverso de la liberación femenina (lo que se percibe como la nueva ley) que crea como excedente el mandato obsceno de transgredir y pervertir esta lucha social. El goce ostenta la forma de una cierta dialéctica hegeliana: la autoridad de mediados del siglo XX engendró al neoliberalismo *rebelde* y este a su vez está generando el regreso de la autoridad en respuesta al hedonismo liberal y su fracaso materializado en la crisis del 2008. Por tanto, la exagerada demanda de goce neoliberal (actívate, haz cosas, forja tu identidad, haz de tu cuerpo un templo, compite, etc.) junto con las demandas éticas de la izquierda liberal *buenista* ha posibilitado el retorno de lo reprimido en forma de figuras de goce fascista-chauvinista *sin límites* al estilo de Berlusconi, Trump o Bolsonaro. Actualmente, la tensión intrapsíquica es tal que podemos dar sentido a los asaltos al capitolio de los Estados Unidos.

Si analizamos, las estrategias de gobiernos neoliberales y posneoliberales no ofrecen una solución *per se*, al contrario, ofrecen modos de goce que —al ser inalcanzables o satisfechos totalmente, por la misma naturaleza del goce— continúan ejerciendo un control metonímico sobre el sujeto en busca de más promesas, ya sea el *éxito* neoliberal o el regreso a un pasado glorioso mítico. Al sujeto contemporáneo se le gobierna, en definitiva, con la falsa sensación de cambio y novedad, fantasear con la promesa de elegir (productos, ideas, bienes, políticas, educación) cuando, en realidad, el sistema y la estructura de

<sup>12</sup>En el psicoanálisis se identifica la repetición (*again*) como el motor del síntoma que encarna el goce. Por tanto, en el momento en que alguien promete escenificar *de nuevo* una fantasía (el retorno de los viejos tiempos, volver a estar seguros, etc.) se puede afirmar que hay una economía del goce operando.

poder sigue siendo la misma. El goce, epifenómeno de la falta constitutiva (el vacío que sentimos a veces), es lo que posibilita el impulso de perseverar, seguir, moverse y habitar el mundo (e incluso puede ser motor revolucionario), a la vez que nos puede precipitar hacia la frustración neurótica repetitiva.

Ante la manipulación y captura de la potencia de obrar, la resistencia biopolítica empezaría por un valiente gesto revolucionariamente nihilista en el cual nos damos cuenta de la fragilidad, la imperfección y la vulnerabilidad de nuestra sustancia gozante. Solamente así podremos configurar redes de apoyo y el tejido social *gozante* necesario para una producción de discurso revolucionario con miras a un futuro más justo. Este gesto debe considerar *avant la lettre* que, según el viejo dicho marxista, no tenemos nada a perder, excepto el mito de la pérdida misma.

## Referencias bibliográficas

- Abi-Rached, J., & Rose, N.** (2010). The Birth of the Neuromolecular Gaze. *History of the Human Sciences*, 23(1), 1-26. <https://doi.org/10.1177/0952695109352407>
- Adorno, T., & Hoban, W.** (2020). *Aspects of the New Right-Wing Extremism*. Wiley.
- Bauman, Z.** (2017). *Los retos de la educación en la modernidad líquida*. Gedisa Mexicana.
- Bifo, F.** (2014). *Después del futuro: Desde el futurismo al cyberpunk. El agotamiento de la modernidad*. Enclave de Libros Ediciones.
- Bifo, F.** (2017). *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*. Caja Negra Editora.
- Collado, F.** (2019). Big Data y democracia: educación, comunicación, poder y gubernamentalidad en la era de la razón farmacéutica. *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, (23), 114-134. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7401446>
- Deleuze, G.** (1990). *Post-scriptum sobre las sociedades de control* (José Pardo, Trad.). Pre-textos. (Obra original publicada en 1996)
- Devlin, H.** (23 de enero de 2023). Antidepressants can cause 'emotional blunting', study shows. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/society/2023/jan/23/anti-depressants-emotional-blunting-study>
- Esposito, R.** (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu.
- Foucault, M.** (1976a). La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina. *Educación médica y salud*, 10(2), 152-169. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/iee/article/view/22740/18742>
- Foucault, M.** (1976b). *Historia de la Sexualidad 1 - la Voluntad de Saber*. Siglo XXI editores.
- Foucault, M.** (1977). Nacimiento de la medicina social. En Álvarez, F. & Varela, J. (Eds.), *Estrategias de poder. Obras Esenciales* (Vol. 2, pp. 363-384). Paidós.
- Foucault, M.** (2004a). *Seguridad, Territorio, Población* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1978)
- Foucault, M.** (2004b). *El Nacimiento de la biopolítica* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1979)
- Fisher, M.** (2018). *Realismo Capitalista: ¿No Hay Alternativa?* Caja Negra Editora.
- Freire, P.** (2020). *Pedagogía del oprimido* (2.a ed.). Siglo XXI.
- Garcés, M.** (2013). *Un mundo común*. Bellaterra.
- Hall, S.** (1985). Authoritarian populism: A reply to Jessop et al. *New Left Review*, (151), 115-124.



**Han, B.-C.** (2012). *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder.

**Han, B.-C.** (2014). *La agonía de Eros*. Herder.

**Han, B.-C.** (2010). *La sociedad del cansancio*. Herder.

**Hoogman, M., Bralten, J., Hibar, D., Mennes, M., Zwiers, M., Schweren, J., van Hulzen, K., Medland, S., Shumskaya, E., Jahanshad, N., Zeeuw, P., Szekely, E., Sudre, G., Wolfers, T., Onnink, A., Dammers, J., Mostert, J., Vives-Gilabert, Y., Kohls, G., Oberwelland, E., ... Franke, B.** (2017). Subcortical brain volume differences in participants with attention deficit hyperactivity disorder in children and adults: a cross-sectional mega-analysis. *The lancet. Psychiatry*, 4(4), 310-319. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(17\)30049-4](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(17)30049-4)

**Lacan, J.** (2023). *El Seminario libro 20/ The Seminar book 20: Aun*. Paidós.

**Lacan, J.** (2007). *El seminario: La ética del Psicoanálisis 7* (Diana Rabinovich, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1988)

**Miller, J.-A.** (2008). Extimity. *The Symptom* 9. <https://www.lacan.com/symptom/extimity.html>

**Nardulli, P., & Kuklinski, J.** (2007). Testing Some Implications of Affective Intelligence Theory at the Aggregate Level. En Neuman, R.; Marcus, G.; Crigler, A. & Mackuen, M. (Eds.), *Affect Effect* (pp. 316-334). University of Chicago Press.

**Ouellette, L. & Hay, J.** (2008). Makeover television, governmentality and the good citizens. *Continuum*, 22(4), 471-484. <https://doi.org/10.1080/10304310801982930>

**Rose, N., & Abi-Rached, J.** (2014). Governing through the brain: Neuropolitics, Neuroscience and Subjectivity. *Cambridge Anthropology*, 32(1), 3-23. <https://doi.org/10.3167/ca.2014.320102>

**Rose, N.** (2017). Still 'like birds on the wire'? Freedom after neoliberalism. *Economy and Society*, 46(3-4), 303-323. <https://doi.org/10.1080/03085147.2017.1377947>

**Saul, R.** (2014). *ADHD Does Not Exist: The Truth About Attention Deficit and Hyperactivity Disorder*. Harper.

**Smith, M.** (1991). *A Social History of the Minor Tranquilizers: The Quest for Small Comfort in the Age of Anxiety*. Pharmaceutical Products Press.

**Tone, A.** 2009. *The Age of Anxiety: A History of America's Turbulent Affair with Tranquilizers*. Basic Books.

**Zavala, M.** (2010). La impudicia y lo obsceno en la cultura contemporánea. *Disertaciones*, 3(1), 348-366. <http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/Disertaciones/article/view/702/657>

### Cómo citar este artículo:

**Sañé Diaz-Santos, F.** (2023). La gubernamentalidad neoliberal, posneoliberal y el gobierno de la sustancia gonzante. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(7), 51-65



***Narcosis Hipnótica:  
consumos en los  
entornos virtuales  
y su impacto en la  
economía libidinal,  
según una perspectiva  
psicoanalítica***  
*Hypnotic Narcosis:  
consumption in virtual  
environments and its  
consequences in the  
subjective libidinal economy,  
from a psychoanalytic  
approach*

**FRANCO NEHUEN LÓPEZ**

Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

[lokesfranco@gmail.com](mailto:lokesfranco@gmail.com)

**Recibido:** 30 de marzo de 2023

**Aceptado:** 22 de mayo de 2023

**TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA - AÑO VII - VOL. I. - JUNIO 2023**

PÁGINAS 66-82 - E-ISSN 2591-3050

<http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/trazos/>

<https://trazosrevistadefilosofia.wordpress.com/>

INSTITUTO DE FILOSOFÍA - FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

**Resumen:** La hipótesis que dirige esta investigación afirma provisoriamente que resulta posible, e incluso conveniente, correlacionar cierto uso de la práctica del *scroll* en los consumos mediatizados por dispositivos digitales con la estructura libidinal del uso de narcóticos y la hipnosis, según las entiende el psicoanálisis. Se intentará pensar la fascinación atrapante que producen las pantallas electrónicas en el estado del tecnocapitalismo actual, a través de los analizadores *realidad virtual, dimensión espejular y objeto a mirada*, argumentando que es posible formular una homología entre la estructura libidinal de las tres formaciones psíquicas mencionadas en el título.

La inquietud política que causa el trabajo se constituye sobre la urgencia de reflexionar sobre las nuevas formas de captura subjetiva que vertiginosamente van mutando en la época neoliberal actual, de una manera que, pareciera, va mucho más rápido de lo que es posible teorizar.

**Palabras clave:** CONSUMOS VIRTUALES – HIPNOSIS- NARCOSIS- OBJETO a MIRA-DA - PSICOANÁLISIS.

**Abstract:** The hypothesis that leads this investigation provisionally states that it is possible, and even convenient, to correlate the *scrolling* that is practiced in the consumption mediated by digital devices, with the libidinal structure of the usage of narcotics and hypnosis, following a psychoanalytic approach. This work will try to think the ensnaring fascination that electronic screens produce, in the actual stage of techno-capitalism, through the concepts of *virtual reality, imaginary dimension* and *the gaze as object a*, arguing that it is possible to formulate a homology between the libidinal structure of the three psychic formations mentioned in the title.

The political concern that drives this work is constituted upon the urgency of thinking the new ways of subjective capture that mutate dizzily in the actual neoliberalism epoch, in a way that, it would seem, proceeds much faster than it is possible to theorize.

**Keywords:** VIRTUAL CONSUMPTION - HYPNOSIS – NARCOSIS - GAZE AS OBJECT a - PSYCHOANALISIS

*Te regalan el miedo de perderlo, de que te lo roben, de que se caiga al suelo y se rompa.*

*Te regalan su marca, y la seguridad de que es una marca mejor que las otras, te regalan la tendencia a comparar tu reloj con los demás relojes.*

*No te regalan un reloj, tú eres el regalado, a ti te ofrecen para el cumpleaños del reloj.*

Instrucciones para dar cuerda al reloj

Julio Cortázar

El presente estudio se enmarca en un método de investigación cualitativo y teórico, y se propone pensar una de las posibles derivas que los efectos de los consumos en los entornos virtuales pueden tener sobre la economía libidinal subjetiva, según una perspectiva psicoanalítica. Se intentará argumentar que una de las modalidades de estos consumos, que se caracteriza por cierto “exceso”, podría bien calificarse con el nombre de *narcosis hipnótica*. La utilización de estos términos tiene la doble función de indicar la fenomenología de algo que puede leerse como, por un lado, con un efecto *narcotizante* sobre la persona que consume, así como también la producción de un estado anímico análogo al del *trance hipnótico*. Se explicará el porqué de esta interpretación y cuáles podrían ser las ventajas de emplear esta terminología hacia el final del trabajo.

Uno de los movimientos fundamentales que posibilita esta lectura consiste en ubicar a los *objetos-gadget* tecnológicos de la actualidad y los objetos digitales que estos producen (memes, *tweets*, *TikToks* y otros derivados) como objetos de consumo. Por *consumo digital* se entiende toda forma de ocio o entretenimiento que funcione mediatizada por pantallas electrónicas (teléfonos inteligentes, computadoras, *tablets*, etc.) que implique para la economía libidinal cierta recuperación de un *quantum* de satisfacción [*lustgewinn*], ya sea en la forma del chiste, la identificación, el refuerzo narcisista, la búsqueda de información, etc.

Para el psicoanálisis, la estructura subjetiva del ser humano tiene su basamento en la operatividad de lo que Freud conceptualizó (1976e) como el *principio de placer* en la economía libidinal inconsciente, es decir, la búsqueda de objetos que satisfagan el constante empuje pulsional, o más precisamente: la descarga del *displacer* que el aumento de la tensión pulsional produce, siendo el consumo una de las formas predilectas de alcanzar dicha satisfacción en la organización político económica actual. Los *objetos-gadget* que circulan en el mercado tecnocapitalista tienen como característica principal ofrecer una ganancia de placer instantánea y directa, y prometer un encuentro posible con algún producto que, eventualmente, garantice la satisfacción total y aplaque la infinita búsqueda que es la esencia del deseo, a saber, entendido como “meto-

nimia de la carencia en ser” (Lacan, 1966b, p. 593).

El ejemplo paradigmático que se utilizará para este análisis es el fenómeno del *scroll*, o *deslizamiento*, particularmente el que se realiza en las pantallas de los dispositivos (*feed*<sup>1</sup>) en busca de noticias o nuevos contenidos. El *scroll*, como fenómeno de aparición relativamente reciente en el campo social, condensa varias características que resultan interesantes para pensar el impacto de los dispositivos digitales y los nuevos modos de consumo sobre la subjetividad, así como también pone de relieve su funcionamiento esencial como dispositivo de captura biopolítica en el régimen neoliberal. A los fines de observar atentamente este nuevo comportamiento se utilizarán las siguientes categorías psicoanalíticas:

- el concepto freudiano de “realidad psíquica” y sus puntos de encuentro con la denominada “realidad virtual” (Freud, 1976h);
- la dimensión especular como registro principal en lo concerniente a la esencia de las pantallas digitales (Lacan, 1966a; Passerini, 2018);
- el efecto narcótico como modo de satisfacción directa que evita el rodeo que impone el orden simbólico;
- la diferencia entre el *campo visual* y el *campo escópico*, siendo este último la condición de posibilidad del primero, según la lógica de la representación que propone Lacan (1987) a partir de la *función cuadro* y la extracción del objeto a mirada por fuera de la escena de la realidad;
- y el concepto de hipnosis como superposición entre un objeto y el Ideal del Yo que pacifica la angustia y produce un trance en forma de “masa de dos” (Freud, 1976f), p. 108).

## Realidad virtual y realidad psíquica

Resulta evidente que para cualquier investigación que intente aproximarse a algún problema relacionado con la “realidad virtual” o los “mundos digitales”<sup>2</sup>, es menester imprescindible ofrecer una descripción precisa y expresa de qué es lo que se entiende por estos términos, de por sí tan problemáticos y polisémicos. Desde el campo del psicoanálisis puede ubicarse una clara forma de posicionarse a este respecto, que puede resumirse en el siguiente supuesto dual: *no hay nada más virtual que la realidad*; y *no hay nada más real que la virtualidad*. Esta premisa, lejos de indicar una aporía circular o sostener un idealismo ingenuo, mantiene una relación estrecha con el concepto freudiano

<sup>1</sup>Término que se utiliza para indicar la pantalla de inicio de las aplicaciones, donde aparecen los contenidos. Curiosamente, su traducción literal al inglés significa “alimentarse” o “alimentación”.

<sup>2</sup>Es decir, los nuevos escenarios que -sociales o no- se constituyen en medios electrónicos, con el Internet y los avances tecnológicos como fundamento principal.

de realidad psíquica (Freud, 1976h, pp. 362-363).

Para el psicoanálisis, el campo de la realidad se funda sobre la falta de objeto primordial, siendo esta su condición lógica. El *dictum: el objeto en psicoanálisis es la falta de objeto* (Lacan, 1994) significa que, con el proceso de humanización, el objeto total que vendría a satisfacer completamente las necesidades del ser humano está, como tal, perdido para siempre. Freud (1976h; 1976c) remite este punto mítico -prehistórico ontológicamente, operativo sólo en forma retroactiva- a la primera vivencia de satisfacción que, única e irreplicable, conjura la necesidad del aparato psíquico de producir el reencuentro *alucinatorio* con el objeto, siempre fallido en tanto se trata de una re-presentación: “esta primera actividad psíquica [la alucinación] apuntaba entonces a una identidad perceptiva, o sea, a repetir aquella percepción que está enlazada con la satisfacción de la necesidad” (Freud, 1976a, p. 558). De aquí en adelante todas las sensaciones y representaciones percibidas por el aparato psíquico responderán al modo de la *alucinación* sujeta a las leyes del deseo inconsciente.

Toda aprehensión humana de la realidad está sometida a esta condición primordial: el sujeto está en busca del objeto de su deseo, mas nada lo conduce a él. La realidad en tanto el deseo la subtiende es, al comienzo alucinada. (Lacan, 1985, p. 123)

De este modo se entiende que lo determinante en la neurosis no sea la realidad efectiva, sino la *realidad psíquica* (Freud, 1976d, p. 336). El psicoanalista vienés conjetura este punto cero de la constitución subjetiva como un *sentimiento oceánico*, la experiencia de existir como un Todo indiferenciado del mundo exterior, lugar de condensación de sensaciones internas y externas que posteriormente irán diferenciándose entre sí (Freud, 1976g). Así, el yo irá desarrollándose progresivamente a partir de la incorporación de elementos que percibe como “buenos” y eliminando (expulsando al exterior) los que percibe como “malos” u hostiles: “de tal modo, pues, el yo se desase del mundo exterior. Mejor dicho: “originariamente el yo lo contiene todo; más tarde segrega de sí un mundo exterior” (1976g, p. 68).

Desde la teoría lacaniana, se entiende que el advenimiento del lenguaje en el viviente produce esta pérdida primordial sobre los objetos de la realidad ya que *la palabra mata la cosa*. El lenguaje y la lógica del significante le hurtan al sujeto<sup>3</sup> el “objeto natural de la pulsión” (objeto mítico cuya existencia responde a la exigencia hipotética de una condición lógica, no real), en consecuencia la satisfacción quedará a merced de subrogados siempre parciales. A modo pedagógico, se suele utilizar como contrapunto diferencial el ejemplo de la reali-

<sup>3</sup> Aunque se intentará reducir al mínimo el uso del genérico universal masculino “sujeto”, se entiende que este término resulta irremplazable ya que, de traducirlo a alguna variante en lenguaje inclusivo, como “sujetx” o “sujeta”, se pierde una de sus acepciones fundamentales, que consiste en significar el “*subject*” en inglés: tema o materia sobre la que se habla. Se debe interpretar, en todas las partes que aparezca “sujeto”, como equivalente a estructura subjetiva, ya sea encarnada por hombres, mujeres o cualquier otra forma de identidad sexo-genérica

dad del mundo animal, a la que “no le falta nada”, al mantenerse exenta de la intrusión del lenguaje y regida exclusivamente por el instinto. Este último sería el “rigor adamantino” que determina eficazmente los objetos de satisfacción de los intereses vitales: alimentación y reproducción. Para el ser hablante, la cuestión resulta un poco más complicada ya que no existiría un objeto natural de la satisfacción de la pulsión, *ergo* se ve precisado (condenado) a alcanzarla mediante rodeos y sustitutos parciales. Pero, al perderse la realidad objetiva como tal, los objetos que se (re)encuentran resultan sujetos a las leyes del lenguaje<sup>4</sup> que determinan la condición de posibilidad de la realidad como un campo ontológicamente constituido por elementos simbólicos e imaginarios.

En esto radica la diferencia fundamental que realiza Lacan entre *lo real* (lo inaccesible, lo imposible de conocer) y *la realidad*, el montaje ficcional que el ser hablante estructura como escena habitable:

Por una parte, el mundo, el lugar donde lo real se precipita y, por otra, la escena del Otro, donde el hombre como sujeto tiene que constituirse, ocupar su lugar como portador de la palabra, pero no puede ser su portador sino en una estructura que, por más verídica que se presente, es estructura de ficción. (Lacan, 2006, p. 129)

Entre sí misma y el mundo (lo real), la estructura neurótica (la subjetividad humana por antonomasia) interpone una escena ficcional, simbólica e imaginaria, que funge de interfaz, mediatiza esta relación imposible. Cuando esto falla, por ejemplo en las psicosis, lo real se presenta al ser hablante directamente, arrastrando el efecto lógicamente traumático que tiene percibir la falta de objeto en su dimensión actual; el vacío y la ausencia de sentido fundamental de la existencia humana se presentifica sin velos, resultando en una experiencia de insoportable horror.

El psicoanálisis hace hincapié en que el lenguaje tiene la función de estructurar las relaciones del ser humano con la realidad, y que el discurso funciona como un vehículo de goce y lazo social (Lacan, 1992). “Si entendemos por virtual, la presencia de una mediación de algún tipo, el origen de lo virtual puede remontarse al comienzo mismo del lenguaje. En un sentido amplio, no hay más que relaciones virtuales entre los hombres” (Passerini, 2018, p. 101). La realidad misma funciona como una interfaz (virtual) que intermedia entre el ser humano y lo traumático de la *inexistencia de la relación sexual*<sup>5</sup>, la ausencia de una garantía última que aporte consistencia al ser y un sentido final a la existencia.

En resumen, la realidad en tanto campo delimitado se constituye como un

<sup>4</sup> Metáfora y metonimia, en Lacan. Respectivamente, en Freud son condensación y desplazamiento, las leyes del proceso primario [*Urverdrängung*] inconsciente.

<sup>5</sup> Noción lacaniana que indica la imposibilidad hacer Uno de dos. Es decir, la imposibilidad lógica de fundirse con el Todo, ya que el orden simbólico (cuya matriz esencial es el lenguaje) se encuentra incompleto, al conjunto de los significantes le falta uno que impide su cierre sobre sí mismo.

*montaje simbólico-imaginario* que tiene como causa y condición “la extracción de un real [objeto *a* en Lacan, objeto perdido del deseo en Freud] que permanece, de ahí en más, como imposible a ese campo: la condición de que haya un campo de la realidad es que un real quede excluido” (Kligmann, 2018, p. 104). Entonces, *no hay nada más virtual que la realidad* significa que la realidad en sí misma es de naturaleza virtual ya que los modos transcendentales de acceso a esta se encuentran ineluctablemente gobernados por la fantasía. Y, asimismo, *no hay nada más real que la virtualidad* ya que *lo virtual* es la estofa, la materialidad misma que compone el campo de la realidad (Zizek, 2004).

### Pantallas electrónicas y dimensión especular

Lacan (1966a) conceptualiza el *estadio del espejo* como un momento necesario en la constitución del yo y la subjetividad. Descripto sucintamente, significa que, al enfrentarse por primera vez con la imagen de sí en el espejo, y bajo la égida legitimadora de una de sus figuras de cuidado principales (Otro), el ser humano *infans* asumirá esta imagen como modelo para su yo. De esta manera, el yo se configura por identificación a una *Gestalt* especular que, al ser exterior, produce una alienación fundamental al identificar al yo con unx otrx<sup>6</sup>. Esta identificación ilusoria a una *Gestalt* completa tiene los efectos de pacificar el caos de pulsiones fragmentadas que asedian desde el interior al cachorro humano, así como también ofrece la posibilidad del armado de una identidad propia, siempre frágil y metonimizable en tanto asociada a una imagen. Al verse de cuerpo completo, se asumirá esta imagen de sí que será la precursora de la instancia que luego se desarrollará como un yo. En palabras de la psicoanalista argentina Passerini (2018):

La constitución del yo está enlazada a la idea de cuerpo narcisista como representante de la unidad. Esto significa que el cuerpo en Freud, al igual que el yo, no estarían presentes desde el comienzo sino que serían el resultado de una constitución. (p. 132)

El estadio del espejo no sólo opera como formador del yo sino que, en el mismo movimiento, introduce la experiencia del registro imaginario, a saber, una dimensión formada por imágenes que servirán de soporte para el reconocimiento de sí mismo y de los objetos que serán función de su posición subjetiva. Passerini (2018) propone la metáfora de pensar las pantallas electrónicas en tanto portal de entrada a un mundo virtual como análogas al espejo, ya que sostiene que el “yo cree encontrar en el entorno virtual un espejo-pantalla que le devuelve una imagen completa del cuerpo” (p. 128). El mecanismo que comanda las relaciones en el registro imaginario es la *metonimia*, la combinación, asociación de un término con otro, en detrimento de la *metáfora*, que,

<sup>6</sup>Como dice Rimbaud: “*je est un autre*”.



como sustitución, es propia del orden simbólico y siempre deja un resto, una “x” imposible de simbolizar. La diferencia radica en que, tanto en las pantallas electrónicas como en el registro imaginario, las imágenes que allí aparecen no se encuentran sujetas a la falibilidad que impone el orden simbólico y se presentan como completas, sin punto ciego, produciendo en la persona la ilusión de que la falta estructural sería meramente contingente y podría subsanarse en lo imaginario, produciendo una identidad completa y la satisfacción total, siendo esta una de las “promesas” –fallidas- del mundo digital que propone Passerini: “es posible remediar la falta en el fantasma” (p. 198).

Una de las apuestas de este trabajo es poder pensar la naturaleza de las pantallas electrónicas como análoga a la del registro imaginario conceptualizado por Lacan, siguiendo la premisa planteada por Passerini (2018) de que “la pantalla electrónica no es más que otra versión del espejo y como consecuencia muestra el mismo funcionamiento” (p. 142). Esta línea teórica permite suponer que la dimensión especular (sinónimo de registro imaginario) predomina (aunque no es la única) en el funcionamiento de las pantallas electrónicas, con todas las consecuencias que de esto se desprenden. No obstante, no se debe interpretar esto como un movimiento “detractor de la realidad virtual”, sino simplemente como el señalamiento de algo que puede recortarse como una de las características fundamentales de los dispositivos digitales, y que puede leerse como una de las causas de la atrapante fascinación que producen.

### **Narcosis: efecto narcotizante de los consumos en los entornos virtuales**

La Real Academia Española<sup>7</sup> (2023) define la *narcosis* como “producción de narcotismo; modorra, embotamiento de la sensibilidad”, y el *narcotismo* como “estado más o menos profundo de adormecimiento que procede del uso de narcóticos”. La elección de este término no es ingenua, ya que lo que se intenta destacar con su utilización es la analogía manifiesta que existe entre los efectos estructurales en la economía libidinal del *scroll* en los dispositivos digitales y el consumo de narcóticos. Mas, no obstante, debe quedar perfectamente claro que con esto no se intenta patologizar el consumo en las pantallas electrónicas ni compararlo con un tóxico o narcótico. El punto de encuentro que resulta interesante de pensar consiste en la coincidencia, a grandes rasgos, entre los estados anímicos producidos, como el ensimismamiento, el extrañamiento del mundo exterior, la ganancia de placer automática y la defensa contra el aburrimiento.

El *scroll* o deslizamiento sobre las pantallas en busca de nuevos contenidos, puede producir, una vez instalado como hábito, la recuperación de una satisfacción inmediata y embriagadora que, debido a su gratuidad, parece ha-

<sup>7</sup>Los guardianes de la pureza de la lengua española fundan su defensa en la ignorancia de las consecuencias del axioma lacaniano: *un significante es lo que representa un sujeto para otro significante.*

berse extendido fenomenalmente en los últimos años. Resulta imprescindible mencionar que la creación de los algoritmos subyacentes que rigen la lógica de la mostración de los contenidos, responde eminentemente a intereses privados y comerciales de las empresas y corporaciones dueñas de estos medios digitales de comunicación y redes sociales. El gran salto cualitativo que dieron estas plataformas y los servicios de *streaming* (*Netflix, Spotify, Youtube*) se dio en el 2010, aproximadamente, cuando comenzaron a implementar las estrategias de *reproducción automática del siguiente contenido y recomendación de otros contenidos basada en las preferencias de lxs usuarixs*. Demostrando así que, al nivel macro del *Big Data*, la matriz biopolítica de la máquina de guerra neoliberal ya estaba plenamente puesta en marcha desde hace tiempo, y perfeccionada hasta en los últimos engranajes de su sinergia.

No corresponde a este trabajo determinar los efectos “positivos” o “negativos” de estos consumos en la salud mental o la subjetividad, siendo estas cuestiones sólo determinables atendiendo al impacto que tengan en la singularidad de cada persona, su historia personal y sus modos de respuesta. El objetivo aquí es únicamente recortar algunos rasgos que parecen tomar un relieve particular para poder pensarlos, a través de una lente analítica y crítica, en caso de que hayan llegado a instituirse como práctica corriente en el *zeigeist* actual y futuro.

El psicoanálisis define el abuso de sustancias en líneas generales como la práctica de un goce narcisista, autoerótico y solitario. En los casos más extremos, las adicciones consiguen desgarrar los vínculos de la persona con la comunidad, el mundo exterior y sus lazos sociales, produciendo una conducta de satisfacción que procede como una regresión a la etapa onanista. La persona se sustrae del encuentro con lxs otrxs y se encuentra sola con el tóxico, conviviendo como un “matrimonio dichoso” (Freud, 1976b). Tarrab (1995) entiende el goce toxicómano como una operación que permite sortear los desfiladeros del significativo, que en última instancia imponen una transformación, localización y parcialización de la satisfacción. De esta manera y al flanquear la lógica significativa, se obtiene un goce a-sexual, no fracturado, contra la división sexual y contra el inconsciente. Se obtura la falta subjetiva y quien consume el tóxico se defiende del deseo como metonimia de la carencia en ser, al recuperar a través de la mucosa erógena un goce no atravesado por el orden simbólico que impacta directamente en el cuerpo pulsional (soma).

Estructuralmente, se entiende que el consumo excesivo de sustancias termina por producir una suerte de “divorcio con el falo”, y el rechazo de la falibilidad que la función fálica implica. El tan famoso y polémico “falo” del psicoanálisis no designa otra cosa que un símbolo (cualquiera, el que sea) que adquiere en la posición subjetiva de cada quien una función privilegiada para indicar el lugar del deseo y el goce. Un goce que -y esta es la parte fundamental- está destinado a nunca ser totalizable, condenado a fallar y desilusionar, a ser siempre parcial, relanzando de esta manera el circuito de los flujos deseán-

tes. Esta interpretación habilitaría a reformular la “satisfacción fálica” como “satisfacción fálica”, o en inglés “*phallic satisfaction*”, en un juego de palabras que no significaría perder precisión conceptual sino todo lo contrario (Fink, 2015).

Si bien puede parecer descabellada e impropia la comparación entre el abuso de sustancias y los consumos en los entornos virtuales, existen no obstante testimonios claros que dan cuenta que, quizás, la analogía no resulte tan fantástica. Por nombrar algunos ejemplos, cabe señalar la aparición en Japón del término *Hikikomori*, una nueva categoría nosográfica en psiquiatría que se define como un trastorno de aislamiento y enclaustración en el que la persona rechaza cualquier tipo de comunicación, y centra sus intereses vitales únicamente en torno al uso de Internet y las nuevas tecnologías (Real y Muñoz, 2018). Resaltan también los consumos adictivos de videojuegos, que vienen causando hace tiempo un interés creciente en el campo clínico, y lo que Fisher (2016) desde el campo de la filosofía política y la crítica cultural llamaba *hedonia* depresiva, una inversión paradójica de la *anhedonia* depresiva que “no se constituye tanto por la incapacidad para sentir placer como por la incapacidad para hacer cualquier cosa *que no sea* buscar placer” (p. 50).

### Objeto a mirada y pulsión escópica

En el segundo subtítulo se propuso pensar el funcionamiento de las pantallas electrónicas como análogo al del espejo, según las características que atribuye Lacan al registro imaginario. En este punto se impone agregar una consideración que expande lo planteado previamente. Si la subjetividad humana no queda atrapada enteramente en la captura especular de la dimensión imaginaria (como en el reino animal, por ejemplo) es porque, además, intervienen otros dos factores que operan como líneas de fuga descompletando esta forma de identificación/ alienación. Por un lado, la identificación simbólica a un rasgo tomado del Otro que es tomado como *Ideal* y, por otro lado, la parte *real* del propio cuerpo que se sustrae como un resto inasimilable tanto a lo imaginario como lo simbólico. Este último aspecto es el que se trabajará en este apartado.

En el *Seminario 11*, Lacan (1987) conceptualiza la *esquizia entre el ojo y la mirada* diferenciando el campo visual del campo escópico, respectivamente. Este movimiento implica un radical cambio de eje en la lógica de la representación, ya que la mirada (entendida como objeto a pulsional) vendría a ser lo que “subyace y soporta a la visión, mientras que la visión obtura el campo de la mirada” (Kligmann, 2018, p. 64). Esto quiere decir que la visión, es decir lo que se ve de la realidad, resulta secundaria respecto de una operación lógicamente anterior que consiste en la extracción de un real del campo de la representación: el objeto a mirada, resto corporal cesible que se sustrae al campo

de la representación. Para Lacan, el mundo es *omnivoyeur*: “sólo veo desde un punto, pero en mi existencia soy mirado desde todas partes” (1987, p. 80), ya que la división subjetiva comporta la internalización de rasgos del Otro que, como instancia socio-simbólica de la cultura circundante, pervivirán irreductiblemente en forma de una existencia parasitaria en la estructura psíquica subjetiva. En las psicosis esto puede percibirse de manera transparente, como lo ilustra el dibujo de una de ellas que Lacan (2006, p. 187) utiliza en el *Seminario 10* (ver: figura 1: “yo soy siempre vista”). Esta sensación de ser “vista” resulta insoportable en tanto la aparición de la mirada como tal desintegra el campo de la realidad que su exclusión configura.



**Figura 1**  
 “io sono sempre vista”

El sujeto, por decirlo de algún modo, para funcionar en la escena del mundo, necesita de esta ignorancia. ¿Qué sucede en ese instante en que la mirada se revela en toda su estructura? Aparece la angustia, única traducción subjetiva de la presencia del objeto *a*. (Passerini, 2018, p. 201)

Entonces, esta mirada constante por parte del Otro que recae sobre la persona debe ser velada, ocultada parcialmente, de lo contrario, su aparición significa la irrupción de la angustia, que para el psicoanálisis indica la ruptura de una escena ficcional que sostenía la fantasía subjetiva hasta el momento. Siguiendo la línea de este trabajo, la propuesta es pensar el funcionamiento de esta mirada en relación con los consumos en las pantallas electrónicas: la hipótesis consiste en que el *scroll* que los dispositivos posibilitan tiene la eficacia de realizar una *extracción del objeto mirada a pura fuerza bruta*. Es decir que una de las operaciones fundamentales del *scroll* sobre la economía libidinal subjetiva sería la de generar la ilusión -momentánea- de que quien observa no es objeto pasivo de la mirada sino, a la inversa, es *voyeur* activamente implicado en el acto de observar. Esto pone a la persona a una distancia segura de la mirada invasiva del Otro, es decir, a salvo de la angustia que saberse objeto de la mirada significa. Esto es lo que Lacan (1987) denomina el efecto pacificante de la *función cuadro*: “hay que llegar a este registro del ojo desesperado por la mirada para captar el fondo civilizador, el factor de sosiego y encantador de la función del cuadro” (p. 123). Si se está mirando (como sujeto activo), eso significa que no se está siendo objeto (pasivo) de la mirada. Se trata entonces de un doble movimiento: por un lado “la mirada subyace y soporta la visión” como su condición de posibilidad, mientras que “la visión obtura el campo de la mirada” ya que lo que entonces se ve de la realidad funciona como ficción que ubica a la mirada a una distancia segura, velada, por fuera del cuadro que es la escena simbólica.

Lacan (1987) asocia el momento de la vacilación fantasmática (como cierta irrupción de lo real en la escena del mundo) con el autoreconocimiento de la persona como *mancha* en el cuadro de la realidad, como algo que está demás, no integrado a la matriz simbólica. Al percibirse como una *mancha*, es decir con una existencia limítrofe entre la escena y el mundo, se “produce para el sujeto súbitamente el encuentro con lo que él mismo es en cuanto *a*” (Passerini, 2018, p. 202): desecho, resto a-subjetivo. El deslizamiento infinito que implica el ingreso al *rabbit hole* del *scroll* posibilita un mecanismo de defensa subjetiva extrayendo al objeto *a* del campo de la realidad y reintegrándolo al circuito autoperpetuante del consumo, produciendo la sensación de que se está consumiendo, cuando en verdad se está siendo consumido.

### Estructura libidinal de la hipnosis

La hipnosis tiene una larga historia dentro del movimiento psicoanalítico,



el objeto *a* en el lugar que Freud reserva para el “objeto exterior”. Siguiendo esta nueva lectura, Lacan propone que, en el caso de la hipnosis, el objeto *a* en cuestión que va al lugar del Ideal del Yo es el *objeto mirada* precisamente en tanto funciona como “la mirada del hipnotizador”. Recuperando y articulando lo desarrollado en el apartado anterior puede entenderse esa suerte de “trance hipnótico” que introduce el *scroll* en las pantallas, pudiendo este absorber la atención de la persona durante largas sesiones de consumo, en las cuales el mundo externo pareciera desaparecer momentáneamente. Entonces se podría decir que un aspecto estructural de la ganancia de satisfacción que se obtiene en la práctica del *scroll* tiene su fundamento en lograr el efecto pacificante de aplacar la angustia, eliminar la posibilidad de su aparición (quizás, relacionada a cierto vacío existencial o sinsentido fundamental). La analogía entre la fenomenología de la hipnosis y los consumos en los entornos virtuales sólo es admisible en tanto se pueda argumentar que en ambas subyace el mismo funcionamiento de la extracción del objeto *a*, la colusión de la mirada con el Ideal del Yo y el efecto sosegante y encantador de la función cuadro. Quizás esto sirva para comprender mejor alguno de los porqués que plantea la seducción y atracción *agalmática* de las pantallas en los nuevos consumos virtuales.

## Conclusión

La conclusión que puede extraerse, a partir de las articulaciones teóricas aquí desarrolladas, es que existe la posibilidad de correlacionar los fundamentos de la conducta del *scroll* con la estructura libidinal del consumo de sustancias y la hipnosis, según las entiende el psicoanálisis y bajo las coordenadas planteadas a lo largo del trabajo. Teniendo en cuenta los conceptos de realidad virtual, dimensión especular y objeto *a* mirada, puede pensarse una lectura del fenómeno de los consumos en los entornos virtuales que permita entender mejor la atrapante fascinación que estos dispositivos producen, mediante la interpretación de la potente efectividad que tienen estos analizadores en la estructura de la economía libidinal subjetiva.

El imperativo de rendimiento y goce obligatorio que asedia vehiculizado por el discurso mercantil dominante en la actualidad, impone a las personas (ciudadanxs devenidxs consumidorxs y empresarixs de sí mismxs) una hiperactividad y un hiperconsumo que, en sus niveles más elevados, puede llevar a nuevas formas de patología en salud mental como estrés, depresión y *burn out*.

Frente al aburrimiento culpógeno (antesala de la angustia), que se vivencia como un “debería estar haciendo algo pero no estoy haciendo nada”, las pantallas se aparecen ante las personas como una tentación irresistible para ponerse a resguardo de este aburrimiento, evitar la angustia, renegar de la propia posición pasiva (“soy *voyeur* activx”), entrar en la comunidad digital, “producir” (*likes*, interacciones, aprobación social, etc.), y evitar la aparición de

la mirada en el cuadro que los ve viéndose estar simplemente haciendo nada. El fenómeno observable del *scroll* como práctica consumista atraviesa grandes porciones de la población global y puede encontrarse fácilmente en escenarios sociales en los que se produce un *ocio intersticial*, como en el transporte público, en la cola del consultorio médico, y hasta en policías de servicio en la calle. La tentación resulta implacable y la oferta de consumo constante habilita que siempre se esté haciendo algo: produciendo y consumiendo -o siendo producidos y consumidos.

No obstante, y según la posición ética asumida, este trabajo se abstiene de realizar juicios apocalípticos u optimistas al respecto de las conclusiones extraídas, y se limita simplemente a señalar que lo teorizado *supra* corresponde meramente a una especulación conjetural, y debe ser considerado como tal. Nada más, pero tampoco nada menos. En todo caso, quedará a discreción de lxs lectorxs determinar si las categorías teóricas aquí propuestas demostraran pertinencia para pensar lo social, e incluso en caso afirmativo, las mismas deberán ser sujetas a una crítica rigurosa y continua.

La necesidad de pensar la época, con sus vertiginosos cambios y mutaciones, exige una revisión constante de los supuestos teóricos que pretenden describirla y la vigilancia atenta de un pensamiento situado con capacidad de imaginar nuevas formas de encarnar una política emancipadora, teniendo como horizonte inmediato someter la teoría a la prueba de realidad, y nunca a la inversa.



## Referencias bibliográficas

**Fink, Bruce.** (2015). *Lacan a la letra. Una lectura exhaustiva de los Escritos*. Gedisa.

**Fisher, Mark.** (2016). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Caja Negra.

**Freud, Sigmund.** (1976a). La interpretación de los sueños. En *Sigmund Freud Obras Completas IV y V*. Amorrortu

**Freud, Sigmund.** (1976b). Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa. En *Sigmund Freud Obras Completas XI* (pp. 169-183). Amorrortu.

**Freud, Sigmund.** (1976c). La negación. En *Sigmund Freud Obras Completas XVIII* (pp. 253-257). Amorrortu.

**Freud, Sigmund.** (1976d). Conferencia 23. En *Sigmund Freud Obras Completas XVI* (pp. 326-343). Amorrortu.

**Freud, Sigmund.** (1976e). Más allá del principio de placer. En *Sigmund Freud Obras Completas XVIII* (pp. 1-62). Amorrortu.

**Freud, Sigmund.** (1976f). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Sigmund Freud Obras Completas XVIII* (pp. 63-136). Amorrortu.

**Freud, Sigmund.** (1976g). El malestar en la cultura. En *Sigmund Freud Obras Completas XXI* (pp. 57-140). Amorrortu.

**Freud, Sigmund.** (1976h). Proyecto de una psicología para neurólogos. En *Sigmund Freud Obras Completas I* (pp. 323-447). Amorrortu.

**Kligmann, Leopoldo.** (2018). Cuestiones clínicas en torno al acto analítico: *La operación sobre el sujeto*. Letra viva.

**Lacan, Jaques.** (1966a). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia analítica. En *Escritos* (pp. 99-105). Siglo XXI.

**Lacan, Jaques.** (1966b). La dirección de la cura y los principios de su poder. En *Escritos* (pp. 559-615). Siglo XXI.

**Lacan, Jaques.** (1985). *El seminario 3. Las psicosis (1955-1966)*. Paidós.

**Lacan, Jaques.** (1987). *El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*. Paidós.

**Lacan, Jaques.** (1992). *El seminario 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Paidós.

**Lacan, Jaques.** (1994). *El seminario 4. La relación de objeto (1956-1957)*. Paidós.

**Lacan, Jaques.** (2006). *El seminario 10. La angustia (1962-1963)*. Paidós.

**Passerini, Amalia.** (2018). *El cuerpo en la experiencia virtual desde una perspectiva psicoanalítica*. Tesis Doctoral, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de La Plata.

**Real Academia Española.** (2023). *Diccionario de la lengua española*. <https://dle.rae.es/narcosis>

**Real Academia Española.** (2023). *Diccionario de la lengua española*. <https://dle.rae.es/narcotismo>

**Real de la Calle, Mario & Muñoz Algar, Mario José.** (2018). *Hikikomori: el síndrome de aislamiento social juvenil*. *Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq.* 2018; 38(133), 115-129. <https://dx.doi.org/10.4321/s0211-57352018000100006>

**Tarrab, Mauricio.** (1995). *La segregación del Otro. Sujeto, goce y modernidad III*. Atuel.

**Wright, Ben** (director). (2004). *Slavoj Zizek: la realidad de lo virtual* [documental]. <https://youtu.be/RnTQhIRcrno>

### Cómo citar este artículo:

**López, F.** (2023). *Narcosis hipnótica: consumos en los entornos virtuales y su impacto en la economía libidinal, según una perspectiva psicoanalítica*. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(7), 66-82



# Estética de la resistencia: de Michel Foucault a Vivienne Westwood<sup>1</sup>

## The aesthetic of resistance: from Michel Foucault to Vivienne Westwood<sup>1</sup>

**NATALIA BRAVO JIMÉNEZ**

Universidad Alberto Hurtado. Santiago de Chile, Chile.

[natalia.bravo.j@uchile.cl](mailto:natalia.bravo.j@uchile.cl)

**Recibido:** 14 de marzo de 2023

**Aceptado:** 23 de mayo de 2023

**TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA - AÑO VII - VOL. I. - JUNIO 2023**

PÁGINAS 83-92 - E-ISSN 2591-3050

<http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/trazos/>

<https://trazosrevistadefilosofia.wordpress.com/>

INSTITUTO DE FILOSOFÍA - FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

<sup>1</sup>Ponencia realizada en el marco del IV Congreso Latinoamericano de Teoría Social vía Zoom, el día 7 de marzo del 2023.

**Resumen:** Frente a la sensación de desesperanza frente al futuro, esta investigación se centra en un movimiento cuyo lema es justamente «*no future*»: el punk. Su identidad es expresada a través de medios estéticos tales como sus letras y sus formas de vestir. El punk utiliza estos elementos para declararse a sí mismo como una contracultura, generando una resistencia activa *à la* Diógenes, esto es, radicalmente auténtica. Al manifestarse como una crítica a la realidad que nos es dada, el punk resiste por medio de su apariencia, imagina nuevas formas de aparecer en el mundo. La crítica pone en crisis los límites acerca de la propia identidad y por medio de esta crítica colectiva el punk genera comunidad. En una sociedad que alaba el individualismo, el punk de la diseñadora británica Vivienne Westwood aboga por formar espacios colectivos a través de la vestimenta.

**Palabras clave:** MODA - RESISTENCIA- CRÍTICA

**Abstract:** Given the sensation of hopelessness towards the future, this investigation is centered on a movement whose motto is precisely «*no future*»: punk. Its identity is expressed through aesthetic means such as their lyrics and ways of dressing. Punk uses these elements to declare itself as a counterculture, generating an active resistance *à la* Diogenes, which is, radically authentic. By manifesting itself as a critic of the given reality, punk resists through its appearance, it imagines new ways to become visible in the world. The critic puts in crisis the limits about identity and through this collective critic punk generates community. In a society that praises individualism, the punk from british designer Vivienne Westwood pleads for elaborating collective spaces through wardrobe.

**Keywords:** FASHION - RESISTANCE - CRITIC

En una de las últimas entrevistas que dio la fallecida diseñadora de moda y denominada madrina del punk Vivienne Westwood, se le preguntó por la situación actual en la que se encontraba dicho movimiento<sup>2</sup>. Vivienne Westwood respondió que no sabe muy bien si es que acaso quedan punks en la actualidad, sin embargo, lo que sí pudo detectar era una cierta actitud de incredulidad de parte de los jóvenes, dijo: “*don't believe what you are told*”. Esta actitud contestataria y de disconformidad es compartida también por esta subcultura, desde sus diferentes frentes estéticos: el punk se ha constituido como un modo de vivir. A partir de esto, es posible pensar esta dimensión estética, en particular la moda, como una forma de resistencia frente a un mundo que avanza arrasando con todo. Uno de los lemas de Westwood, “*too fast to live to young to die*”, implica una crítica al mundo capitalista acelerado en el que vivimos. Esta frase y otras más ocupan un espacio importante en las piezas que componen diversas colecciones de la diseñadora inglesa.

La actitud crítica propia del punk permite la posibilidad de pensar en otras formas de vida, en otras lecturas del presente. Desde esa misma vereda, encontramos a la crítica en el sentido de ontología de nosotros mismos como la planteó Michel Foucault. La crítica vendría siendo el ejercicio de leer el presente desde muchas maneras a partir de una genealogía de nuestro pasado. Este diálogo entre pasado y presente nos permite conocernos a nosotros mismos en cuanto humanos, o dicho de otro modo, conocer una realidad que ha sido fruto de las expresiones colectivas de la humanidad y no de un mundo más allá de lo humano. Frente a dicha afirmación, por qué no investigar una de las materias más humanas que hay: la moda. ¿Qué otro animal se viste además del humano? El foco de esta investigación es el de la escena punk y su vínculo intrínseco con la crítica, en este caso por medio de la vestimenta. ¿Cómo se expresa esta identidad por medio de lo estético y por qué es importante el estudio de estos fenómenos para el futuro?

La investigación comenzará por dar una breve introducción a lo que son los estudios críticos de la moda, en tanto es una disciplina que tiene muchas líneas de investigación: es abordada tanto desde la antropología como la sociología y la filosofía, así como también la psicología. Es necesario mostrar la importancia que tienen estos estudios para cualquier tipo de teoría que pretenda analizar fenómenos humanos ya que, como será explicado más adelante, la vestimenta es la forma que toma el cuerpo en su dimensión social, es la forma en la que el cuerpo se presenta ante el mundo y se enmarca en las normas que lo rigen.

Luego, una vez hayan sido sentadas las bases sobre las cuales será discutido el fenómeno escogido, se procederá a delimitar la época en específico que será abordada del punk, cuyos orígenes se remontan alrededor de los años 60'

<sup>2</sup>Véase Red Carpet News TV. (6 de junio de 2022). *Vivienne Westwood Interview Wake Up Punk Premiere* [Video]. Youtube. [https://www.youtube.com/watch?v=3JTV-5vxb9A&ab\\_channel=RedCarpetNewsTV](https://www.youtube.com/watch?v=3JTV-5vxb9A&ab_channel=RedCarpetNewsTV)

y 70' y tiene tres aspectos cruciales que lo definen: la música, la vestimenta y la actitud. El enfoque particular de esta investigación tiene que ver con quienes, frente a la oleada hippie, reclaman urgencia para afrontar problemas en su mayoría ocasionados por la sociedad capitalista en la que vivimos, en específico por medio de la moda. Esta fue la actitud de la ya mencionada diseñadora Vivienne Westwood, es por ello que cuando se hable de punk, se hablará del sector de este movimiento del que ella misma fue una gran precursora. En ese sentido, se hace evidente que el enfoque aquí es el aspecto del vestir, más que de la música.

Finalmente, se ilustrará cómo es que la vestimenta en el punk es una forma de crítica en el sentido foucaultiano. Para ello, es importante resaltar aspectos de lo que entiende Foucault por crítica y en qué medida esta crítica significa la propuesta de una nueva lectura del presente, una lectura que no cierra la posibilidad de otras lecturas si no que invita a imaginar otras formas posibles de vivir. Es decir que no es normativa, sino un ejercicio de imaginación, un ejercicio de proposición frente a la insatisfacción de lo que ofrece nuestra realidad actual. La crítica pone en crisis la normatividad de esta época y hace una invitación a imaginarse más allá de lo que se ha dicho que podemos llegar a ser.

La propuesta de esta investigación es hacer un símil entre la actitud transformadora de la crítica y lo punk. La moda como expresión identitaria puede permitir la transformación del sujeto: las decisiones estilísticas no siempre son decisión de quien las lleva sino que muchas veces están ligadas a sucesos históricos y políticos. Por lo mismo, el punk parece un fenómeno interesante de investigar en tanto pretende dibujar una línea de lo que está permitido en el ámbito de la vestimenta y cruzarla.

Crítica y resistencia son ambas nociones sumamente importantes para pensar hacia el futuro, demuestran que no está todo dado sino que es posible proponer nuevas formas de operar con el fin de conocerse mejor y de expresar dicho conocimiento en el lenguaje propio, o bien, con las propias prendas.

### ¿Qué son los estudios críticos de la moda?

Los estudios críticos de la moda son interdisciplinarios y estudian diversos fenómenos relacionados a la vestimenta: producción textil, el estudio de las prendas como arte, el estudio de los patrones de consumo, su origen e historia, etc. En definitiva, se mueve entre estética y política. Como se ha mencionado, el humano es el único animal que se viste. Es más, todas las culturas tienen algún tipo de pacto acerca de la ornamentación del cuerpo: ya sea por medio de prendas, tatuajes, joyas, etc.<sup>3</sup> En general este pacto tiene que ver con la cantidad de desnudez que es aceptada por la comunidad, por lo mismo, es rele-

<sup>3</sup>Sobre los orígenes de la vestimenta y su vínculo con la desnudez cfr. Schwarz, R. A. (1976). Hacia una antropología de la indumentaria: el caso de los Guambianos. *Revista colombiana de Antropología*, 20, 296-334. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1735>

vante notar que el humano es el único que desnuda para ejercer violencia. De aquí que la vestimenta es símbolo de poder. En ese sentido y esto sumamente relevante para la época en la que vivimos, podría decirse que tiene más poder el o la que influencia a más personas que el o la que acumula más riqueza<sup>4</sup>. Sucede mucho, por ejemplo, que las colecciones que se muestran en pasarelas de moda y que son adquiridas por las elites terminan marcando lo que va a ser tendencia en las tiendas de retail. De acuerdo a la sociología de la moda, la vestimenta o la ausencia de ella, tiene la capacidad de representar las jerarquías sociales (Simmel, 1957). Por lo tanto, si se quiere hacer un análisis sobre los grupos que componen una sociedad, sería un buen punto de partida considerar cómo se visten los unos y los otros.

Los estudios críticos de la moda han tenido tres momentos en su historia: la teoría social de la moda o los *fashion classics* (que contempla el siglo XIX hasta los años 60'), luego la moda como lenguaje, de esta época es particularmente conocido el trabajo de Roland Barthes llamado *El sistema de la moda* y finalmente tenemos la moda como una experiencia que contempla desde los años 2000 hasta la actualidad. Esta investigación se enmarca en esto último ya que pone al centro de la discusión no la indumentaria, es decir, la prenda, ni tampoco la producción textil o las formas en las que se utiliza el lenguaje en torno a la moda, que es el interés de Barthes, sino que el interés radica en la experiencia corporal de la moda. El cuerpo vestido vendría siendo la manera en que el yo se muestra ante el mundo, según Joanne Entwistle (2002):

La ubicua naturaleza del vestido parece apuntar al hecho de que la ropa o los adornos son uno de los medios mediante los cuales los cuerpos se vuelven sociales y adquieren sentido e identidad. El acto individual y muy personal de vestirse es un acto de preparar el cuerpo para el mundo social, hacerlo apropiado, aceptable, de hecho, hasta respetable y posiblemente incluso deseable. (p. 12)

Es evidente que la moda es un vehículo para expresar el yo, luego Entwistle (2002) señala: “Moverse en la frontera entre el yo y los demás es la interfase entre el individuo y el mundo social, el punto de encuentro entre lo privado y lo público” (p. 13). Por lo mismo, es fácil ver cómo las normas que rigen los cuerpos calan hondo en el cuidado que tenemos de ellos, alimentando una percepción de que el cuerpo está inacabado, que puede transformarse, que puede trabajarse sobre él por medio del ejercicio, la dieta, el maquillaje, la cirugía estética. Esto para ser más aceptable, la vestimenta, o bien, la apariencia en general también es un medio para determinar los códigos de conducta, por ejemplo, en occidente asociamos la limpieza, el orden con algo bueno, algo respetable, por eso uno no llegaría desaliñado al trabajo. Sería muy apropiado

<sup>4</sup>La elite se distingue a sí misma por medio de la vestimenta, luego ese estilo comienza a bajar hacia las clases más pobres, hasta que la elite nuevamente renueva su apariencia para evitar verse como el resto. Cfr. Los trabajos de Georg Simmel y Thorstein Veblen: *Filosofía de la moda* (2014) y *Teoría de la clase ociosa* (2012) respectivamente.

introducir la palabra “disciplina” para hablar de esto, uno disciplina el cuerpo para verse de tal forma y sobre ello Joanne Entwistle (2002) nota algo interesante a propósito de Foucault:

La disciplina del cuerpo y el placer de la carne ya no están enfrentadas; en su lugar, la disciplina del cuerpo mediante la dieta y el ejercicio se ha convertido en una de las claves para *conseguir* un cuerpo atractivo y deseable que a su vez proporcionará placer. (p. 27)

Por lo tanto, hablamos del cuerpo como un trabajo inacabado o bien, para servirnos de Foucault, “el cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos” (p. 32) en *Nietzsche, la genealogía, la historia* (2004). Y como el cuerpo es superficie de inscripción se produce en él una pugna entre el yo y el poder por dominarlo, de esa pugna, más bien de aquella resistencia, se generan nuevos elementos en este campo de relaciones y en esta misma dinámica podemos situar al fenómeno del punk.

### ¿Qué es el punk?

El punk que más que un género musical representa todo un movimiento estético, es una subcultura que posee múltiples subculturas dentro de sí, y a su vez representa un espacio en donde llegan a coincidir posiciones políticas incluso opuestas: por ponerlo de una manera muy simple, existen los punks de “derecha” comúnmente asociados al neonazismo y por otro lado existen los punks de izquierda cercanos al anarquismo. Por lo tanto, se hace necesario delimitar a qué momento en específico se refiere este trabajo. Como fue mencionado anteriormente, hay tres aspectos cruciales que atraviesan al punk: música, vestimenta y actitud. La música se caracteriza por acordes simples, sonidos estrepitosos emitidos a manos de quienes debieron enseñarse a sí mismos a tocar con el objetivo de hacerse escuchar a través de letras contestatarias. Por otro lado, la vestimenta se caracterizaba por la inclusión de elementos poco tradicionales en la ropa: elementos fetichistas, pantalones rasgados y entallados, múltiples alfileres de gancho, entre otros. Ello en oposición al estilo hippie y disco, que eran los estilos populares entre los 60` y 70` respectivamente. Popularmente los atuendos que más predominaban incluían una gran paleta de colores, pantalones anchos y patrones, mientras que por otro lado, el punk se caracterizaba por el negro y el rojo, la mayor aparición de colores era en los peinados que llevaban. Es en ese contexto en el que Vivienne Westwood junto a Malcolm McLaren abren la tienda de ropa *Let it rock*, que posteriormente pasó a llamarse *SEX* ubicada en King’s Road, Londres. En dicha tienda primaba un ambiente subversivo donde solo los valientes entraban, como decía Westwood. Sus prendas tenían impresas diversos mensajes tales como *DESTROY* con una esvástica ensangrentada, *BE REASONABLE DEMAND THE IMPOSSIBLE* y *ONLY ANARCHIST ARE PRETTY*. Las consignas y los elementos provocadores del



vestuario muestran como el punk pretende incomodar al otro, apostar por otra forma de vida radicalmente opuesta a lo convencional. La misma Westwood se ha manifestado contraria a la *fast fashion*, abogando por prendas de calidad y que duran a lo largo del tiempo. Su enfoque como diseñadora-activista la hizo parte de diversas manifestaciones, el año 2015 por ejemplo, condujo un tanque hasta la casa del ex primer ministro David Cameron exigiendo que se retractara frente a la autorización del *fracking* en Gran Bretaña, que es la inyección de agua a presión con el fin de liberar gas metano para su uso, lo cual es sumamente nocivo tanto para la salud como el medioambiente.

Esta investigación condujo hacia un estudio acerca de las mujeres en el punk, hecho por una mujer, Lauraine Leblanc, que participó muchos años dentro de dicho movimiento. La experiencia femenina del punk es aún más ilustradora de esta idea de trazar la línea de lo permitido y franquearla. Frente a la expectativa de femineidad que se tenía de ellas, como una forma de resistencia activa, las mujeres en el punk hicieron lo posible por no parecerse a lo que se esperaba de ellas. El concepto de *resistencia activa* es particularmente importante, Leblanc remarca que cuando trabajamos con simbolismos es importante no caer en asumir ciertas actitudes que se le atribuyen a los movimientos. En el caso del punk y en particular el punk en mujeres, ellas explícitamente reconocen la femineidad del *status quo* y se estilizan a sí mismas en contra de ello. La autora hace una crítica acerca de cómo los teóricos muchas veces argumentan que esta resistencia o insatisfacción sería algo inconsciente en las subculturas, que operaría sin su propio conocimiento de una manera sutil y matizada. Más que definir la operación de la resistencia, simplemente es asumida. La resistencia es un posicionamiento político claro y explícito, por ejemplo en el caso de las mujeres en el punk la autora señala:

Mientras entrevistaba chicas y observaba su interacción con los chicos punk, y con los extraños, me di cuenta de que navegaban a través de los conflictos entre las normas de género del punk y la femineidad al construir estrategias de resistencia a las normas tradicionales del género. En contraste a la investigación relativa a la falta de auto-estima de las muchachas mainstream, mi investigación muestra que las chicas punk, al posicionarse a sí mismas fuera de la cultura mainstream, se envuelven en la resistencia activa a las prescripciones y proscripciones que superan a muchas chicas adolescentes. Al negociar entre las normas de la femineidad y la masculinidad del punk, estas chicas construyen formas de resistencia a las normas de género en maneras que les permiten retener un fuerte sentido de sí mismas. (Leblanc, 1999, 13-15)<sup>5</sup>

Semejante nivel de consciencia sobre sí mismas da lugar a una crítica a través de la apariencia. Esta consciencia acerca de los límites del presente se asemeja mucho a la noción de crítica foucaultiana. Queda por tanto definir

<sup>5</sup>La La traducción es propia.

qué entendemos por crítica.

### ¿Qué es la crítica?

Aquí se sostiene que uno de los textos fundamentales para hablar de la crítica en Foucault es el escrito *¿Qué es la Ilustración?* (2006). En él, Foucault rescata un artículo de Kant publicado en un periódico en donde el alemán responde a la misma pregunta. Según Kant, el sujeto moderno debe liberarse del yugo, debe dejar de acceder al conocimiento por medio de otros y empezar a conocer por sí mismo. *Sapere aude*, atrévete a saber. Lo que resulta interesante de la reflexión de Kant y que luego Foucault se servirá de ello para hablar de una *ontología de nosotros mismos*, es la lucidez con la que Kant se sitúa a sí mismo en el presente. Implica un cuestionamiento de los límites que tenemos como humanos en términos históricos: ¿qué somos y qué podemos llegar a ser? ¿hasta dónde llegan nuestras posibilidades? Lo que hace Foucault, que puede ser entendida como una crítica de la razón histórica, es que en vez de preguntarse qué es lo necesario en lo aparentemente contingente, se pregunta qué es lo contingente en lo aparentemente necesario o, dicho de una manera simple, hay verdades que muchas veces son el producto de fuerzas contingentes: expresiones históricas, éticas y políticas.

La crítica no es una teoría, no es normativa porque no pretende establecer una verdad dura y pura sino más bien es una práctica, una actitud, una disposición para analizar fenómenos, es un *ethos*. Implica poner en duda las categorías en las que hemos sido catalogados. La pregunta que hace Foucault de acuerdo a Frédéric Gros es “¿de qué síntesis históricas está constituida nuestra identidad y cómo podría ser de otro modo?”. (Reid, 2022)

La pregunta acerca de cómo podríamos ser de otro modo abre paso al concepto de *imaginación*. Para esto nos será de ayuda pensar en la lectura que hace Judith Butler de la crítica. Tal como recoge, quién también fue expositor en esta mesa, Nicolás Reid en su libro *¿Qué es la crítica?* (2022):

Lo que Butler nos muestra con su lectura de Foucault es que las normas, como una forma prohibitiva de las acciones, no nos regulan en un sentido simplemente negativo, sino que nos conducen: las normas, lo quieran o no, contienen una dimensión productiva de conductas y, con esto, de subjetividades. [...] La manera en que Butler expondrá este problema, [...], es en la forma de una crítica de la identidad, concebida como el modo en que la subversión de una norma no significa simplemente su transgresión. El problema de la identidad, comprendido como el problema de la desujeción, pone en suspenso la lectura jurídicista de lo normativo, al plantear las formas <<incorrectas>> de seguir una norma son también formas en que nuevas normas son producidas, imaginadas: Butler sitúa la cuestión de la imaginación en las prácticas de los sujetos, particularmente aquellas prácticas que dan lugar a una experiencia no contemplada por la norma jurídica. (pp.72-73)

La crítica desemboca en imaginación, es la escenificación de esta maleabilidad del presente. La rotura de los límites produce nuevas subjetividades que no estaban previstas por lo normativo y a su vez da paso a la resistencia. La resistencia es la puesta en cuestión de los campos de inteligibilidad en los que somos situados, no es meramente un no sino que conlleva una dimensión productiva. Esta dimensión es imaginativa en cuanto trae una visión no anticipada, no vista con anterioridad y que es colectiva también en tanto alude no sólo al individuo sino a la comunidad de la que este es parte.

El punk fue una actitud colectiva donde la vestimenta representó un posicionamiento político. Como se ha argumentado, la naturaleza de la moda es política, las decisiones estilísticas que tomamos tienen un impacto en cuanto pueden producir transformación en el uno y/o en el otro. Uno de los lemas del punk, *no future*, puede ser interpretado como un llamado a preocuparnos por el ahora. No existe futuro, no hay garantías de él. Pero si existe la imaginación, que no es predictiva, el mero acto de imaginar ya implica el cuestionamiento de nuestra propia actualidad. Las prendas que utilizamos, las formas de combinarlas, son prácticas diarias que así como reflejan las normas y conductas que nos han sido impuestas, también tienen la posibilidad de quebrar esas normas, dando paso a nuevas estéticas. Qué sería del punk si no fuera por lo hippie, que sería de lo hippie si no fuera por la época de las guerras. En el fondo, estos grupos emergen siempre en oposición a otros con la intención de exponer la propia verdad. El caso del punk, es un caso de resistencia a la Diógenes: en muchos casos obscuro, incómodo, pero que operó de una cierta manera en la cual permitió a varias personas liberarse de las estéticas forzadas. Por algo tuvo su popularidad no solo en Gran Bretaña, sino también en Estados Unidos, Alemania, Colombia, España, por mencionar algunos. Sirvió como megáfono para una comunidad que sentía desesperanza frente a lo establecido y usó los medios estéticos como una forma de representarla. El legado de Westwood es un legado de arte y activismo: cómo por medio de lo que creamos podemos tener un peso en nuestra sociedad, aunque ello no implique necesariamente el freno del extractivismo ni el capitalismo, si implica la generación de una comunidad, que es básicamente el cimiento de nuestra historia. Los humanos siempre han tendido a agruparse, por lo mismo, por qué no agruparse en nuestro mundo neoliberal que ama el individualismo con la premisa de la crítica bajo el brazo: nuevas formas de aparecer son posibles, solo hay que imaginarlas. Muchas gracias.

## Referencias bibliográficas

**Entwistle, J.** (2002). *El cuerpo y la moda: Una visión sociológica*. Paidós.

**Foucault, M.** (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos.

**Foucault, M.** (2006). *Sobre la ilustración*. Tecnos.

**Leblanc, L.** (1999). *Pretty in Punk: Girls' Gender Resistace in a Boys' Subculture*. Rutgers University Press.

**Reid, N.** (2022). *¿Qué es la critica? Michel Foucault, leer el presente sin juicio*. Ediciones metales pesados.

**Simmel, G.** (1957). Fashion. *American Journal of Sociology*, 62, 541-558.

<https://doi.org/10.1086/222102>

## Cómo citar este artículo:

**Bravo Jiménez, N.** (2023). Estética de la resistencia: de Michel Foucault a Vivienne Westwood. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(7), 83-92



# Los principios teológicos del neoliberalismo: una reintegración de las prácticas subjetivas del cristianismo

The theological principles  
of neoliberalism: a  
reinstatement of christianity's  
subjective practices

**VALENTINA CERECEDA CÁCERES**

Universidad de Chile. Santiago de Chile, Chile.

[valentina.cereceda.caceres@gmail.com](mailto:valentina.cereceda.caceres@gmail.com)

**Recibido:** 22 de marzo de 2023

**Aceptado:** 29 de mayo de 2023

**TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA - AÑO VII - VOL. I. - JUNIO 2023**

PÁGINAS 93-102 - E-ISSN 2591-3050

<http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/trazos/>

<https://trazosrevistadefilosofia.wordpress.com/>

INSTITUTO DE FILOSOFÍA - FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

**Resumen:** Uno de los elementos claves en el análisis foucaultiano del neoliberalismo como razón gubernamental y como sistema de subjetivación ha sido entender la base de sus prácticas como propias del pastorado cristiano. En este caso, dentro de la lectura de Foucault sobre el proceso de subjetivación neoliberal, se puede encontrar un examen sobre los ejercicios de adiestramiento presentes en la religión cristiana, tales como la implantación de un régimen de verdad. A partir de ello, diferentes pensadores desarrollaron planteamientos en torno a esta problemática, dentro de los cuales destacan los mecanismos cristianos de sujeción psicológica llevados al contexto capitalista y neoliberal de la actualidad con el propósito de destacar la relación entre ambos sistemas.

**Palabras clave:** NEOLIBERALISMO – CRISTIANISMO –SUBJETIVACIÓN

**Abstract:** One of the key elements in the Foucauldian analysis of neoliberalism as a governmental reason and as a subjectivation system has been understanding the base of its practices as a unique form from the Christian pastorate. In this case, within Foucault's study about the neoliberal subjectivation process, an exam can be found surrounding the training exercises inside the Christian religion, as such as the implementation of a regime of truth. From this, different thinkers developed theories surrounding this problem, of which the following stand out Christian mechanisms of psychological subjection stand out and have been brought to the current capitalistic and neoliberal context in order to highlight the relationship between the two systems.

**Keywords:** NEOLIBERALISM – CHRISTIANITY – SUBJECTIVATION

A pesar de que el neoliberalismo ocurrió en un marco histórico claramente actual, muchas de sus prácticas y fundamentos pueden ser remitidos a ejercicios propios de la cultura cristiana occidental desde sus inicios. En su expresión cotidiana, esta razón universal —como dirían Dardot y Laval (2013)— se ha logrado expandir a cada uno de los ámbitos humanos, esto es, desde la esfera económica hasta la más profunda subjetividad espiritual del hombre.

Por esta razón, se puede sostener que los rudimentos del neoliberalismo se estructuraron a partir de las reflexiones sobre los modelos doctrinales y dogmáticos de la práctica religiosa en occidente, dadas sus características subjetivantes, con el objetivo de adiestrar —de manera total— cada experiencia humana y constituir una autoridad universal basada en el valor intrínseco del individuo y el capital. En este sentido, para entender exactamente el tránsito trascendente y su relación con el formato subjetivo y práctico de los ejercicios religiosos de occidente, hay que revisar las perspectivas sobre el tema que se retomarán en este escrito.

En primer lugar, tomando como base las concepciones propuestas por Dardot y Laval (2013), con respecto a la tesis fundamental de Foucault (2006) sobre sus conceptos de *gubernamentalidad* y *biopolítica*, se entenderá al neoliberalismo como una razón total del mundo orientada a la producción de subjetividades en los individuos. El término *razón gubernamental* representa, de manera concreta, la manifestación que el neoliberalismo ha logrado desarrollar en este último tiempo en cuanto al nivel de la expansión global de su poderío. De este modo, se puede entender al neoliberalismo como una lógica gubernamental, debido a que, haciendo uso de ciertos dispositivos, este razonamiento económico, que ahora ha alcanzado un nivel político, logra administrar a los sujetos y plantear acciones sociales con el objetivo de mantener su estatus mundial y desplegar, en su máxima expresión, su poder.

Además, se considerará como pauta la noción de *teología política* presentada por Villacañas (2020), la cual enmarca al neoliberalismo como el resultado de la unión de los poderes secularizados por la Iglesia durante el Imperio romano. Esta división expresa la resistencia del cristianismo a ser dominado por los poderes públicos del Estado, en tanto que logró separar la conciencia y la subjetividad del hombre de las dinámicas políticas del Gobierno. Como consecuencia, su reunión consumada en el neoliberalismo plantea una totalización del poder administrativo de este sistema.

Por último, para reforzar y argumentar sobre la tesis expuesta, se aludirá a los principios expuestos por Agamben (2008) y Rozitchner (1996): *sacralización* y *desmaterialización*, respectivamente, en correspondencia con las herramientas de ordenamiento espiritual que el neoliberalismo rescató del modelo pastoral de la religión cristiana.

A partir de lo expuesto, se puede iniciar con el análisis en torno a la concepción base de toda esta reflexión sobre el neoliberalismo y su carácter doctrinal universal. Como se indicó, la tesis fundamental del presente estudio se

refiere a la desarrollada por Foucault (2006) en sus clases de los años 70' sobre biopoder y neoliberalismo, las cuales plantean este último como una razón gubernamental y que supone una lógica política orientada a la producción de subjetividad. Este proceso de producción de subjetividad se sostiene en un paradigma ontológico del ser humano como empresa, pues engendra un modelo de sujetos emprendedores como unidad metafísica universal del neoliberalismo en el sentido de que propone al individuo y su individualidad económica como delimitante de toda expresión humana. Así, esta racionalidad se establece como una doctrina individualista, en la cual se niega la realidad de un colectivo social, puesto que admite solo la existencia individual de los sujetos con el objetivo de aislar a los individuos de un panorama de reflexión y relación social que se desentiende de la perspectiva neoliberal.

Acorde con lo anterior, se entiende el concepto de *biopoder* —previamente introducido por Foucault (2006) en *Seguridad, Territorio y Población*— como la estrategia administrativa de la vida biológica de la población desarrolladas por el sistema neoliberal del Estado. Según su planteamiento, la modernidad se caracteriza por considerar a la vida biológica como parte de los cálculos del poder, es decir, la vida, como condición de la especie humana entendida como masa demográfica, se considera como un bien más a producir, desarrollar o terminar. Similar a como sucede en la transformación del sujeto social al individual dentro de la razón neoliberal, la multiplicidad de los individuos del *reino* se encuentra transformada, igualmente, a la concepción moderna de *población*. En consecuencia, remite a las unidades manipulables y cuantificables de las vidas en el Estado.

Así pues, el concepto de gubernamentalidad, como aquello sobre la cual se sustentan los ejercicios del gobierno, en su definición estratégica, se comprende como el conjunto de dispositivos (instituciones, técnicas, cálculos) basados en un saber económico que permiten ejercer el poder hacia la población. En su dimensión genealógica, se puede describir como una tendencia de poder que se fundamenta en la estructura pastoral de poder determinado por la observación del rebaño, lo que en otros términos significa sobreponer la consideración y manipulación de los individuos por sobre la extensión del territorio gobernado.

Precisamente en este contexto, durante el proceso de cambio del estado medieval al moderno y del mercantilismo hacia el neoliberalismo, el carácter biopolítico de la gestación de la vida de los individuos se torna el objetivo del sistema administrativo del Gobierno, que se establece no solo por la preocupación del poder sobre los cuerpos de los sujetos, sino también por la trascendencia hacia el foro interno de estos, es decir, su subjetividad y su psicología. Gracias al cambio de la intervención estatal de la economía mercantilista a la privada neoliberal, se contempla un nuevo escenario en donde la acumulación de capital particular adquiere protagonismo por sobre la colectividad de la población, lo cual le permite al paradigma neoliberal sujetarse de los deseos y ambi-



ciones de los individuos para su ejercicio económico y político.

Al respecto, se puede presentar la teoría teológica política de Villacañas (2020), la cual plantea al neoliberalismo como una teología política en cuanto que este logra sumar, en su poder y gestión, el ámbito administrativo del Estado y la conciencia subjetiva de los individuos. Partiendo de la tesis que indica al cristianismo como la doctrina que instaló la división republicana de poderes, este autor admite que, en tanto que la esfera religiosa se constituyó en paralelo al Estado y a su esfera política, entonces fue esta ideología la que instituyó la idea del foro subjetivo interno del sujeto, es decir, la conciencia individual basada en una razón de obediencia espiritual.

Esta diferenciación entre razón política y subjetiva resulta de la resistencia que dispuso el cristianismo en contra del poder estatal para perseguir la fe y la obediencia a Dios. De esta manera, dicha división de poderes transforma la fe como fundamento de lo subjetivo en un poder civil opuesto al Gobierno, que se fundamenta en la idea del abandono de la propia vida para la sumisión subjetiva bajo el mandato de Dios. Así, la Iglesia logra proponer un poder disciplinario capaz de manejar la *psique* del hombre con la justificación de salvación espiritual.

Tal como afirma Villacañas (2020), el efecto de la dimensión pastoral le otorgaba a la religión una relación íntima con el hombre que el Estado no podía establecer, por lo que, para desarrollar un poder total capaz de capturar la razón subjetiva, el neoliberalismo tuvo que reformular la versión de salvación impuesta por el cristianismo para alcanzar la conciencia del ser humano. En tanto que el neoliberalismo, en la época moderna, modifica al Estado en función de la libertad económica privada, esta razón gubernamental necesita únicamente *ganar* la subjetividad del sujeto para lograr un tipo de control y poder universal que trascienda no solo las esferas políticas, económicas y sociales, sino también las espirituales.

Por consiguiente, el modelo establecido por el neoliberalismo, que sustituye la idea de la salvación cristiana por la promesa de una producción continua de libertad, se desarrolla a partir de la evolución biopolítica del poder, en donde, además de garantizar la preservación de la vida, esta es utilizada como un bien material de acumulación capital. De este modo, el neoliberalismo logra manipular el elemento psíquico del goce mediante la reproducción de un discurso global de verdad y de “obediencia voluntaria” (Villacañas, 2020, p. 88).

Sobre esto, Villacañas (2020), respecto a Foucault, explica que, dado que el poder soberano de los imperios medievales se sostenía en la capacidad de determinar la muerte, ahora, en cambio, se sustenta en la facultad de determinar la vida, es decir, “hacer vivir, dejar morir” (Foucault, 2001, p. 128). Así, el camino hacia la gubernamentalidad y el dominio sobre la conciencia se consumó cuando, luego de la segunda guerra mundial y la guerra fría, los Estados dejaron de reclamar la muerte de sus ciudadanos como evidencia del poder soberano y, de este modo, establecieron el contexto en el cual pudo, finalmen-

te, colocarse el neoliberalismo como nueva forma autoritaria debido al *nuevo* tipo de libertad, tanto individual como económica, que se desarrolló después de este periodo (Foucault, 2007).

De esta forma, el Estado se convirtió en el encargado de conceder la vida y la libertad bajo el ideal hegemónico del neoliberalismo que exigía a las naciones, específicamente las occidentales, a trabajar bajo el ejercicio biopolítico de la vida entendido por Foucault. Así pues, como lo presentan Dardot y Laval (2013) en *La nueva razón del mundo*, el neoliberalismo se propone un rediseño de la totalidad del mundo para sí —exponiendo el carácter totalitario de este—, mediante el cual logra estructurar a los gobernantes y a los gobernados bajo el paradigma subjetivo de la empresa.

Por otro lado, la teoría agambeniana, en cuanto al proyecto del hombre sagrado como una interpretación del término foucaultiano de gubernamentalidad, exhibe una problematización teológica del dominio subjetivo del hombre propio del neoliberalismo. Sosteniéndose en una indagación arqueológica sobre este fenómeno, Agamben (2008) plantea una línea histórica sobre la cual se puede entender el desarrollo de este poder a partir de las prácticas jurídicas arcaicas del derecho romano y los ejercicios doctrinales del cristianismo.

En su explicación, el autor se enfoca en el concepto de *oikonomía* como un referente histórico y arqueológico de la problemática de la gubernamentalidad, que se presenta como una ilustración del desarrollo inicial del biopoder desde las prácticas devotas del hombre en la iglesia cristiana, basándose en la creencia de la gestión divina de la salvación del ser humano. Así, planteando un tipo de gobierno administrativo y teológico, la *oikonomía* utiliza ciertos dispositivos estructurantes de poder que permiten realizar una separación en la vida del hombre, de tal manera que excluyen a este de su ámbito espiritual y de su carácter social, o como Agamben (2008) lo entiende, prescindiendo del derecho sagrado y del derecho humano, proceso denominado *sacralización del hombre*, que resulta en la figura topológica del *Homo sacer*.

Esta figura, como resultado de una reducción de la vida humana a un objeto sagrado, deja al hombre en una zona de excepción como su única manifestación, en donde la soberanía puede hacer uso de él. Para Agamben (2008), el nacimiento de la soberanía implica el nacimiento del biopoder, es decir, la sacralización del hombre refiere a la expresión del biopoder como práctica soberana en el Imperio romano, en donde, mediante el dispositivo de la gloria, los hombres quedan reducidos a objetos y sustraídos de la experiencia originaria común, de modo que quedan a merced del poder.

Así, el principio de glorificación en Agamben (2008) alude a la consumación del papel de la gloria en cuanto a su gobierno sobre los cuerpos y a su función estructurante de subjetividades. La gloria, como dispositivo performativo de poder, es introducido como un heredero de la estructura cristiana de la liturgia, es decir, del conjunto de actos que conciertan el culto como aquello que permite articular la administración de los sujetos. De este modo, la gloria

representa el lugar en donde se expresa la política, ya que funciona como el instrumento que posibilita el poder de la soberanía sobre el carácter biológico y subjetivo de la vida.

De esta forma, la manipulación del cuerpo y de la vida, como vida sagrada del hombre, viene a diseñar el camino para la instauración de un poder trascendente como el del neoliberalismo, el cual logra manifestar al extremo el dispositivo performativo de la gloria. En consecuencia, trae el sentido de la sacralidad del hombre a la modernidad y expone su poder soberano en la producción del *homo sacer* moderno a través de instrumentos publicitarios o faranduleros.

Por otra parte, según el ámbito teológico del sistema neoliberal desde un nuevo punto de vista, Rozitchner (1997) presenta un enfoque psicoanalítico sobre la subjetividad del capitalismo a partir de la lectura de las *Confesiones* de Agustín de Hipona. Este análisis se centra en los procesos de conversión cristiana que Agustín describe en sus escritos, en donde la figura de madre es suprimida y reemplazada por la figura paterna de Dios.

A diferencia de los filósofos anteriores, Rozitchner (1997) no considera al neoliberalismo como una razón mundial, sino que lo contempla como una consumación del capitalismo enmarcado en una arqueología de la subjetivación cristiana. En este caso, el vínculo entre capitalismo y cristianismo se refiere a la captura del cuerpo mediante la dominación subjetiva del creyente.

Según lo que el autor da a entender en *La Cosa y la Cruz: cristianismo y capitalismo* (1997), el capitalismo logra instalarse en la base del cristianismo que contempla al cuerpo y al ámbito sensible como un mero recipiente para el espíritu y la divinidad. En este caso, la conversión es la culminación de la renuncia del cuerpo y del ámbito material del ser humano para alcanzar un nivel suprasensible en donde el hombre puede encontrar la redención de sus pecados.

Siendo la figura materna la representación de lo sensible en la cristiandad, Rozitchner (1997) destaca de qué manera la cristianización se instaura desde la muerte de la *madre* como ancla del mundo sensible. Este asesinato de la materia o *desmaterialización*, le permite al hombre sustituir el afecto materno por el símbolo divino del padre, de manera que logre otorgarle completa obediencia espiritual al ámbito divino. Asimismo, la negación de lo sensible a través de la renuncia materna deja un vacío en el sujeto para, eventualmente, ser completado por la divinidad del *padre*. Este espacio, explica el autor —dada la contingencia moderna del capitalismo— se manifiesta como el lugar en donde el capital logra atrapar la subjetividad del individuo y, de esta manera, llena el vacío con mercancía como compensación por la falta de la figura de la *madre*.

De este modo, el distanciamiento que la religión cristiana plantea, en cuanto a la figura materna que encarna lo material, le permite al capitalismo y, eventualmente, al neoliberalismo, situarse en el espíritu humano a fin de gobernar la subjetividad del individuo que se encuentra modelada por la

pretensión de salvación y perdón divino. El capital viene a sustituir la figura cristiana del padre quien, bajo la ausencia del campo corpóreo y sensible de la madre, se encargaba de llenar dicho vacío infinito, el cual ahora es apropiado por la necesidad de acumulación infinita con el propósito de satisfacer la falta de sensibilidad de la *madre*.

En este caso, mediante las lecturas de Villacañas (2020), Agamben (2008) y Rozitchner (1996) sobre el rescate de ciertos principios religiosos en el panorama neoliberal, se concluye en una interpretación del régimen de veridicción postulado por Foucault (2014), es decir, “la producción de verdad” (p. 25) que permite el despliegue de poder del soberano. A partir del desarrollo de los estudios nombrados, es posible dar cuenta cómo se postula un reemplazo del régimen de verdad religioso por uno económico, de manera que la sensibilidad subjetiva del proceso cristiano es sustituida por el goce del capital. Así, con el fin de conseguir la dimensión psíquica del hombre, el neoliberalismo tuvo que reivindicar el pecado del goce que mantenía dominados a los creyentes a través de la acumulación continua de capital, cambiando el paradigma del deseo, desde la culpa, hacia la satisfacción.

Por medio de las teorías y las reflexiones previas, se comprende, entonces, cómo el neoliberalismo ha recogido ciertas prácticas doctrinales e instrumentos fundamentales del cristianismo para lograr la trascendencia de su poder a todos los ámbitos humanos. La base del orden espiritual propia de esta religión occidental le permite al neoliberalismo, como razón totalitaria del mundo, conducir y manipular la conciencia del hombre a través del manejo de su deseo (Foucault, 2006) más allá del manejo biopolítico de su vida biológica.

Como se indicó, la tesis de Villacañas (2020) resume el desarrollo que ha tenido esta racionalidad gubernamental en relación con la convergencia entre la manipulación administrativa del Estado y el manejo espiritual de la subjetividad humana. El neoliberalismo, por tanto, al adquirir los procedimientos dogmáticos y al asentarse en las bases de la obediencia divina del cristianismo, logra maximizar su dominio y terminar con la división de poderes que se había impuesto desde la resistencia subjetiva religiosa en el Imperio romano.

A través de las modernizaciones de técnicas pastorales, la dimensión hegemónica del neoliberalismo logra conducir la administración estatal del Gobierno mediante el biopoder y la conciencia subjetiva, a partir del paradigma económico y financiero de la empresa y la acumulación. De este modo, su poder es entendido como un configurador de subjetividades en tanto que constituye sujetos y define un criterio de verdad mundial centrado en el consumo, así como en la lógica del progreso.

En definitiva, desde las concepciones fundamentales de Foucault (2001, 2006, 2007, 2014) hasta las particularidades históricas de Agamben (2008) en conjunto con la lectura psicoanalítica de Rozitchner (1996), es clara la relación que se establece entre ciertos principios teológicos de occidente y los ejercicios de control del neoliberalismo como razón totalitaria del mundo. De ahí

que sería correcto afirmar que este último tiene sus rudimentos en la cultura instructiva religiosa que configura el espíritu del hombre.

## Referencias bibliográficas

**Agamben, G.** (2008). *El Reino y la Gloria*. Adriana Hidalgo Editorial.

**Foucault, M.** (2001). *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*. (2.a ed.). Fondo de Cultura Económica.

**Foucault, M.** (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*. (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

**Foucault, M.** (2007). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)*. (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

**Foucault, M.** (2014). *Del gobierno de los vivos: Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Fondo de Cultura Económica.

**Laval, C. & Dardot, P.** (2013). *La nueva razón del mundo*. Gesida.

**Rozitchner, L.** (1996). *La Cosa y La Cruz: cristianismo y capitalismo*. Losada.

**Villacañas, J.** (2020). *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. Ned Ediciones.

### Cómo citar este artículo:

**Cereceda Cáceres, V.** (2023). Los principios teológicos del neoliberalismo: una reintegración de las prácticas subjetivas del neoliberalismo. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(7), 93-102



# Las “terapias de conversión”: un punto de convergencia entre la “matriz heterosexual” y la “ideología de la cura” "Conversion therapies" a point of convergence between the "heterosexual matrix" and the "ideology of cure"

**SOFIA GONZALEZ**

Universidad Nacional de San Juan. San Juan, Argentina.

[sofiagonzalez0220@gmail.com](mailto:sofiagonzalez0220@gmail.com)

**Recibido:** 29 de marzo de 2023

**Aceptado:** 8 de mayo de 2023

**TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA - AÑO VII - VOL. I. - JUNIO 2023**

PÁGINAS 103-110 - E-ISSN 2591-3050

<http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/trazos/>

<https://trazosrevistadefilosofia.wordpress.com/>

INSTITUTO DE FILOSOFÍA - FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

**Resumen:** Este trabajo aborda las *terapias de conversión* como prácticas que se ejercen sobre aquellas personas que discrepan con las normas y ontología de género de la matriz heterosexual, utilizando dos ejes de análisis: la *patologización* y la *demonización* de las disidencias sexo-genéricas. Para analizar los conceptos de matriz heterosexual y ontología de género, se utiliza a Judith Butler (2007) en "*El género en disputa*". Asimismo, esta problemática se profundiza con la categoría de *cisnormatividad* de Blas Radi (2020). En este sentido, como en la matriz cisheterosexual las disidencias sexo-genéricas son clasificadas como padecientes de enfermedades o pecados, se plantea que la terapia opera como un "antídoto" para aquellos cuerpos "anormales". Así, se recupera la categoría *ideología de la cura* de Eli Clare (2021) para dar cuenta de que la idea de la "deficiencia" de unos cuerpos implica solo dos opciones: ser descartados, por no encajar en la norma; o ser curados, para forzarlos a encajar.

**Palabras clave:** TERAPIAS DE CONVERSIÓN – MATRIZ HETEROSEXUAL – IDEOLOGÍA DE LA CURACIÓN.

**Abstract:** This paper addresses *conversion therapies* as practices that are exercised on those people who disagree with the gender norms and ontology of the heterosexual matrix, using two axes of analysis: the *pathologization* and the *demonization* of sex-generic dissidences. To analyze the concepts of heterosexual matrix and gender ontology, Judith Butler (2007) is used in "*Gender Trouble*". Likewise, this problem is deepened with the category of *cisnormativity* of Blas Radi (2020). In this sense, as in the cisheterosexual matrix sex-generic dissidents are classified as suffering from diseases or sins, it is proposed that the therapy operates as an "antidote" for those "abnormal" bodies. Thus, the category *ideology of the cure* of Eli Clare (2021) is recovered to realize that the idea of the "deficiency" of some bodies implies only two options: to be discarded, for not fitting into the norm; or be healed, to force them to fit in.

**Keywords:** CONVERSION THERAPIES – HETEROSEXUAL MATRIX – IDEOLOGY OF THE CURE.



¿Qué modos de vida privilegamos? ¿Qué modos de vida son sanos, legibles, posibles de interpretar como humanos? ¿Qué corporalidades tienen que atravesar tortuosos tratamientos para conseguir la normalidad y la legitimidad? En este trabajo se pretende demostrar que aquellos cuerpos que desafían y se escapan de la normatividad de la matriz heterosexual son presentados como anormales, insanos, pecaminosos y, por lo tanto, deben pasar por procesos de curación. A lo largo de la historia, utilizando a la ciencia y a la religión para perpetuar la relación causal sexo-género-deseo-prácticas sexuales impuesta por la matriz, se introdujeron las “terapias de conversión” como intentos de restituir a la heterosexualidad -pues se piensa que es el orden heterosexual el único “natural” y que precede a las relaciones humanas- a aquellos “desviados” de la norma.

Realizando una breve descripción de las técnicas y procedimientos utilizados con este fin, se busca dejar en claro cómo en nombre de la “curación”, que pretende salvar vidas, se torturan y se desvitalizan cuerpos sistemáticamente, aprovechando las lagunas legales de los Estados nacionales (siendo nuestro propio país el ejemplo, que no prohíbe explícitamente las terapias de conversión, pero sí plantea como ilegal que profesionales participen en ellas<sup>1</sup>).

El desarrollo de este trabajo no pretende establecerse como una mera descripción de las atrocidades que ciertos *cuerpos-mentes*, utilizando un término de Clare (2021), han tenido que atravesar, sino como una reflexión ética de las prácticas que se perpetúan en la sociedad en nombre de valores que excluyen y sacrifican modos de vida diversos. Es necesario desprenderse de una ontología de género que limita la libertad de ciertos cuerpos para visibilizar la de otros, pensando en una nueva posibilidad de romper con la distinción dual entre los seres legítimos y no legítimos.

### Terapias de conversión: La patologización y la demonización de los cuerpos

Las *terapias de conversión* surgen a partir de la categorización de las disidencias sexo-genéricas como cuerpos anormales, enfermos, que tienen la posibilidad de “curarse” si se les proporciona un tratamiento adecuado. Ahora bien, algunas corporalidades son marcadas de esta forma porque existen ciertos cuerpos *privilegiados* pensados como legibles, humanos, sanos. Estos, de acuerdo con Butler (2007) son aquellos que “instauran y mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo” (p. 72). Lo que permite articular esa relación causal es la *matriz heterosexual*, entendida por la autora como:

<sup>1</sup>El debate jurídico sobre la legalidad/ilegalidad de estas prácticas en el mundo excede al propósito de este trabajo, sin embargo, si se quiere profundizar en el tema puede recurrirse a Mendos, L. R. (2020) Poniéndole límites al engaño: Un estudio jurídico mundial sobre la regulación legal de las mal llamadas “terapias de conversión”. Ginebra: ILGA Mundo.

Un modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, el cual da por sentado que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable [...] que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad. (Butler, 1990, p. 292)

Lo que se deja en claro es que, para que puedan distinguirse ontológicamente seres más humanos que otros, es necesaria la postulación de una relación causal que tiene como base la *sustancialización* del sexo, es decir, pensar al sexo como una condición biológica inmutable que ya está dada de manera previa a la formación de la identidad. Así, si el sexo nos determina biológicamente, un cuerpo “humano” debería tener un género que refleje ese sexo, formando la causalidad: si el sexo asignado al nacer fue femenino, entonces el género debe ser mujer. A esto, se le suman las prácticas sexuales y el deseo —es decir, la heterosexualidad— categorías que se sostienen mediante *normas de género*. Estas, producto de la matriz heterosexual y al mismo tiempo, sus pilares de reproducción, son “el dimorfismo ideal, complementariedad heterosexual de los cuerpos, ideales y dominio de la masculinidad y la feminidad adecuadas e inadecuadas” (Butler, 2007, p. 28). Ahora bien, gracias a la crítica que hace Butler a través de la *performatividad de género*, entendida como una repetición sucesiva de actos que producen la estilización del cuerpo basada en el género (de acuerdo a esos ideales de masculinidad y feminidad adecuados), queda claro que ni el género ni el sexo son sustancias, sino que surge una *apariencia* de inmutabilidad producto de estas acciones que se sostienen temporalmente. Así, se combate la inmutabilidad del dimorfismo sexual que justifica la heterosexualidad obligatoria. Entonces, si bien la matriz heterosexual condena a todo aquel cuerpo que no cumpla con la relación causal sexo-género-deseo, el análisis butleriano da cuenta de que esa relación resulta una construcción, pues no existen sustancias inmutables que funcionen como causa de este orden, sino que son categorías que se producen para detentar el poder y privilegiar ciertos modos de vida por sobre otros.

De la mano de la heterosexualidad obligatoria, Blas Radi da cuenta de que este sistema binario de sexo-género incluye una *cisnormatividad*. Este término toma el prefijo *cis*, que, en contraposición con el prefijo *trans*, da cuenta de aquellas personas que viven con la identidad de género que les fue asignada al nacer. Entonces, *Cisnormatividad* es definido como la “expectativa de que todas las personas son cis, que las personas asignadas al nacer como hombres siempre se convierten en hombres y las personas asignadas al nacer como mujeres siempre se convierten en mujeres” (Radi, 2020, p. 26). Esto deja en claro otro modo de distinguir de manera binaria quiénes tienen una identidad de género válida y quiénes no, y qué espera la sociedad que suceda con los cuerpos y su género.

Dicho esto, podemos retomar las terapias de conversión. Estas se entien-

den como aquellas prácticas que pretenden “corregir” la orientación sexual, identidad o expresión de género de una persona. Siguiendo el esquema planteado por la matriz heterosexual y cisnormativa, todo aquel cuerpo que no siga esa relación causal sexo-género-deseo-prácticas sexuales, requeriría de un tratamiento. Así, las personas dentro de la comunidad LGBTIQ+, son pensadas como cuerpos ilegítimos, no humanos, que no son capaces de leerse en términos de la ontología de género de la matriz, de tal modo que, si pretenden alcanzar la “humanidad”, deben someterse a la “curación”. Ahora bien, la matriz heterosexual no actúa sola. Como dispositivo de poder, entendiendo por dispositivo a “un conjunto heterogéneo conformado por discursos, instituciones, leyes, enunciados escritos, proposiciones filosóficas, decisiones reglamentarias, medidas administrativas, disposiciones arquitectónicas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, lo dicho y lo no dicho” (Hellemeier, 2012, p. 145), trabaja en conjunto con otras instituciones que posibilitan su perpetuación. Históricamente, estas han sido la ciencia y la religión. Por la intervención de la primera, se consiguió una *patologización* de las disidencias sexo-genéricas y por la segunda, su *demonización*.

La *patologización* surge desde finales del S. XIX y sus teorías “giraron principalmente en torno a la idea de «conflictos infantiles inconscientes», defectos del desarrollo, abuso sexual, crianza disfuncional, entre muchos otros” (Mendos, 2020, p. 23). La *demonización*, en cambio, surge sistemáticamente a principios de la década del '70 en una red de organizaciones que operaban como “ministerios religiosos” en Estados Unidos, que luego se expande por el resto del mundo. Algunas de las organizaciones más importantes resultaron, en primer lugar, *Love in Action* [Amor en Acción] y posteriormente, *Exodus International* [Éxodo Internacional]. Esta última, “ofrecía un enfoque terapéutico teológico híbrido para «liberarse de la homosexualidad a través del poder de Jesucristo»” (Mendos, 2020, pp. 39-40). En estos círculos, explica Mendos (2020) que “el problema más importante [...] no es sexual, sino espiritual: [estas personas] están espiritualmente muertas y necesitan vida, necesitan un cambio de orientación espiritual en lugar de un cambio de orientación sexual” (p. 40).

Ambas instancias proponen un diagnóstico que, desde sus categorías y cosmovisiones particulares, perpetúan las imposiciones de la matriz heterosexual, y plantean distintos procedimientos para encontrar una cura que los lleve a su sanación, sea esta médica o espiritual. Esta interpretación de la *necesidad* de una cura surge de los análisis de la teoría crip que explica que: al sistema de opresión moderno, del hombre blanco, burgués, heteronormado y generonormado, se le suma la división binaria entre productivo, capaz e improductivo, incapaz. Este término funcionaría como un nuevo límite para alcanzar “lo humano” y para justificar la violencia sobre aquellos cuerpos considerados incapaces, *deficientes*. Así, Clare (2021) explica que “la deficiencia justifica la curación y la hace esencial” (p. 51). Se considera que la experiencia de vida de las personas “incapaces” es trágica y que por eso es necesario liberarlas del

sufrimiento con una cura. Se asume al cuerpo incapaz como antinatural y se busca su acoplamiento a la norma, dando por sentada la necesidad y el deseo de la cura por parte de esos mismos cuerpos. Ahora bien, entre las personas *deficientes* podemos encontrar tanto a los *discas*, como a los grupos en quienes se enfoca este trabajo, las *disidencias*, en tanto las instituciones científicas y/o religiosas así lo establezcan. De esta manera, Clare (2021) afirma que “el eje central [de la ideología de la cura] son la erradicación y las múltiples formas de violencia que la acompañan” (p. 56). Cualquier comunidad que sea marcada como deficiente corre el riesgo de ser objeto de “erradicación, encarcelamiento o institucionalización” (Clare, 2021, p. 52). Explica el autor que la ideología de la cura es planteada como *restauración*, lo que implica que:

En primer lugar, la curación requiere de un perjuicio, un daño que se sitúa enteramente en el interior de cuerpos-mentes humanos individuales [...] En segundo lugar, se basa en un estado original del ser y se sustenta sobre la convicción de que lo que hubo antes es superior a lo que hay actualmente. Y finalmente, su objetivo es devolver lo que está dañado a ese estado original. (Clare, 2021, p. 46)

Esta afirmación permite dar cuenta de la vinculación entre *la ideología de la curación* y *la performatividad de género*, en tanto que se piensa a la restauración de los cuerpos con base en una sustancialización del ser como “eficiente” por naturaleza, sin dar cuenta de que en realidad se trata de una construcción que se efectúa de manera previa y que se perpetúa a través de una repetición de actos que dan por natural esta diferencia entre los cuerpos “normales” y los “deficientes”. Al dar como estado original del ser a ese cuerpo “sano”, con la cura se pretende devolver al cuerpo “desviado” a su estado natural. Esto es homologable al caso de la hetero y cisnormatividad, que dan por sentado el dimorfismo sexual sobre el que se asienta la heterosexualidad como sustancias inmutables y causales. Así, un cuerpo disidente debe ser “curado” para devolverlo al estado natural de la heterosexualidad y una identificación del género con el sexo asignado al nacer.

Para este retorno al estado original del ser de las disidencias, se han planteado diferentes técnicas y procedimientos como “métodos de curación”. Mendos (2020) explica que en el caso de la patologización se llevaron a cabo: *lobotomías* (p. 23); *la ingesta de hormonas* (p. 24); *las terapias de aversión*, sesiones en las que se sometía a la persona a una sensación dolorosa mientras se la expone a un estímulo, para que el dolor quede asociado a ese estímulo y pueda lograrse un cambio en el comportamiento (p. 25); *electroshock* (p. 25); *terapias de aversión química*, donde se le inyectan al paciente/víctima diferentes drogas que producen vómitos mientras se les expone a imágenes eróticas homosexuales, para asociar ese estímulo al vómito (p. 27); *reacondicionamiento masturbatorio*, donde con el fin de modificar la excitación sexual, se obliga al paciente/víctima homosexual a masturbarse con la mayor frecuencia posible

solo a través de fantasías heterosexuales (p. 28); *hipnosis*, basada en la idea de que la homosexualidad era producto de ideas inconscientes inducidas por un pasado traumático (p. 29), *bioenergética*, se le pedía al paciente/víctima que golpee algo con fuerza representándose a sus padres, ya que se trataba de inducirlos a culpar a estos por sus atracciones sexuales (p. 39); entre otros. Con la demonización se plantean principalmente *exorcismos públicos*, con gritos de dolor, vómitos y convulsiones como sus reacciones más frecuentes (p. 45).

## Reflexiones finales

Existen personas disidentes de la matriz heterosexual que son marcadas como cuerpos anormales, ilegítimos con relación a su falta de continuidad entre sexo-género-deseo-prácticas sexuales. Como no respetan la ontología de género marcada por la matriz y/o la imposición de la cisnormatividad, entendida como la identificación del género con el sexo asignado al nacer, son cuerpos expulsados de la “humanidad”. Pero esta humanidad se da sobre la base de una sustancialización del sexo y del género, que en realidad no es más que el producto de la reproducción de las normas de género, producidas y reproductoras de la matriz heterosexual. El conjunto de acciones repetidas de la estilización del cuerpo se terminan naturalizando, simulando una “esencia interna” que no es más que una ficción. De la misma manera surge la idea de la cura como restauración, donde se plantea la ficción de un estado original del ser que es eficiente y productivo al que es necesario devolver a los cuerpos deficientes. Las disidencias son entendidas como deficientes, producto de las instituciones científicas y religiosas que conforman al dispositivo de poder de la matriz heterosexual. Así, mediante la heteronormatividad, la cisnormatividad y el diagnóstico de estas instituciones, se marcan ciertos cuerpos como incapaces, padecientes y a su existencia como trágica, por lo que la cura aparece como la solución a aplicar. El problema es que la “curación” trae aparejada una violencia sistemática contra estos cuerpos-otros, justificada por la posibilidad de la salvación. Así, surgen las terapias de conversión, donde a partir de la patologización y demonización de las disidencias sexuales, se plantean diferentes tratamientos médicos o religiosos para volver a convertir esos cuerpos en “normales”. La relevancia ética de este trabajo consiste en pensar cómo la convergencia de este dispositivo de poder, como la matriz heterosexual, asociado a ideales médicos, psiquiátricos y religiosos de “curación” conducen a prácticas sumamente violentas, de exterminio de comunidades con la justificación de una ontología binaria y excluyente. Es necesario salir de la lógica dicotómica del sexo y el género, para pensar una nueva ontología que pueda escapar de estas prácticas de dominación, como las terapias de conversión, que traen aparejadas secuelas físicas y psíquicas de por vida para las víctimas, que solo estaban tratando de habitar su cuerpo-mente en libertad.

## Referencias bibliográficas

**Butler, Judith.** (2007). *El género en disputa*. Paidós.

**Clare, Eli.** (2021). *Una brillante imperfección: cómo enfrentarse a la curación*. Continta me tienes.

**Hellemeier, A.** (2012). *Michel Foucault: episteme, dispositivo y prácticas*. IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología – XIX Jornadas de Investigación – VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR, Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

**Mendos, Lucas Ramón.** (2020). *Poniéndole límites al engaño: Un estudio jurídico mundial sobre la regulación legal de las mal llamadas “terapias de conversión”*. ILGA Mundo.

**Radi, B.** (2020). Notas (al pie) sobre cisnormatividad y feminismo. Ideas: Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea, Vol. 11, pp. 23 – 36. v

### Cómo citar este artículo:

**Gonzalez, S.** (2023). Las “terapias de conversión”: un punto de convergencia entre la “matriz heterosexual” y la “ideología de la cura”. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(7), 103-110





