



**Tipo de documento: Tesina de Grado de Ciencias de la Comunicación**

**Título del documento: No sos vos, es tu preparación sexo-afectiva: un análisis teórico de la gestión de las emociones y el vínculo porno en el semiocapitalismo**

**Autores (en el caso de tesis y directores):**

**Paola Evangelina Lucero**

**Daniel Mundo, tutor**

**Datos de edición (fecha, editorial, lugar,**

**fecha de defensa para el caso de tesis): 2022**

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.  
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.  
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: [https://creativecommons.org/choose/?lang=es\\_AR](https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR)





**Universidad de Buenos Aires**

**Facultad de Ciencias Sociales**

**Ciencias de la Comunicación**

# **No sos vos, es tu preparación sexo-afectiva**

Un análisis teórico de la gestión de las emociones  
y el vínculo porno en el semicapitalismo

**Alumna:** Paola Evangelina Lucero

**DNI:** 29.248.373

**Teléfono:** 11-6904-1009

**e-mail:** [lucero\\_pao@yahoo.com.ar](mailto:lucero_pao@yahoo.com.ar)

**Tutor:** Dr. Daniel Mundo – [danimundo@hotmail.com](mailto:danimundo@hotmail.com)

**Diciembre 2021**

*A mis padres que me dieron lo mejor que pudieron darme: la libertad de elección y que a pesar de no entender de qué se trata, fueron incondicionales a lo largo de esta carrera.*  
*Gracias.*

## Agradecimientos

Agradezco a Daniel Mundo no solo por aceptar ser mi tutor y haberme acompañado en este trabajo, sino también por hacerme ver que desde *Comunicación* se pueden analizar estas temáticas y que son tan relevantes como otras. Gracias por ayudarme a encauzar las ideas que ya tenía en mi cabeza y no podía expresar. También tengo que agradecer a Juan Pablo Ringelheim porque tanto sus clases de Informática y Sociedad como en su seminario optativo me llenaron de curiosidad y conocimientos que atesoraré por siempre. Gracias por hacerme conocer el amor y el calvario de Michel Houellebecq.

Este trabajo tal vez llega a destiempo, pero para aquellos que me conocen saben que llega en el momento exacto en el que todo tomó su lugar. A pesar de haber pasado por una pandemia, o tal vez por ella, nos encontramos en este punto. Gracias a aquellos que me acompañaron, con respetada e involuntaria distancia social, en estas distintas etapas desde que esta tesina era tan solo una idea un poco complicada de explicar.

Gracias por tener confianza en mí cuando yo no la tenía. Gracias por escucharme, leer mis borradores y acompañarme en el círculo vicioso de planificar, resumir y escribir.

Gracias por Cioran.

Gracias Fernando Peña por ser parte de mi camino a ser libre y quién soy.

Quizás esta explicación sirva para entender un poco más, o no, éste trabajo que comenzó con una de esas charlas eternas que solo podés tener con un amigo. El refugio del autoengaño nos ayudó a atravesar esas derivas. Nos consoló entender que no sólo nos pasaba a nosotros, que todos tenemos expectativas, que todos lastimamos y somos heridos por alguien en algún momento. Esto también es para mí, que busco racionalizar algo tan irracional en este contexto que lo único que se valora es el capital que poseemos.

Este ensayo invita a explorar también un recorrido atravesado por películas, canciones, libros, relaciones, pérdidas que acompañaron a la realización de las

siguientes páginas. Se buscó a través de distintas preguntas, aproximaciones y textos analizar, deshacer y rehacer la trama que conforman la preparación sexo-afectiva. Frente al tema a analizar se utilizaron nombres de libros, citas y canciones que conforman mi subjetividad, y que pueden relacionarse con los temas trabajados. Aunque sea de forma parcial incluirlos es un acercamiento a mi propia formación sexo-afectiva. Esto se presenta a través de un código QR desde el cual se puede acceder al listado de las canciones referidas en el presente trabajo.

### **PREPARACIÓN SEXO-AFECTIVA**



## Índice

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>6</b>
<b>CAPÍTULO I: <i>Motorcycle emptiness</i>: preparación sexo-afectiva y formación del yo en el semiocapitalismo.....</b>	<b>12</b>
<b>PRIMERA PARTE: Función del discurso social en la preparación sexo-afectiva.....</b>	<b>12</b>
<b>SEGUNDA PARTE: Contextualización de la preparación (educación) sexo-afectiva.....</b>	<b>18</b>
1. El mapa y el territorio.....	18
2. Ese maldito yo.....	21
3. <i>How soon is now?</i> .....	24
<b>TERCERA PARTE: Proceso de subjetivación o la formación del yo emocional.....</b>	<b>26</b>
1. Ningún Lugar.....	26
2. <i>Running to stand still</i> .....	29
3. D-generación.....	32
<b>A modo de conclusión.....</b>	<b>40</b>
<b>CAPÍTULO II: <i>Love will tear us apart</i> o la (des) vinculación afectiva en el capitalismo hedonista.....</b>	<b>42</b>
<b>PRIMERA PARTE: <i>With or without you</i>.....</b>	<b>42</b>
<b>SEGUNDA PARTE: <i>Why does always rain on me?</i>.....</b>	<b>61</b>
<b>TERCERA PARTE: La (im)posibilidad de una isla.....</b>	<b>73</b>
<b>A modo de conclusión.....</b>	<b>80</b>

<b>CAPÍTULO III: Polvos de una relación: la autogestión de la sexualidad y la pornificación de las relaciones.....</b>	<b>83</b>
<b>PRIMERA PARTE: Autogestión de la sexualidad.....</b>	<b>83</b>
<b>SEGUNDA PARTE: Sexo y vinculación: la ascensión del yo y la destrucción del otro.....</b>	<b>86</b>
<b>TERCERA PARTE: Una nueva lógica vincular.....</b>	<b>95</b>
1. Canción animal.....	95
2. <i>This is hardcore</i> .....	100
3. La pregunta.....	106
<b>A modo de conclusión.....</b>	<b>115</b>
<b>CONCLUSIÓN.....</b>	<b>118</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>127</b>

## **Introducción**

La presente tesina se desarrollará como un ensayo argumentativo a través del cual analizaremos diferentes perspectivas y relaciones entre capitalismo, preparación sexo-afectiva y recursos culturales como el autoengaño. Tendremos en cuenta que el capitalismo tardío tomó a la vida emocional y la convirtió en un aspecto esencial del comportamiento económico. De este modo, la vida emocional siguió la lógica del intercambio y las relaciones económicas. En el marco de las emociones (mercantilización de sentimientos y los deseos) analizaremos los procesos de subjetivación en los niveles: afectivo, sexual y su vinculación con el dolor.

Partimos de pensar que existen múltiples factores que confluyen en nuestra subjetividad, en cómo la construimos, por ende, en la manera en que vemos el mundo, a los otros y a nosotros mismos. Se tomará a la preparación (educación) sexo-afectiva como una lógica transversal, un entramado que se encuentra en los espacios, los tiempos, los sentidos, los cuerpos y las emociones. Esta preparación no solo nos educa en cómo relacionarnos y cómo vincularnos, sino que también nos enseña una incapacidad de vinculación con el otro.

Por lo tanto, en el marco de las emociones nos preguntamos: ¿Cómo los procesos de hipercomunicación, capitalismo tardío y posmodernismo influyen en las formas de ver el mundo y de vernos a nosotros mismos? ¿Qué provoca la erosión del Eros? ¿Cómo se administra el sufrimiento cuándo está en juego, más allá del amor, del deseo y del afecto, el núcleo mismo del yo? ¿Qué sucede en la vinculación con los otros, con los medios y con nuestra propia subjetividad? ¿Cómo el capitalismo administra los afectos? ¿Cómo es la relación actual entre sexo y afecto? ¿Persisten los parámetros románticos o de qué manera lo hacen? ¿Qué genera la presencia del otro? ¿Cómo se produce la lógica de producción de satisfacción frustrante (amorosa – porno)?

En base a lo planteado previamente, el objetivo de la tesina es dar cuenta de la relación entre el sexo y el afecto en la preparación (educación) sexo-afectiva. Se buscará definir de qué se trata la preparación sexo-afectiva, cómo opera, cómo se compone, cómo es la relación actual sexo-afectiva y cómo puede afectar a los sujetos en la sociedad actual. Explicar cómo se produce la lógica que Paul Preciado (2008) denomina

satisfacción frustrante. Nuestra experiencia está modulada por la interacción con los otros y con el mundo, por ello es fundamental la influencia de la cultura sobre lo que se es. Hay que tener en cuenta que se ha borrado la protección del Estado, de la familia, las instituciones. De esa forma, lazos y anclajes se han debilitado. Estas anclas y protecciones daban sentido a los motivos de sufrimiento, angustias, culpas, etc.

Frente a nuevos límites, nuevas exclusiones y subjetividades se presenta un nuevo orden del amor (lo afectivo) y de la sexualidad, y por ende, nuevos discursos sobre estos temas que siguen siendo limitadores y controladores. La apertura de las potencialidades que plantea la autorregulación tecnocientífica y emocional ha afectado tanto a las construcciones de sí mismos como también a nuestros deseos, anhelos, el lugar del otro, y en consecuencia, su posible vinculación. A partir de los discursos que componen a la preparación sexo-afectiva -la cual se construye simbólicamente por medio de los relatos y discursos que circulan socialmente- y las relaciones entre ellos, se pueden llegar a conocer prácticas como la del autoengaño que nos ayudará a comprender aunque sea de forma imparcial los nuevos vínculos que se generan y cómo la falta de certezas puede ser mitigado por diferentes prácticas. De esa manera, utilizamos formas discursivas para acceder a los mecanismos que intervienen en la manera en que nos relacionamos.

Por ello, creemos necesario realizar un análisis en la dimensión de la cultura emocional, porque podría descubrir otro orden en la organización social del capitalismo que la mayoría de las veces es ignorada. ¿Por qué el amor/lo afectivo? Porque creemos que detrás de las ideas que circulan sobre este tema existen construcciones simbólicas que la sostienen a través de la historia. También creemos que el sexo es pertinente para dar cuenta del disciplinamiento afectivo, su lugar en la presente sociedad, su relación con el deseo, la formación de las subjetividades, la gestión de la sexualidad y el vínculo porno. Nuestro interés está en el discurso pornográfico y cómo este sostiene la lógica de la producción/reproducción en el capitalismo de consumo que no solo ha transformado a la pornografía en una de las industrias más fructíferas sino que estimuló a su lógica como modelo para el resto de la economía global. Por lo tanto, creemos que esto permitiría explicar en última instancia las conductas de los sujetos.

De esta manera, nuestra experiencia identitaria se presenta fragmentada o en términos de marketing de *punto a punto* donde cada miembro (público objetivo) encuentra su nicho para ser. Estas particularidades universales que nos hacen iguales en un mundo sin fronteras nacionales y nos identifica por el consumo nos lleva a producir nichos cada vez más fragmentados para poder participar del mercado y a construir un espacio libre de dolor, una zona feliz hecha a la medida. En suma, como afirman Lynn Zubernis y Karen Larsen (2012) un *safehaven* (refugio seguro). En estos espacios pueden sucederse diferentes prácticas que ayudan a reformular o mitigar el dolor (o frustración) de la experiencia cotidiana. Algunas de estas prácticas podrían ser: terapias psicoanalíticas, redes sociales, libros, aplicaciones de citas, podcasts de autoayuda, videojuegos, talleres de lectura o artesanías, cursos de cocina o deportes, entre otros. Así, bajo la premisa de la compulsión de la felicidad impresa por el tardo capitalismo, nos valemos de estas herramientas para gestionar nuestras emociones y deseos, conformando ese velo que nos permite seguir existiendo a pesar de las frustraciones: el autoengaño.

Las perspectivas teóricas a tratar en la tesina se corresponden con la relación entre educación sexo-afectiva, sociedad capitalista, amor, sexo y dolor. La sociedad en el que está enmarcada la tesina se la puede conceptualizar como de capitalismo tardío, caracterizada por ser hedonista, fragmentaria, líquida, postdisciplinaria, omnipresente de producción significativa 24/7, desterritorializada. Lo que nos lleva a preguntarnos por las subjetividades y el modo en que estas se construyen. Para dar cuenta del régimen de construcción del yo, se retomará la idea acuñada por Paula Sibilia (2008) de yo *espectacular*. También, problematizaremos cómo se plantea la relación yo/otro en un clima de solipsismo en el imperio del yo.

Por eso, debemos tener en cuenta que más allá de las instituciones formales (escuela, religión, Estado) hay otros factores informales que merecen nuestra atención (los medios, relaciones interpersonales, productos culturales). Tomando en cuenta el concepto de Lewis Mumford (1982) de preparación cultural en relación al proceso de formación/educación sexo-afectiva, que no solo es económico-político sino que también se lo manifiesta a través de lo simbólico por medio de los relatos y discursos que circulan en la sociedad.

Entendemos la educación sexo-afectiva como un proceso de subjetivación contenida en una estructura sociodiscursiva, la cual condiciona las acciones de los sujetos. Por lo tanto, nos parece pertinente valernos del concepto de hegemonía discursiva planteado por Marc Angenot (2010) para dar cuenta de esa relación. Creemos que cada hegemonía imprime una preparación sexo-afectiva, en consecuencia, modos de ser y estar en el mundo, subjetividades.

De esta manera, siguiendo la perspectiva de análisis de discurso propuesta por Silvia Sigal y Eliseo Verón (1988) creemos que el sentido es una construcción discursiva. Por lo tanto, analizando productos (discursos) apuntamos a procesos, porque las acciones sociales no son determinables fuera de la estructura simbólica e imaginaria que la define como tal.

Para poder contextualizar nuestro objeto de estudio apelaremos al concepto de posmodernismo de Fredric Jameson (2005) porque nos ayuda a comprender la lógica cultural posmoderna. Esta sociedad se la puede denominar con Zygmunt Bauman (2005) sociedad líquida para caracterizar un espacio donde se impone un individualismo que lleva a la lenta desintegración del concepto de ciudadanía y el compromiso mutuo. A su vez estos sujetos pueden ser caracterizados por Franco Berardi (2010) como generación postalfabética, es decir, individuos hipercomunicados que sufren una pérdida de empatía para con los otros.

La tesina recorrerá estos procesos de subjetivación en los niveles: sexual, afectivo y su vinculación con el dolor. Se pondrán en juego diferentes perspectivas frente a la posible vinculación o desvinculación entre lo afecto-sexual, y cómo esto lleva a manipular la frustración y/o el dolor de diferentes formas.

Se analizarán diferentes concepciones sobre el amor, las más relevantes serán las formuladas por Alain Badiou (2012) (escena del dos) que permite hablar de un amor construido desde una mirada más positiva, y en contraste a esta visión exploraremos el mercado amoroso y sus implicaciones de Eva Illouz (2016). Es decir, partimos de la premisa de un capitalismo emocional en el que el amor es una mercancía regida por reglas determinadas y que no está enteramente disponible para todos los sujetos ni en

todo momento, lo cual genera dolor y frustración. Asimismo Byung-Chul Han (2014a) nos advierte que hay una pérdida del contacto con el otro o agonía del Eros.

La forma en que los sujetos experimentan las mencionadas individualización, falta de empatía o agonía del Eros en las sociedades capitalistas, es denominada por Paul Preciado (2008) como régimen farmacopornográfico, cuya consecuencia es la satisfacción frustrante incitada por la demanda de consumo continuo. Esta relación de carácter adictivo y multimediático que Daniel Mundo (2017) denomina *vinculación porno* como lógica vincular de este capitalismo hedonista.

La presente tesina consta de un ensayo argumentativo basado en el análisis comparativo de teorías sociales respecto de la vinculación entre capitalismo, amor, sexo y construcción de la subjetividad. Se analizarán libros, textos y artículos en búsqueda de la lógica del proceso sexo-afectivo. Creemos que por medio del análisis de los discursos podemos acceder a los mecanismos imaginarios y simbólicos asociados al sentido de estos procesos de subjetivación. Es decir, no se tomarán los textos como simples documentos históricos sino como testimonios culturales de los supuestos que organizan el yo, las subjetividades y las relaciones interpersonales. Lo cual posibilitaría a los sujetos utilizar modelos culturales para la organización social que subyace en el proceso de vinculación.

Esta tesina no se trata de un análisis discursivo, ni un análisis del contenido de los discursos sino que busca trabajar sobre el proceso por el cual se produce el sentido, y a pesar de dar cuenta del sentido no se trata de la interpretación de una comunidad, género o un individuo. Por eso, no se explorarán ejemplos micro (columnas de revistas o diarios, programas de televisión, grupos de Facebook o aplicaciones) ni tampoco las prácticas que hagan los individuos con estos productos culturales. Además, es de consideración aclarar que tomaremos en cuenta tanto las subjetividades femeninas y masculinas para lograr una explicación más amplia sobre el tema, si bien tendremos en cuenta otras sexualidades nos centraremos en primera instancia en las identidades autopercibidas como heterosexuales.

La tesina se desarrollará de la siguiente manera:

En el primer capítulo se contextualizará a la preparación (educación) sexo-afectiva. Se abordará el proceso de subjetivación o formación del yo emocional. Además, se tratarán las perspectivas teóricas y metodología utilizada en la tesina.

En el segundo capítulo nos centraremos en la (des-)vinculación afectiva en el capitalismo tardío. Así como también en las consecuencias que conlleva la búsqueda de la felicidad: dolor, frustración, autoengaño, voluntad de no querer.

Finalmente, en el tercer capítulo se analizará el proceso de la autogestión de la sexualidad y la vinculación mediática a través del régimen farmacopornográfico como una nueva lógica del capitalismo hedonista: el porno.

## CAPÍTULO I

### **Motorcycle emptiness: preparación sexo-afectiva y formación del yo en el semiocapitalismo**

#### **Primera parte: Función del discurso social en la preparación sexo-afectiva**

El principal objetivo de la presente tesina es comprender la relación entre el sexo y el afecto en la preparación (educación) sexo-afectiva. Pensamos que esta lógica es transversal, forma un entramado simbólico, y que además se encuentra anclada en un contexto que podríamos llamar de capitalismo tardío. Se trata de una preparación tanto de los espacios, los tiempos, los sentidos, los cuerpos y de las emociones, nos enseña no solo cómo relacionarnos y cómo vincularnos, y por otro lado, hasta nos enseña una incapacidad de amar. Creemos que no solo tiene un aspecto económico-político sino que también se manifiesta a través de lo simbólico por medio de relatos y discursos que circulan en la sociedad. Las razones que llevaron a elegir dicho objeto son subjetivas, y tiene su origen en la necesidad de comprender, aunque sea solamente de manera imperfecta, parcial y provisoria la ya mencionada relación sexo-afectiva.

Si los modernistas presuponían la idea de una relación directa entre lo que se decía (significado o mensaje), y en cómo se decía (significante o medio), a partir de la *deconstrucción* (manera de pensar y leer los textos bajo la directriz del descentramiento de Jacques Derrida) se tomarán a los textos y las palabras producidos como sobre la base de todos los otros textos y palabras a los que han tenido acceso. Se trata de un entramado intertextual y de significados que están más allá de nuestro control, a pesar de que tanto los productores como los consumidores de textos participan en la producción de significaciones y sentidos.

En consecuencia, se termina minimizando la autoridad del productor cultural, y a su vez se abre la participación popular aunque esta conlleva una incoherencia al generar una vulnerabilidad a la manipulación por parte del mercado. Generando como consecuencia, por ejemplo el mercado amoroso que analiza Eva Illouz (2016), y que será trabajado en el siguiente capítulo.

Asimismo, si pensamos a la preparación sexo-afectiva como un conjunto de discursos y prácticas que se articulan dentro de un entramado cultural significativo podemos pensar este fenómeno como lo que Roland Barthes (2014) llama texto. Este autor considera que en el encuentro con los artefactos culturales la práctica que deben seguir los sujetos es la de flotar entre los significantes. Así, se asocia el texto al disfrute, al placer sin separación, y al pertenecer al orden del significante. El texto participa (a su manera) de una utopía social, consigue, si no la transparencia de las relaciones sociales, al menos la de las relaciones de lenguaje; es el espacio en el que ningún lenguaje tiene poder sobre todo, es el espacio en el que los lenguajes circulan (conservan el sentido circular del término). Permite re-escribirlos.

Se analizaron diferentes libros, textos y artículos en búsqueda de la lógica del proceso sexo-afectivo. Creemos que por medio del análisis de los discursos podemos acceder a los mecanismos imaginarios y simbólicos asociados al sentido de estos procesos de subjetivación. Es decir, no se tomarán los textos como simples documentos históricos sino como testimonios culturales de los supuestos que organizan el yo, las subjetividades y las relaciones interpersonales. Lo cual posibilitaría acceder a los modelos culturales y a la organización social que subyace en el proceso de vinculación.

Compartimos la idea de que podemos ver al sentido como producción discursiva porque como afirma Eliseo Verón:

La posibilidad de todo análisis del sentido descansa sobre la hipótesis según la cual el sistema productivo deja huellas en los productos y que el primero puede ser (fragmentariamente) reconstruido a partir de una manipulación de los segundos. (...) analizando *productos*, apuntamos a *procesos*. (Verón, 1993:124)

Y esto se debe porque se toma en cuenta que:

una teoría de los discursos sociales reposa sobre una doble hipótesis (...): a) Toda producción de sentido es necesariamente social: no se puede describir ni explicar satisfactoriamente un proceso significativo, sin explicar sus condiciones sociales productivas. b) Todo fenómeno social es, en una de sus dimensiones constitutivas, un proceso de producción de sentido, cualquiera que fuere el nivel de análisis (más o menos micro o macrosociológico). (Ídem, 1993:125)

De esa manera, este doble anclaje (del sentido en lo social y de lo social en el sentido) solo se puede llegar a develar considerando la producción de sentido como discursivo.

En esta tesina se intenta poner en evidencia la dimensión significativa del proceso sexo-afectivo, y creemos que el único camino para acceder a los mecanismos imaginarios y simbólicos asociados al sentido de la acción es a partir del análisis de los discursos sociales. El análisis de los discursos sociales no es un análisis de contenido, ni trata sólo de describir las representaciones conscientes y explícitas que los actores tienen de sus propios comportamientos o de los demás. No se analiza lo que los actores dicen o hacen. El análisis del discurso permite identificar los mecanismos significantes que estructuran el comportamiento social. Y esto es importante porque si no se llega a determinar la estructura simbólica e imaginaria que define la acción social no llegamos tampoco a saber lo que los actores hacen.

La manera para llevar esta tarea adelante es abandonar el punto de vista del actor, y asumir el lugar del observador porque como dicen Silvia Sigal y Eliseo Verón: “El sentido no es ni subjetivo ni objetivo: es una relación (compleja) entre la producción y la recepción, en el seno de los intercambios discursivos. Esta relación sólo puede ser adecuadamente captada desde la posición de observador” (Sigal y Verón: 1988:15). Es decir, se permanece dentro de la red interdiscursiva pero tomando a los discursos como objetos, sin ocupar la posición de un observador absoluto. Así, se deja de lado tanto las intenciones y objetivos de los actores que intervienen en los procesos analizados. Esta tesina no es un análisis del contenido de los discursos, ni sobre lo que los actores dicen sobre sus comportamientos o el sentido que les den sino que se busca trabajar sobre el proceso por el cual se produce sentido, teniendo en cuenta que el sentido no es completo ni definitivo.

Entonces, consideramos que la preparación sexo-afectiva es un fenómeno discursivo y material, y por ello creemos que es conveniente abordarlo y comprenderlo a partir de esta perspectiva del observador (Ídem, 1988). De esta manera, nos alejamos de una mirada de análisis del contenido de los discursos como también de un análisis en producción y/o reconocimiento.

Nos interesa buscar, a partir del análisis del discurso, la descripción de la configuración compleja de condiciones que determinan el funcionamiento de un sistema de relaciones sociales en una situación dada, es decir, esas condiciones caracterizadas son las condiciones de producción de sentido, y esto posibilita la aprehensión del orden simbólico como matriz primordial del comportamiento social y de las estructuraciones de lo imaginario como red compleja de representaciones engendradas en las prácticas sociales.

Se pretende ver cómo se producen las subjetividades y dar cuenta del régimen de construcción del yo. Sin embargo, creemos que existe una indeterminación del sentido, es decir, que lo analizado no es de ninguna forma conclusivo con el tema ni el único modo de abordarlo.

A pesar de no hacer un análisis histórico de los discursos sociales si compartimos algunos aspectos trabajados por Marc Angenot en su desarrollo de la metodología de pragmática sociodiscursiva y la teoría del discurso. Se tomarán en cuenta aspectos como lo interdiscursivo, el discurso social como hecho social, objeto cognoscible, y la hegemonía (discursiva) como sistema regulador de las formas discursivas concretas.

Según Angenot:

El discurso social no es ni un espacio indeterminado donde las diversas tematizaciones se producen de manera aleatoria, ni una yuxtaposición de sociolectos, géneros y estilos encerrados en sus propias tradiciones, que evolucionan según sus propias pautas internas. Por eso, hablar del discurso social será describir un objeto *compuesto*, formado por una serie de subconjuntos interactivos, de migrantes elementos metafóricos, donde operan tendencias hegemónicas y leyes tácitas (Angenot, 2010 :24-25).

Con respecto a esto Angenot reconoce que un discurso puede analizarse en lo interdiscursivo al tomar a los discursos como una cadena dialógica, donde los discursos expresan los intereses sociales y es necesario leer en su intertextualidad. Por ello, la tesina recorre en una primera instancia una mirada de la situación contemporánea donde se ubican los textos analizados aunque no llevamos a cabo un corte específicamente

temporal sino que los textos fueron elegidos por el tema a ser tratado y no por su coyuntura espacio-temporal.

De esta manera, no tomamos a la lingüística con una referencia directa, ni al discurso por su simple contenido, ni tampoco al discurso en su interioridad sino en un movimiento hacia las condiciones externas de su posibilidad. Es decir, se buscará interpretar lo que aparece sin establecer una causa. Se tiene en cuenta que el contexto determina el discurso, y el discurso como análisis de enunciados concretos específicos e históricos. Por eso consideramos importante analizar la relación de la preparación sexo-afectiva en torno al contexto histórico, económico y político; tal como sucede con la mutación del mercado amoroso que analizaremos en el capítulo dos.

También tomamos en cuenta el carácter de poder que pueden tener los discursos en el funcionamiento de lo social en cuanto al funcionamiento de la explotación y la dominación, a pesar de que constituyan la totalidad de la reproducción social. Se trata de restricciones económicas y semantizaciones primarias que están inscritas en el cuerpo del hombre social, que son interiorizadas como *habitus* -disposiciones y gustos- (Bourdieu y Wacquant, 2014). Tenemos en cuenta que los discursos sociales, entre otras funciones, construyen el mundo social, lo objetivan y permiten comunicar representaciones. De esa manera, rutinizan y naturalizan los procesos sociales. Los discursos son preformativos cuando actúan formando ideas y desviando la mirada de otras. Siempre están presentes como mediación, interposición de una forma de lo colectivo en las relaciones entre los humanos (Angenot, 2010).

Es por esto que podemos definir que la preparación sexo-afectiva está compuesta de discursos y de las relaciones entre discursos que conforman una aprehensión del mundo. Así, el discurso puede ser visto como la materialización de la mediación. Para María Eugenia Contursi y Fabiola Ferro el mundo es inteligible no de manera inmediata sino a través de signos que se relacionan entre sí y que generan nuevos signos. Según estas autoras a través de la noción de mediación podemos explicar la diferencia entre los objetos y los discursos que los representan como los efectos de sentido que se producen por el acto de decir algo, por cómo se lo dice y también por las omisiones o silencios (Contursi y Ferro, 1999).

Tomamos además el rasgo interdiscursivo de los discursos, es decir, se trata a los discursos como encadenamientos que conforman un entramado dialógico (similar a la semiosis social conformando una red). Vemos al discurso social como un objeto compuesto por géneros, tópicos que conformarían conjuntos interactivos.

Retomamos la idea de Angenot de abordar a los discursos sociales, como hechos sociales, como hechos históricos porque esta perspectiva ayuda a ver a los hechos de forma independiente de los usos que los individuos le atribuyen. Sin embargo, esto no quiere decir que puedan ser reductibles a lo colectivo sino que se trata de extrapolar de las manifestaciones individuales aquello que puede ser funcional en las relaciones sociales (Angenot, 2010).

A partir de prácticas como la del “autoengaño” trataremos de dar cuenta del funcionamiento de la lógica sexo-afectiva, es decir a través de este pseudo “mecanismo de defensa” que nos ayuda a emprender nuevos vínculos sexo-afectivos, enmascarando la falta de certezas y lo aleatorio de las relaciones. De esta manera, utilizamos formas discursivas para acceder al mundo del capitalismo hedonista.

Esta manera de abordaje de los discursos está enmarcada en el sistema regulador que Angenot llama “hegemonía”<sup>1</sup>. La hegemonía estaría formada por mecanismos unificadores y reguladores que aseguran la división del trabajo discursivo y, a su vez, un grado de homogeneización de retóricas, tópicos y doxas transdiscursivas, que operan contra lo aleatorio, lo centrífugo y lo marginal. Es un conjunto de imposiciones legitimadoras y, socialmente, un instrumento de control social, es un sistema que se regula por sí mismo sin que haya detrás un *Geist*. A pesar de ello puede establecer: “*quién* puede decir *qué* y en qué circunstancias, y cómo se instauran las reglas de transcodificación entre mitos, rituales y otras prácticas significantes” (Ídem, 2010:33). Además, “La hegemonía es ‘social’ porque produce discursivamente a la sociedad como totalidad.”

---

<sup>1</sup> La manera en que una sociedad dada se objetiva en textos, en escritos (y también en géneros orales). (...) La hegemonía discursiva sólo es un elemento de una hegemonía cultural más abarcadora, que establece la legitimidad y el sentido de los diversos ‘estilos de vida’, de las costumbres, actitudes y ‘mentalidades’ que parecen manifestar. (...) [También refiere a] el conjunto de los ‘repertorios’ y reglas y la topología, de los ‘estatus’ que confieren a esas entidades discursivas posiciones de influencia y prestigio, y les procuran estilos, formas, microrrelatos y argumentos que contribuyen a su aceptabilidad. (...) La hegemonía designa entonces un grado más elevado de abstracción que la descripción de los discursos. (...) un sistema regulador que predetermina la producción de formas discursivas concretas. (Angenot, 2010:29-30)

(Angenot, 2010:37). Por lo tanto, podríamos decir que cada hegemonía imprime una preparación sexo-afectiva, en consecuencia, de modos de ser y estar en el mundo, subjetividades.

## **Segunda parte: Contextualización de la preparación (educación) sexo-afectiva**

### **1. El mapa y el territorio**

En el siguiente trabajo se analizarán diferentes perspectivas y relaciones entre el capitalismo tardío, la preparación sexo-afectiva y los diferentes recursos culturales que se desarrollan para mitigar las consecuencias de las presiones ejercidas por el sistema regulador. Por ello, nos parece importante contextualizar el problema a trabajar.

Michel Foucault (1980, 2014) da cuenta de la formación de una sociedad disciplinaria a partir de la nueva forma que asume la producción en el capitalismo en el periodo que se desarrolla entre finales del siglo XVIII hasta mediados del XX. Da cuenta de una lógica que combina una arquitectura que conlleva la vigilancia, el control y la corrección en diferentes instituciones (fábrica, escuela, prisión y hospitales) que funcionan generando efectos de exclusión del individuo aunque su principal objetivo es fijar a estos a un aparato de normalización. De esta manera, se liga al individuo al proceso de producción, formación o corrección de los productores que habrá de garantizar la producción y a sus ejecutores de una norma. Esto se realiza a partir de un conjunto de invenciones técnicas denominadas disciplinas, constituidas por un conjunto de instrumentos, procedimientos (de niveles de aplicación de metas) que constituyen, en palabras de Foucault, una tecnología que garantiza la sumisión de las fuerzas y de los cuerpos.

Este poder ejercido sobre los cuerpos se da de dos formas, una a través de la anatomopolítica centrándose en el cuerpo como máquina, y a su vez, en una biopolítica de la población que está formada por una serie de intervenciones y controles reguladores que se centran en el cuerpo-especie. De esta forma, la vida se torna un objeto político. Por ello la importancia que le da este autor al sexo y en cómo se desarrolló: como objeto en la tecnología política de la vida y como regulador de las poblaciones. La sexualidad, por todos los efectos globales que induce, es tanto efecto como instrumento de poder.

Foucault desarrolló como esa idea del sexo se formó a través de las diferentes estrategias de poder y qué papel desempeñó en el disciplinamiento de los sujetos. De esa manera, tomando al sexo como punto imaginario fijado por el dispositivo de sexualidad se puede acceder a su propia inteligibilidad que es a la vez el elemento encubierto y el principio productor de sentido. También se puede acceder al cuerpo y a su identidad generando un conocimiento de sí que podríamos ver también como un autoconocimiento, autonomía y autocontrol que podría relacionarse con la idea que se desarrollará a lo largo de la tesina como autoengaño. Así mismo, la forma en que Foucault trabaja a la sexualidad, este autor dice que es:

una figura histórica muy real, y ella misma suscitó, como elemento especulativo requerido por su funcionamiento, la noción de sexo. (...) Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres. (Foucault, 1977: 191)

Es decir, creemos que la noción de sexo es pertinente para poder dar cuenta del disciplinamiento afectivo. Cuestión que se desarrollará a lo largo de la tesina.

También es importante destacar que a nivel discursivo Foucault dio cuenta de que el sexo no ha cesado de proliferar y acelerarse desde el siglo XVIII para intentar convertir todo el deseo en discurso. Por lo tanto, se ha conectado el discurso con el sexo mediante un dispositivo complejo que no se agota en un vínculo único con una ley de prohibición, en verdad lo que se construye es un artefacto para producir discursos sobre el sexo. En definitiva, el sexo se ha convertido en algo que se administra, una economía política de la población. Se ha formado una especie de ortopedia discursiva que no solo determina qué tipo de discurso está autorizado o no, sino también cómo se distribuyen los que pueden y los que no pueden hablar, etc.

Un rasgo de las sociedades modernas es que se hayan destinado a hablar del sexo siempre. No se trata de un discurso sobre el sexo sino de una multiplicidad de discursos producidos por toda una serie de equipos que funcionan en diferentes instituciones. Es así como podríamos, de alguna manera, ampliar este panorama planteado por Foucault al tomar otras maneras de dar cuenta de las relaciones que van

más allá de las instituciones como puede ser la preparación (educación) sexo-afectiva planteada por esta tesina.

La explosión discursiva que da cuenta Foucault se caracterizó por tomar a la normalización de la monogamia heterosexual que

se interroga a la sexualidad de los niños, a la de los locos y a la de los criminales; al placer de quienes no aman al otro sexo; a las ensoñaciones, las obsesiones, las pequeñas manías o las grandes furias (...) no se las condena menos. Pero se las escucha. (Foucault, 1978: 51)

Esta expansión no es más que el resultado de procedimientos precisos de poder, se los sacó a la luz, aisló e incorporó dando lugar a un proceso de un disciplinamiento que no solo es social sino que también es individual (autodisciplinamiento).

En la actualidad, varios factores de la ortopedia social, planteada por Foucault, en la que se generaba un formateo de los cuerpos y almas para optimizar la productividad han cambiado. Gilles Deleuze retomó lo planteado por Foucault para desarrollar las sociedades de control (Deleuze, 2004) y dar cuenta de cómo se conformó este nuevo orden del capitalismo de superproducción y marketing. El modelo omnipresente de la empresa se basa en la descentralización, privatización, virtualización, globalización y producción de sujetos consumidores. Tiene la capacidad para devorar las fuerzas vitales y a su vez reciclar las resistencias para venderlas en el mercado. En definitiva, es un régimen apoyado en las tecnologías electrónicas y digitales.

En este modelo, los saberes se basan en la idea principal de dominar lo imprevisible controlando, eventualmente modificando y reduciendo así la probabilidad de los eventos biológicos no esperados. Es un mecanismo que controla lo que se es, para que ciertos actos nunca lleguen a ser consumados, como dice Paula Sibilia. Así como las prácticas y pilares del biopoder se van transformando también lo hacen las verdades y las formas jurídicas que las sostienen (Foucault, 1985). Siguiendo esta lógica, la vida comenzó a considerarse como un producto o mercancía, es decir, algo que se puede negociar (Sibilia, 2005). Sibilia da cuenta de cómo las diversas formas de vida pueden patentarse, comprarse y venderse en el mercado global.

Los individuos ya no son tomados como ciudadanos de un Estado distribuidos en poblaciones, sino como consumidores en segmentos mercadotécnicos (target). De esta manera, el dispositivo de la sexualidad conformado por Foucault, se ha ido desplazando y en esta sociedad que está atravesada por la información digital, es el código genético el que parece tomar el lugar que había ocupado el sexo como significante único e universal. Así, la idea de reprogramación a través de la medicina es una promesa de eliminación de síntomas, una corrección o eliminación de las causas. Este capitalismo va a redefinir los términos de normal, saludable y enfermo. Por lo tanto, la enfermedad se considera un error en la programación que debe ser corregido, para reactivar la salud del alma y del cuerpo (individuales y cuerpo social).

Al presentarse un cambio del proyecto político, sociocultural y económico se dio un pasaje desde un régimen de poder de la vigilancia disciplinaria hacia la gestión privada de los riesgos. Bajo la idea de gestores de sí mismos en la que los sujetos toman las decisiones de sus vidas, evalúan los riesgos con el objetivo de maximizar la calidad de vida optimizando sus recursos en relación de costos-beneficios. Imperativos que reflejan la intensificación del poder y que llevan al cuidado del cuerpo y de la vida saludables, fenómenos “saludables” como *Bodysm* y *Healthism*.

Así, se intenta formar un hombre postorgánico como objetivo del posthumanismo (Sibilia, 2005). De esta manera, aquellos que no logren ese objetivo serían considerados como subhumanos. Pero entonces nos preguntamos ¿cómo sería ese ser en relación con el amor, el sexo y el dolor?

## **2. Ese maldito yo**

En el siglo XXI, en la era de la información, las computadoras transformaron la manera de conectar y exponer la intimidad. Es un momento en el que se estimula la hipertrofia del yo pero que transforma a los usuarios en co-desarrolladores (prosumidor o consumidor activo) de ideas e información. Pero ¿de qué manera estos cambios afectan a las subjetividades? Por subjetividades tomaremos la definición de Sibilia: “formas de ser y estar en el mundo” (Sibilia, 2008), que son elásticas y cambiantes. Entonces, los cambios políticos, socioculturales y económicos influyeron en la configuración de formas de ser.

Consideramos que nuestra experiencia también está modulada por la interacción con los otros y con el mundo, y por ello es fundamental la influencia de la cultura sobre lo que se es. Como resultado de todo este proceso aparece un tipo de yo que según Sibia es más epidérmico y dúctil. También se habla de personalidades alterdirigidas y no más introdirigidas, es decir, se tratan de construcciones de sí orientadas hacia la mirada ajena en lugar de ser más introspectivas.

De esta manera, podemos hablar de una subjetividad espectacularizada y desvinculada de un ser moderno. Además, se produce una liberación de esa obligación de ser para siempre un yo, pero a su vez se fragiliza al borrarse las referencias que mantenían a la subjetividad moderna como lo eran la protección del Estado, de la familia, las instituciones. Por lo tanto, esta debilitación de los lazos sociales que daban sentido a los sentimientos de los sujetos, intenta ser subsanada con la apertura de nuevas subjetividades que construyan lazos efímeros pero personalizados.

Hablamos de subjetividades que se someten a un proceso civilizador al mismo tiempo que una autorregulación tecnocientífica y emocional. Este traspaso de una biopolítica institucional a una individual se condice con la concepción del individuo como producto, sujetos que son gestores de sus subjetividades como si estas fueran empresas: consumen, producen, invierten, evalúan riesgos y hasta pueden entrar en bancarrota. Teniendo en cuenta lo anteriormente analizado podemos decir que en base a esos cálculos de riesgos, con el fin de dominar lo imprevisible y garantizar la máxima rentabilidad los sujetos evalúan tanto al amor como al sexo como cualquier otra mercancía. Ante estas evaluaciones, los sujetos ejercen sobre sí mismos mecanismos de autoengaño para poder cumplir con sus objetivos y evitar el dolor.

Según las palabras de Zygmunt Bauman nuestra sociedad contemporánea se la podría llamar: “sociedad líquida” o “entorno líquido”. ¿Cómo se caracteriza a esta sociedad? En ella los vínculos no son inquebrantables o establecidos para siempre. La manera en que se forman las relaciones depende exclusivamente del propio esfuerzo y habilidades de los sujetos. Sin embargo, la búsqueda de vinculación es ambigua porque a pesar de que se anhele la conexión con otras personas, al mismo tiempo, se teme “estar relacionado” para siempre. Entonces, se da el fenómeno de estrechar lazos pero manteniéndolos al mismo tiempo flojos para poder desanudarlos (Bauman, 2005). En

esta lógica líquida se teme a que el estar en una relación pueda convertirse en una carga y producir tensiones que no se sienten capaces de soportar, limitando de esta manera a la libertad que necesitan para relacionarse porque podría provocar una dependencia.

Por eso, creemos que el aprendizaje que nos ofrece la preparación cultural sexo-afectiva nos enseña no solo cómo relacionarnos y cómo vincularnos, por otro lado podríamos decir que hay hasta un desaprendizaje del amor. Como dice Bauman se trataría de “una incapacidad aprendida de amar” (Bauman, 2005). Se busca la seguridad de la unión porque la soledad provoca inseguridad, aunque “La facilidad que ofrecen el descompromiso y la ruptura a voluntad no reducen los riesgos, sino que tan sólo los distribuyen, junto con las angustias que generan, de manera diferente” (Ídem, 2005:14). Las expectativas son generadas histórica y culturalmente a través de la preparación sexo-afectiva lo cual organiza la experiencia de los sujetos, produce la subjetividad de cada uno y la manera en que se relacionan los sujetos consigo mismos y con los demás tanto a nivel amoroso como sexual.

Todo esto nos lleva a preguntarnos: ¿Qué es lo que buscan los sujetos realmente: relaciones duraderas o laxas? ¿Se puede lograr terminar con las incertidumbres que provocan las relaciones? El amor implica siempre un futuro indefinido y esto lleva a que nunca se encuentren certezas en cómo serán esas relaciones. Las relaciones despojadas de las implicaciones sociales de los antiguos vínculos dejan abierta a cualquier posibilidad de vinculación aunque la base de estas siempre impliquen una lógica de consumo emocional donde se ponen en juego, para bien o para mal, la inversión de recursos de acuerdo a una lógica de costos-beneficios. Implica tratar a los otros seres humanos como objetos de consumo evaluados según la cantidad de placer que puedan llegar a ofrecer. En el caso del sexo, entendido como objeto de consumo, también implica una incertidumbre, frustración frente a las expectativas formadas previamente y conlleva así estrategias que se evalúan en base a la lógica de costos-beneficios. Así mismo, el deseo tiene una lógica expansiva y acumulativa que en consecuencia lleva a tratar a los sujetos como un objeto de deseo gratificante de placer instantáneo. De esta manera, se conforma una experiencia con el otro endeble y un enrarecimiento del contacto físico y afectivo.

### **3. How soon is now?**

Una de las principales características del capitalismo hedonista, como nuevo modelo de normatividad (que requiere una temporalidad 24/7), es la incorporación de la vida humana en un principio de funcionamiento continuo. Este es analizado por Jonathan Crary (2015) como entorno 24/7, es un modelo no social de rendimiento maquínico en la que no solo se verán afectados los trabajadores o los consumidores sino que también lo será la elaboración de la identidad personal y social ajustada al funcionamiento ininterrumpido de los mercados, de las redes de información y otros sistemas. Este sistema no solo aboga por la disponibilidad de tiempo completo sino que también por el carácter ininterrumpido de las necesidades y de su incitación. Como resultado se genera una permanente insatisfacción que empobrece y reduce experiencias externas o independientes.

En este sistema global de autorregulación se colabora de forma pasiva y voluntaria con su propia vigilancia y así se suministran datos, es decir, existe una observación permanente sin necesidad del uso de la coacción. El progreso contemporáneo se da en la apropiación, dominio del tiempo, y de la experiencia. Hay una simulación continua de lo nuevo, una lógica que estimula al constante consumo, se trata de una fabricación de pseudonecesidades, que no necesariamente obtienen gratificaciones o recompensas prometidas.

Existe una mercantilización y externalización de lo que se tomaba como vida interior, y esto llevó a una creciente transformación de estados emocionales en patologías que conllevan como consecuencia la creación de nuevos mercados para productos (anteriormente) innecesarios. Con respecto a esto Crary se expresaba de la siguiente manera:

Las texturas fluctuantes de afectos y emociones que se sugieren de un modo impreciso, con las nociones de vergüenza, angustia, deseo sexual variable, distracción o tristeza, han sido transformadas, de un modo falaz, en problemas médicos y blancos de drogas muy rentables. (Crary, 2015: 80)

De esta manera, en el marco del mercado amoroso y sexual, analizado en esta tesina, es posible encontrar fenómenos de vinculación sexo-afectiva, de externalización y de mercantilización como el *wai fuismo*<sup>2</sup>. Como también la invención de diversas redes sociales para encontrar pareja y/o sexo, como Tinder o Happn. Así, es como el mercado toma al amor y al sexo como objetos mercantilizables. La lógica de este mercado internaliza en los sujetos la idea de que tienen la libertad de elegir entre múltiples opciones, potencia la ilusión de que el mercado es infinito cuando en realidad las opciones son finitas, y la manera de llegar a ellas es dispuesta por el mismo mercado. A su vez, este mercado le otorga un lugar privilegiado y cómplice al sujeto convirtiéndolo en prosumidor o socio del mercado por ser creador de sus propias acciones.

Otra de las consecuencias sociales de este sistema de incesante desplazamiento y descarte es que la autonarrativa de la vida personal, según Crary, cambia en su composición fundamental. Ahora el hilo conductor no se trata de acontecimientos relacionados con la familia, el trabajo y las relaciones sino por los productos electrónicos y los servicios mediáticos a través de los cuales toda la experiencia resulta filtrada, grabada o construida. Es por esto que Crary afirmaba: “Todo lo que alguna vez se consideró ‘personal’ ahora se reconfigura para facilitar la construcción de sí en un revoltijo de identidades que existen solo como efectos de estas configuraciones tecnológicas temporarias” (Crary, 2015:83).

Por lo tanto, en este momento de capitalismo global y de cultura tecnológica al expresar una hiperexpansión de la lógica del espectáculo conlleva un yo que resulta ser una mezcla entre consumidor y objeto de consumo. Implica también una exigencia de presencia absoluta y exposición, en consecuencia, la privacidad es imposible, como así todo deseo que no esté vinculado a la adquisición, acumulación y poder individual está prohibido.

---

<sup>2</sup> Expresión de afecto de un *otaku*, fanático de manga y animé, sobre su personaje favorito, en cuyo caso extremo simula una relación matrimonial.

## **Tercera parte: proceso de subjetivación o la formación del yo emocional**

### **1. Ningún lugar**

Definir el posmodernismo es un trabajo complejo y caótico que se instaló en varios ámbitos desde hace un par de décadas. Se dieron opiniones cruzadas, discusiones sin conclusiones que nos dejan con más preguntas que certezas. A pesar de ello intentaremos definir este desplazamiento y cambio de la subjetividad revisando algunos autores: Dick Harvey, Philippe Breton, Franco “Bifo” Berardi, Mark Fisher, Fredric Jameson y Eloy Fernández Porta para intentar un acercamiento al posmodernismo en relación con la tesina y una interpretación teórica de nuestra contemporaneidad y de lo que podría ayudar a pensar nuestro futuro próximo.

La pregunta fundamental es ¿qué es el posmodernismo? Desde la perspectiva de Dick Harvey se trataría más que de una transformación en gran escala del paradigma del orden cultural, social o económico en un sector específico de la sociedad, estaríamos hablando de un desplazamiento en la sensibilidad, en las prácticas y formaciones discursivas, que distingue a un conjunto de supuestos, experiencias y proposiciones posmodernos en relación con un periodo anterior. Para Harvey hacer una distinción entre modernismo y posmodernismo a través de polarizaciones hace que se pierda la importancia en el modo en que se sintetizan estas oposiciones estilísticas.

Algunas de las características del posmodernismo son: “su aceptación de lo efímero, de la fragmentación, de la discontinuidad y lo caótico que formulaban una de las mitades de la concepción de la modernidad de Baudelaire” (Harvey, 2008: 61). A su vez, esta perspectiva ataca cualquier noción representada por un meta-lenguaje, meta-relato y meta-teoría, verdades universales y eternas. En consecuencia, el posmodernismo disloca el tiempo y el espacio. La validez del posmodernismo parece depender de una forma particular de experimentar, interpretar y estar en el mundo. Estas transformaciones suponen también un cambio en hábitos y actitudes, y en las expectativas de los sujetos. Sujetos que son vistos dentro de la lógica de mercado como consumidores tanto en lo sexual como en lo amoroso.

Siguiendo la definición de Fredric Jameson: “el posmodernismo no es más que la lógica cultural del capitalismo tardío” (Jameson, 2005: 38) por ello es importante ver cómo el posmodernismo posibilita la aceptación de otras voces y otros mundos, pero paradójicamente, a su vez, cierra el acceso de esas otras voces a fuentes más universales de poder, al encerrarlas en nichos de una otredad opaca. Y por lo tanto, nos lleva a preguntarnos por las condiciones técnicas y sociales de la comunicación al considerar la clausura del sentido y la posibilidad de múltiples verdades en manos de los consumidores. Es decir, la posibilidad de recombinar los elementos a su manera (prosumidor).

Según Harvey el posmodernismo se considera así mismo un movimiento deliberado y caótico para superar todos los supuestos males del modernismo. Sin embargo, para este autor se lo debería considerar como una continuidad del modernismo.

Mientras que para Mark Fisher el par posmodernismo/posmodernidad es insuficiente como categorización de época debido a que conllevan significados múltiples, fluctuantes y contradictorios. Por eso, este autor desarrolla el concepto de realismo capitalista. Este realismo está cerca de cierto anticapitalismo pero está difundido en el interior del mismo capitalismo, porque:

El poder del realismo capitalista deriva parcialmente de la forma en la que el capitalismo subsume y consume todas las historias previas. Es este un efecto de su ‘sistema de equivalencia general’, capaz de asignar valor monetario a todos los objetos culturales, no importa si hablamos de la iconografía religiosa, de la pornografía o de *El Capital* de Marx. (Fisher, 2016: 25)

Estamos viviendo un proceso del modelo preventivo de los deseos, las aspiraciones y esperanzas, en las cuales aquellas zonas culturales alternativas o independientes terminan siendo tomadas y transformadas por el mismo sistema en estilos dominantes de la cultura mainstream.

Tomando en cuenta lo dicho anteriormente coincidimos con Fisher en que no hay escape porque:

el capitalismo no es ya el mejor sistema posible, sino el *único* sistema posible. Y las alternativas no son solo indeseables, sino fantasmáticas, vagas, apenas concebibles sin contradicción. Desde 1989, el éxito rotundo del capitalismo al momento de gestionar a su propia oposición lo ha llevado a consagrar el objetivo final de la ideología: la invisibilidad. (Fisher, 2016:127)

De esta manera, el capitalismo ocupa sin fisuras el horizonte de lo pensable, y configura una ingeniería afectiva que modifica el rol de los sujetos al no solo verlos como un consumidor-espectador sino que también como cómplice del mismo. Por eso podemos afirmar que el capitalismo es una ilusión peligrosa porque la tarea ideológica de este es el de ocultar sus operaciones, no necesita ni depende de una creencia compartida. Nuestra inserción en el nivel del deseo implica nuestra propia complicidad con el capitalismo opresor. A pesar de que el capitalismo es una estructura impersonal abstracta sin nuestra cooperación no sería eficaz. Así, la eficacia del control solo funciona con nuestra complicidad.

Por lo tanto, el capitalismo se alimenta del estado de ánimo de los individuos, y al mismo tiempo los reproduce. Así, el realismo capitalista implica que nos subordinemos a una realidad infinitamente plástica, que tiene la capacidad de reconfigurarse en cualquier momento. Sin embargo, se oculta tras la idea de que cada uno de nosotros puede convertirse en amo de su propio destino. El éxito del neoliberalismo reside para Fisher en lo que David Smail nombró como voluntarismo mágico<sup>3</sup>. Según la perspectiva de Fisher este “emprendorismo psíquico” puede ser tomado como la ideología espontánea de nuestra época en el que si no tenemos éxito es porque no hacemos el trabajo necesario para lograrlo.

Lo que conlleva a un solipsismo de personas desconectadas entre sí, en búsqueda de su propio placer, en sus propios términos. El capitalismo es un gerenciamiento de lo afectivo, nos dice qué tenemos que sentir y qué pensar; y por lo tanto, vivimos atrapados en nuestros propios sentimientos, y en consecuencia como dice Fisher: el

---

<sup>3</sup> Lo que Smail llama ‘voluntarismo mágico’ -la creencia de que está en poder de cada individuo la posibilidad de ser lo que quiera- es la ideología dominante y la religión no-oficial de la sociedad capitalista contemporánea, impulsada por los ‘expertos’ de los *realities* y los gurús corporativos así como también por los políticos. El voluntarismo mágico es tanto un efecto como una causa del histórico bajo nivel de conciencia de clase actual. Es la contracara de la depresión, cuya convicción subyacente es que somos los únicos responsables de nuestra propia miseria y que, por lo tanto, la merecemos. (Fisher, 2018:282)

cinismo y el miedo son los afectos preponderantes en el capitalismo tardío (Fisher, 2016:116).

Por eso, creemos importante reparar también en otro concepto de Mark Fisher, la noción de Hedonia depresiva. El autor dice sobre ésta que:

Usualmente, la depresión se caracteriza por la anhedonia, mientras que el cuadro al que me refiero no se constituye tanto por la incapacidad para sentir placer como por la incapacidad para hacer cualquier cosa *que no sea* buscar placer. Queda la sensación de que efectivamente `algo más hace falta`, pero no se piensa que este disfrute misterioso y faltante solo podría encontrarse *más allá* del principio del placer. (Ídem, 2016: 50)

El capitalismo usa los estados de ánimo de los sujetos y esto se retroalimenta por medio de la incansable búsqueda de placer que se basa en la idea de que algo por llegar será mejor de lo que se tiene o se tuvo. Históricamente, los sujetos se han creído incompletos y buscaron métodos para sentirse completos. En la actualidad se ha internalizado la ideología del mejoramiento y del “más es mejor”. Pero, ¿se llegará a los objetivos que persiguen los sujetos? Difícilmente se llegue al final del arco iris del deseo cuando la lógica que sostiene al semicapitalismo es el mantener el deseo vivo porque con cada objetivo cumplido se genera una nueva necesidad a ser sosegada.

## **2. Running to stand still**

El posmodernismo es una lógica que influye en las diferentes áreas de la cultura, incluido el de la comunicación. Para ello creemos que es necesario analizar cómo vivimos, experimentamos, definimos y qué papel cumple la comunicación en estas sociedades tardo capitalistas. La comunicación presenta ambigüedades que provienen del resurgimiento de la afirmación de “todo es comunicación” porque conlleva la idea de que tanto la comunicación como sus técnicas son recursos a las disfunciones presentes de la sociedad, en palabras de Philippe Breton las autopistas informáticas se transformaron en una solución a todos los males (Breton, 2000).

La misma palabra “comunicación” es ambigua, como lo explica Breton, es tan abarcativa que no especifica nada. Es utilizada para designar realidades heterogéneas que van desde la identificación con los medios, como también a las nuevas tecnologías de comunicación. A pesar de una diversificación de la definición de la comunicación no podemos dejar de lado la atracción que provoca al ser connotada con valores positivos como “diálogo” o “compartir”; por más que también en paralelo se da un desarrollo exponencial del espacio público, del *voyeurismo* social (en palabras de Breton), el progreso del individualismo y hasta de la soledad.

Siguiendo a Breton, podemos afirmar que a pesar de estas confusiones vivimos bajo el régimen de una utopía que por más que no llegara a cumplirse no quiere decir que no tenga consecuencias concretas. Una de las oposiciones falsas que mantienen a esa ideología es aquella que consiste en oponer “buenos medios de comunicación” de “malas tecnologías” (de base informática). Desde esta perspectiva, el rol de la prensa escrita y audiovisual es denunciar y fomentar los efectos de los otros medios de comunicación. Con esto no decimos que los medios sean neutrales sino que se producen y reproducen a partir y para diferentes intereses (económicos, políticos, sociales) al seleccionar y haciendo circular ciertos discursos y silenciando otros. En consecuencia, se da una relación dialógica entre los discursos pero que no está en un pie de igualdad entre ellos. Para Breton esto se debe a que no se tiene en cuenta que se le ha dado mucha importancia social a los medios de comunicación y no a los efectos de los medios. Por lo tanto, las autopistas informáticas son un problema en sí mismo y además otro problema sería la expectativa que depositan los sujetos. La segunda oposición es creer que la utopía no sucederá y que por ello las consecuencias no existirán, pero a pesar de que un proyecto social sea irrealizable no quiere decir que en los intentos de aplicarlo no hayan provocado efectos concretos.

En el extremo más pesimista de la comunicación esta puede generar un *tautismo*, mezcla de tautología y de autismo, que según Lucien Sfez (1995) encierra a los hombres en un laberinto de las representaciones que solo se remiten a ellas mismas. Y también la comunicación podría reducirse a “la comunicación por la comunicación” porque se busca no un mensaje sino que simplemente se comunique, que según Jean Baudrillard (2007) llevaría a una socialización vacía.

Otra característica de esta comunicación es el carácter ineludible en ella, es decir, los medios de comunicación intentan una absorción del mundo al tomar posición como sistema de dirección externa de la acción humana. A pesar de la gran influencia su impacto dependerá de la naturaleza del vínculo social en el que intervienen. Es decir, los medios pueden influir pero no son plenamente determinantes. En consecuencia, en este capitalismo la importancia de la comunicación, al tomarla como valor central alrededor del cual debe organizarse la sociedad, reside en la fuerza de los medios de comunicación actual y en la forma performativa que asume. De esta manera, sólo es un buen mensaje aquel que se comunique con facilidad.

Teniendo en cuenta lo anteriormente analizado asumimos también la afirmación de Breton que dice que la gran debilidad de los medios de comunicación “reside en que, en cierto modo, no le deben su existencia más que al vacío que llenan. Los medios de comunicación, hoy ineludibles, quizás en su forma actual no sean más que un aspecto transitorio de la actividad humana, directamente vinculado con el estado singularmente depresivo del vínculo social” (Breton, 2000: 154). Este punto que se desarrollará de forma más completa en el siguiente capítulo cuando se trabaje sobre el dolor y la frustración.

La información y la comunicación no son vistas como meros instrumentos o finalidades sino a partir de la capacidad de poder de construir redes y hacer conexiones. Así como el término de comunicación es ambiguo, el de “información” también implica una confusión. Por ejemplo, Breton dice que en francés, información refiere tanto al dato (*data*), el de las noticias (*news*) y saber (*knowledge*). La principal contradicción tiene que ver con la exigencia de la sociedad en que debería tratar a la información como una mercancía y estar sometida a las leyes de la propiedad privada, y a su vez, debería circular libremente para desarrollar al máximo su potencial. Uno de los engaños en que caen los hombres en la actualidad, es que creen que pueden tener acceso a la significación de los hechos porque tienen acceso a la información. El principio de la información llegó a ser predominante, y como afirma Scott Lash “las propias relaciones sociales comienzan a ser menos una cuestión de sociabilidad que de informacionalidad: otra vez a distancia, de corta duración y más representacionales” (Lash, 2004: 136). De esta manera, se puede llegar a experimentar sentimientos provocados por una ficción televisiva o cinematográfica más que por los problemas reales del mundo.

### 3. D-generación

Ya hemos visto cómo se puede definir el posmodernismo y las consecuencias que llevan en la comunicación y en la información. Es el momento de ver cómo es ese sujeto del posmodernismo bajo la lógica del capitalismo actual. Tomando a Franco “Bifo” Berardi podríamos llamar a estos sujetos: generación post-alfabética. El espacio social comunicacional en el que se ubica esta generación es la llamada infoesfera en la que la mente infantil se forma en un ambiente mediático completamente diferente al de la humanidad moderna, donde el tiempo de atención disponible es saturado y se lo experimenta según una modalidad fragmentaria y recombinante (Berardi, 2003). Esto lleva a que el individuo se perciba como un conjunto de fragmentos *temporinformacionales* disponibles para conectar.

Para Berardi, “generación” es un conjunto humano que comparte un ambiente de formación tecnológico y, consecuentemente, también un sistema cognitivo así como un mundo imaginario. Es un horizonte común de posibilidades cognoscitivas y experienciales. Teniendo en cuenta que la transformación del ambiente tecno-cognitivo modifica las formas de pensamiento y las modalidades del acercamiento a la realidad, y en consecuencia, las formas de la identidad. Entonces, ¿cómo se caracteriza la generación post-alfa?

El pasaje de tecnologías alfabéticas (modernismo) a tecnologías digitales estuvo atravesado por disturbios, sufrimientos y patologías. Se pierde el contacto con el otro y las percepciones empáticas del mundo circundante, los sujetos sufren una devastación psíquica que lleva a un enrarecimiento del contacto físico y afectivo debido a la modificación del ambiente comunicativo, a la aceleración de los estímulos a los que es sometida la mente. Se sumergen los cuerpos en un esfuerzo de atención constante. Como dice Berardi: “El semicapital ha puesto el alma a trabajar” (Ídem, 2003: 85). El autor toma como figura al “trabajador cognitivo”, nosotros podríamos hacer un paralelismo en la presente tesina de la presencia de un “amante cognitivo” para dar cuenta de la fase amorosa del sujeto semicapitalista que está en una lógica similar a la del trabajo, ya que esta misma lógica afecta a la lógica comunicacional afectiva (menos placer, menos garantías). Como afirma Berardi: “la expansión de la esfera económica coincide con una reducción de la esfera erótica” (Berardi, 2003: 87).

De esta forma, el trabajador no se opone a permanecer más horas en su jornada laboral, es su propia voluntad, Berardi afirma que parece que la libido está puesta en el trabajo y esto lleva a que en las relaciones humanas se produzca una

des-erotización de la vida cotidiana es la inversión de deseo en el trabajo, entendido como único lugar de confirmación narcisista para una individualidad habituada a concebir al otro según las reglas de la competencia, esto es, como un peligro, un empobrecimiento, una limitación más que como una experiencia placentera y enriquecedora. (Berardi, 2003: 87)

Esto lleva al peligro de ver al otro como enemigo ya que es dominante el imperativo de la competencia no solo en el trabajo sino que también en la comunicación y en la cultura. Lo propio de esta generación es la administración del riesgo.

Los sujetos están bajo, según Berardi, un “formateo psico-cognitivo” que se da desde múltiples lugares: lo comunicacional, la ingeniería de la imaginación, la psicofarmacología y el proceso de formación. Bifo caracteriza al semicapitalismo como una forma de capitalismo conectivo y

Aunque la producción semiótica tienda a volverse la forma predominante de producción de valor, esta tendencia está destinada a no concluir nunca definitivamente, y la compatibilización conectiva (es decir, la forma digital de la subsunción de la fuerza de trabajo por parte del capital) se revela como un proceso *asintótico* de colonización de la sensibilidad. (Ídem, 2003: 96)

Al referirse a la asíntota (noción matemática de una curva que se acerca indefinidamente a la línea horizontal sin llegar nunca a alcanzarla) hace referencia a la ideología de una posición sumisa al paradigma conectivo. Aunque esta sumisión no se llegue a dar plenamente su efecto es la desertificación de la vida y de la creatividad.

Según Zygmunt Bauman la racionalidad del *homo faber* consistía en que el sexo necesitaba del amor y el deseo como productos principales. Los deseos y anhelos eran inseparables porque el sexo (como otras actividades humanas) estaba entrelazado a un modelo de vida productiva. Esta racionalidad se ve modificada en la era moderna líquida

para transformarse en un *homo sexualis*, proceso ligado al *homo consumens*, quien está condenado a permanecer en la incompletitud, insatisfacción y angustia porque ya no depende de un estado permanente e inmutable. En este proceso, se aceptan cada vez más las actividades sexuales como una vía legítima de la felicidad individual, dejando a la pedofilia y la pornografía infantil como el último límite de la perversión.

Teniendo en cuenta lo anteriormente podemos describir junto a Eloy Fernández Porta que detrás de las acciones de los sujetos actúa una normativa libidinal. Esta noción refiere a un

conjunto de disposiciones que explican, reglamentan y orientan los movimientos de la libido, conformando lo que Michel Foucault describió como 'una penalidad que no tiene por función al responder a una infracción sino corregir el comportamiento de los individuos, sus actitudes, sus disposiciones, el peligro que significa su conducta virtual.' (Fernández Porta, 2010:72)

Este contenido normativo fue objetivado en diferentes fuentes de difusión no coactivos, como los media o la literatura popular. Es a través de estas indicaciones que se transmitieron mediante el discurso sobre la liberalidad, incorporado por la estética contemporánea, que indican qué hacer con la libido, con quién y en qué circunstancias. De esta manera, las culturas emocional y sexual se transforman, y pueden progresar con el tiempo porque se encuentran contenidas en un contexto, no se trata de gestos vacíos.

Este momento es descrito por Fernández Porta como capitalismo emocional, porque el desarrollo de la economía de mercado se basa en la adquisición de afectos. Es decir, esta noción da cuenta del cambio de una dinámica de consumo basada en los objetos físicos por una experiencia inmaterial y sentimientos. Esto conlleva un cambio en la experiencia intersubjetiva, y con las relaciones humanas, esto tiene que ver con el cambio de espacio de la experiencia de los ciudadanos que en un periodo anterior dependía de fundar nociones políticas, médicas o militares aunque hoy en día pareciera vacío o irrelevante.

Una consecuencia de este cambio es el de la figura del "ciudadano" sustituida por la de "consumidor", se trata hoy de un reconocimiento de un *target*, público objetivo o nicho

aspiracional de mercado. En relación a esto afirmamos que crece la importancia en la decepción. La decepción, la podemos definir como aquella diferencia entre lo que se espera (información) y la realidad, con sus consecuencias sensoriales. Según Fernández Porta la decepción puede considerarse como una “falla en el motor de búsqueda”, búsqueda comercial y afectiva. Además este autor, destaca con palabras de Paul Virilio que puede ser visto como un “accidente general”, y que esa emoción (decepción) al relacionarse con la nostalgia dio lugar a la melancolía por el mundo perdido del capitalismo. En consecuencia, podríamos hablar de una preparación tanto de los espacios, los tiempos, los sentidos, los cuerpos y de las emociones.

Entonces, se puede afirmar que la atmósfera contemporánea –el contexto- conlleva una hipertrofia del yo. Nos hace creer que vivimos en plena libertad. Sin mostrar cómo se transforma nuestro entorno, a pesar de la no utilización de la coacción, sigue manteniendo un poder transformador en la subjetivación a través de otra forma de sometimiento como han dado cuenta diferentes autores como Giles Deleuze, Paula Sibilia o Byung-Chul Han. Las coacciones externas por parte de las diferentes instituciones del Estado han dado paso a coacciones internas, en definitiva, hoy en día la vigilancia es ejercida por el mismo sujeto. Esta paradoja de libertad-sometimiento que vivimos nos muestra como la libertad es solo aparente. Es una libertad del poder hacer aún más eficaz y dura que la del disciplinamiento del deber.

Así, este sujeto es un ser “sujetado” pero de forma voluntaria bajo la máscara de la libertad ilimitada, se convierte en un empresario de sí mismo y no logra, como lo describe Byung-Chul Han, establecer con los otros, relaciones que sean libres de cualquier finalidad. De esa forma, no hay relación sin un fin. Consecuentemente, la libertad solo se lograría dentro de una comunidad. Según Han “ser libre no significa otra cosa que *realizarse mutuamente*. La libertad es un sinónimo de libertad lograda” (Han, 2014b:8). Existe la ilusión de que cada decisión es tomada en libertad. Este tipo de explotación se da en todos los estratos económicos y sin límites geográficos. Estamos sumergidos en una sociedad que valora el rendimiento y presiona a que cada uno se haga responsable de sí mismo.

De esta manera, todo aquello que sea visto como una resistencia al sistema deberá ser eliminado y descartado, pero se llevará a cabo con violencia hacia sí mismo. Esto lleva

a que, como dice Han: “Esta autoagresividad no convierte al explotado en revolucionario, sino en depresivo” (Han, 2014b:10). Cualquier posible obstáculo, cualquier vestigio de interioridad termina obstaculizando el objetivo de transparencia de la comunicación. Las personas son *desinteriorizadas*, según Han. Es decir, el dispositivo de la transparencia obliga a una exterioridad completa con el objetivo de acelerar la circulación de la información y la comunicación. La interioridad es el principal obstáculo para la comunicación. Por lo tanto, la transparencia se introduce como un nuevo imperativo social.

En nombre de la transparencia, este sistema exige el abandono de la esfera privada, suprime toda negatividad con el objetivo de lograr una comunicación transparente y acelerada. Sin embargo, es imposible establecer una transparencia interpersonal, y como dice Han es la falta de transparencia del otro la que mantiene viva la relación, por eso concluye que: “Más información, más comunicación no elimina la fundamental imprecisión del todo. Más bien lo agrava” (Han, 2013:23). Este imperativo condena a todo aquello que no se somete a la visibilidad. En esto consiste su violencia, la exigencia de la comunicación sin reflexión que no se da por medio de la soledad y aislamiento, sino por la hipercomunicación. Por ello, coincidimos con Han en que la exposición es explotación (Ídem, 2013).

En consecuencia, en el uso mismo de las redes y cualquier dispositivo subimos todo tipo de datos e información sin saber quién puedo verlo, para qué podría ser usado, ser visto, ni dónde. Por eso mismo, las personas no son consideradas más que cosas medibles, cuantificables (pulso, glucosa en sangre, temperatura corporal, calorías). El entramado de dominación queda oculto, y por ello el hombre se presume libre. No existen prohibiciones sino que se exige la participación, el compartir, el comunicar nuestras opiniones, necesidades y deseos. Así, este poder se muestra, a pesar de su amabilidad, más poderoso porque trabaja sobre la psique de las personas. De esa forma, se elimina la decisión libre por la libre elección entre distintas ofertas. Transformando a los hombres sumisos en dependientes.

De esta manera, podríamos decir que esta etapa de capitalismo tardío vinculado a las formas de producción inmateriales, donde se producen objetos como informaciones o programas, la psique es tomada como una fuerza productiva, y con ello se le da importancia. Por eso, la manera de optimizar la productividad se logra por medio de la

optimización de procesos psíquicos y mentales, y no corporales. Por lo tanto, el sistema actual apunta a modificar tanto el cuerpo como la mente para hacer más eficaz los objetivos que busca lograr (eficacia, utilidad, optimización de rendimiento, etc.). En consecuencia, tanto los aspectos físicos como cognitivos son útiles para el control psicopolítico de los sujetos.

El lugar del cuerpo es el de “objeto de optimización estético y técnico-sanitario”, como dice Han que coincide con Paula Sibilia en que la ortopedia cede a la estética, el lugar es tomado por la cirugía estética y el *fitness*. Han afirma: “El yo como obra de arte es una apariencia hermosa, engañosa, que el régimen neoliberal mantiene para poderlo explotar totalmente” (Han, 2014b:25). Así, esta coacción de exposición engendra una necesidad imperiosa de belleza y un buen estado físico. Que en palabras de Mark Fisher: “es un modelo hedónico y reduccionista de salud que se basa en `verse bien y sentirse bien” (Fisher, 2016:112).

Además de la búsqueda compulsiva de la optimización estética deberíamos tener en cuenta que frente a la presión sobre la vida emocional también hay un mercado de la optimización emocional que responde a la compulsión de la perfección positiva. Fernández Porta explora el concepto de “cursillismo” para dar cuenta del fenómeno de la búsqueda de asesoramiento en relaciones (Fernández Porta, 2010). Bauman también da cuenta de este “boom del *counseling*”. Las personas buscarían una manera de lograr que las relaciones les confieran poder sin que les genere dependencia del otro. A diferencia de los asesores de eras pasadas (adivinos, astrólogos) que predecían el futuro que les deparaba a sus consultantes, no importaba lo que hicieran o no las personas, en la actualidad se los implica de manera activa responsabilizando a los sujetos de su propio destino. De esta forma, los anhelos insatisfechos, baja autoestima, frustraciones amorosas, temor a la soledad, desconocimientos de sí mismo y de conectarse con otros buscan ser solucionados por los consultores a cambio de honorarios.

La ideología de la optimización personal puede desarrollarse a partir de la idea neoliberal de la exigencia de la constante formación a través de cursos, seminarios, talleres y terapias en la que se deben eliminar cualquier debilidad. De esta manera, Han expresa que la consecuencia de esta optimización personal “se muestra como la

*autoexplotación total*” (Han, 2014b:27) que creemos conllevaría a la práctica del “autoengaño” para poder responder a las exigencias del sistema.

Tal vez lo más fácil, o lo menos contradictorio con nosotros mismos, sea no enfrentarnos, no preguntarnos y simplemente llevarnos como una hoja al viento por el mundo del cursillismo. Se genera de esta manera, un trabajo sin fin en el propio yo, en la forma de subjetivación; y así es que “El yo lucha consigo mismo como un enemigo.” (Ídem, 2014b:28). Se producen sobreexigencias, depresión y hasta el síndrome de *burnout* entre otros malestares, pero por suerte es el mismo sistema que puede medicar y curarnos, y así alejarnos del padecer. Aunque podríamos preguntarnos si realmente existe un deseo de libertad genuina o preferimos delegar la toma de decisiones a Dios, al sistema, al *Big data*, a una marca o cualquier ente. ¿Terminamos prefiriendo la sumisión antes de que tener que afrontar cualquier tipo de consecuencia que podría llevar nuestra decisión? ¿O es que realmente no podemos salir de esta vinculación capitalista?

Entonces ¿qué pasa con el dolor? El sufrimiento, lo negativo es parte constitutivo de cualquier persona, como afirma Han: “El dolor es constitutivo de la experiencia. Una vida que consistiera únicamente en emociones positivas o vivencias óptimas no sería humana. El alma humana debe su profunda tensión precisamente a la negatividad” (Han, 2014b:28), pero también el dolor es objeto explotado, comercializado por la optimización; y por ello coincidimos con Han en que hoy el único dolor tolerable es aquel que se puede explotar en pos de la optimización.

Podríamos decir que existe una violencia desde la positividad, tan destructiva como la de la negatividad, impulsa la “emocionalización” pero construye a su vez inestabilidad. Se generan necesidades para la compra a partir de configurar modelos emocionales para maximizar el consumo. En definitiva, “hoy no consumimos cosas, sino emociones. Las cosas no se pueden consumir infinitamente, las emociones, en cambio, sí. Las emociones se despliegan más allá del valor de uso. Así se abre un nuevo campo de consumo con carácter infinito” (Ídem, 2014b:39). Se da un fenómeno similar a lo que ya mencionamos como voluntarismo mágico (Fisher, 2018).

Todo esto conlleva que además de una competencia cognitiva exista una emocional, y así se emplee por completo a la persona en el proceso de producción. Como afirma Han:

“Ahora se explota lo social, la comunicación, incluso el comportamiento mismo. Se emplean emociones como `materias primas´ para optimizar la comunicación.” (Han, 2014b: 40); además “La psicopolítica neoliberal se apodera de la emoción *para influir en las acciones a este nivel prerreflexivo* (...) la emoción representa un medio muy eficiente para el control psicopolítico del individuo” (Ídem, 2014b:40). De esta manera, el Estado vigilante y el mercado se fusionan y se expresan por medio de la optimización y el sometimiento, bajo la utopía de la libertad, generan la plena explotación de cada aspecto de la vida del individuo y la comunidad.

Byung-Chul Han también llama a esta sociedad como “sociedad íntima”, esta se caracteriza por mantener una ideología de la intimidad. Se cree que la pura exposición de uno mismo lleva a mantener un espacio personalizado, un mundo a medida por medio de la utilización de los *social media* y esto se lograría con la eliminación del afuera. Se deja de lado la negatividad, para acercarnos tan solo aquellas secciones del mundo que “le gustan” y esto lleva a lo que afirma Han: “Así, desintegra la esfera pública, la conciencia pública, crítica, y privatiza el mundo. La red se transforma en una esfera íntima, o en una zona de bienestar. La cercanía, de la que se ha eliminado toda lejanía, es también una forma de expresión de la transparencia” (Han, 2013:69).

Según Han detrás de este sistema funciona un “*Big brother* amable”, ¿cómo funciona este sistema? ¿Cómo se caracteriza? Es a partir de una exigencia interna del mismo sistema que se debe entregar de manera voluntaria los datos (cualquier tipo de información) porque gracias a ello es posible la construcción de un *psicoprograma*<sup>4</sup> de lo inconsciente. Así se llegaría a explotar a la psique hasta el inconsciente. El modo de actuar de este poder no es a partir de la prohibición o la represión sino que lo hace de manera permisiva y proyectiva. Se maximiza el consumo en vez de reprimirlo. De esta manera, “El panóptico clásico sirve para disciplinar. El *Bannoptikum* se ocupa de la seguridad y eficacia del sistema” (Han, 2014b:52). En consecuencia, se posibilita una forma de control muy eficiente y permite que el futuro se pueda convertir en algo predecible, y por lo tanto, controlable.

---

<sup>4</sup> Reproducción gráfica de la psiquis humana individual y colectiva.

Así, esta relación de vigilancia de *Big brother* se internaliza en autovigilancia y por ende, en autocontrol. Transformando a cada uno de los sujetos en su propio vigilante. Por lo tanto, podemos hablar de la importancia de la centralidad del yo no sólo en el cumplimiento de las exigencias del sistema mismo sino también en que la subjetividad ha sido centralizada, en palabras de Paula Sibilia (2008) una subjetividad espectacularizada o un show del yo. Esta puesta en primer plano del yo no solo trata sobre lo que se es sino también en quiénes quisiéramos ser.

Desde el punto de vista de Han podríamos hablar de una sociedad íntima que termina por destruir los espacios de juego objetivos a favor de excitaciones afectivas de índole subjetiva en la que habitan narcisistas (según Han es una expresión de la intimidad consigo sin distancias). Se trata de sujetos que quieren experimentar por sí mismos todo lo que se les presente, eliminan a los otros para experimentar vivencias donde “nos hallamos a nosotros mismos en todas partes”. Por eso Han afirma: “El sujeto narcisista se funde de tal manera consigo mismo que no es posible *jugar consigo*. El narcisista que cae en la depresión se ahoga *consigo* en su *intimidad* sin límites. Ningún vacío ni ausencia distancia al narcisista de sí mismo” (Han, 2013:71).

En consecuencia, este cambio de punto de vista hace que no podamos concebir al individuo (fragmentado, postalfabético) como alienado (sentido del marxismo clásico) porque esta condición supone un sentido del propio ser como coherente y no fragmentado, del que está alienado. Teniendo en cuenta que sin una clase dominante que ejerza un poder o dominación sobre una clase subordinada, no hay alienación. Por lo tanto, al concentrarse en las circunstancias esquizofrénicas a las que dan lugar la fragmentación y todas aquellas inestabilidades la alienación del sujeto es desplazado por la fragmentación del sujeto. Por eso, la experiencia se convierte en presentes puros y desvinculados.

### **A modo de conclusión**

Podemos decir que frente al capitalismo contemporáneo, que se desarrolla como un modelo omnipresente de superproducción y marketing (descentralización, privatización, virtualización, globalización) que busca reducir lo imprevisible para controlar cualquier evento inesperado y espontáneo, nos enfrentamos como sujetos condicionados por las presiones de este sistema, nos hace relacionarnos con los otros y nosotros mismos como

“valor”, siguiendo la mediación de una serie de abstracciones controladas. Poniendo en juego a la autoevaluación como principal motor (culpable o no) de nuestras decisiones, ajustándose así a la exigencia de la “absoluta transparencia” de la sociedad.

Como en este sistema global de autorregulación se participa de forma activa sin coacción hace que no se vea como algo negativo, sino que se pone énfasis en la “co-participación” para mantener activo a este proceso, y así ocupar el horizonte de lo pensable y lo decible. Se construye una ingeniería económica, política, afectiva y sexual. De esta manera, se puede decir que las relaciones humanas enmascaran las relaciones mercantiles, que a su vez terminan enmascarando las relaciones humanas conformando una red de relaciones recíprocas.

Debido a esto, vemos que es necesario realizar un análisis discursivo para ver cómo se mantiene la lógica sexo-afectiva a través de los discursos porque tomando productos podemos llegar a comprender procesos, y de esa forma acercarnos a una idea más precisa de la ya mencionada lógica.

## CAPÍTULO II

### *Love will tear us apart o la (des) vinculación afectiva en el capitalismo hedonista*

#### Primera parte: *With or without you*

“Todas las imposibilidades se resumen en una: la de amar, la de salir de la tristeza propia.”

E.M.Cioran

En el marco del análisis que venimos realizando de la preparación sexo-afectiva nos preguntamos: ¿por qué analizar al amor? ¿Qué importancia tiene este tema desde la perspectiva de la comunicación? Una posible respuesta de la relevancia de este tema, que ha sido trabajado tanto en las ciencias sociales como por fuera de ellas, es que a partir del amor o el vínculo afectivo podemos dar cuenta de aquellos mecanismos que funcionan en la manera en que nos relacionamos en el capitalismo tardío. De esta forma, entra en acción la preparación sexo-afectiva, que paradójicamente pretende dar las herramientas de vinculación pero termina por desvincular a los sujetos que buscan cumplir con su ideal del amor.

En la actualidad, las sensibilidades posthumanas ya no logran conectarse con el placer, el dolor ni la emocionalidad de los otros y a pesar de que el sujeto postmoderno diga no creer en nada (autoconsciente) para sentirse libre, no puede evitar dejar de creer. Y tampoco podemos dejar de lado la existencia de formatos previos que construyen o van estructurando las formas de amar y relacionarse. Se buscará, de alguna manera, problematizar al amor para dar cuenta de las formas y estructuras que lo soportan y clasifican. A pesar de las asimetrías (entre géneros) que presentan el formato de la idealización romántica (niña: príncipe azul/incompleta, niño: éxito monetario/completo) que tiene fuertes fuentes de base heteronormativa y patriarcal, se buscará deconstruir, desarmar esa estructura de educación sexo-afectiva para volver a armarla, y de ese modo tratar de comprender a esa estructura donde se encuentra inserta la subjetividad emocional.

Se tomará al amor, más allá de un sentimiento, como un código simbólico que informa la manera en que se puede establecer un vínculo o comunicación con otro, y así

nos alejamos de la idea del amor como algo natural espontáneo, autónomo como si surgiera de algo propio e íntimo negando su construcción (como verdad, como algo político).

Creemos que es necesario un análisis en la dimensión de la cultura emocional, porque podríamos descubrir otro orden en la organización social del capitalismo que la mayoría de las veces es ignorada. Adherimos a la idea desarrollada por Eva Illouz en *Intimidades congeladas* de que las emociones son: “aspectos profundamente internalizados e irreflexivos de la acción, pero no porque no conlleven suficiente cultura y sociedad, sino porque tienen demasiado de ambas” (Illouz, 2007:16). Illouz afirma que las dimensiones económica y la de las emociones son inseparables porque

El capitalismo emocional es una cultura en la que las prácticas y los discursos emocionales y económicos se configuran mutuamente y producen lo que considero un amplio movimiento en el que el afecto se convierte en un aspecto esencial del comportamiento económico y en el que la vida emocional (...) sigue la lógica del intercambio y las relaciones económicas. (Ídem, 2007:19-20)

Para poder ser tomado como un objeto de investigación, el amor se debe abordar a partir de distintas tecnologías, es decir, por medio de discursos y dispositivos (la comunicación). Tomamos por tecnologías a los dispositivos, discursos mediáticos o terapéuticos destinados a explorar nuevas regiones de la mente. La comunicación la definimos en el sentido que le da Illouz como: “una tecnología de automanejo que se basa en gran medida en el lenguaje y en el adecuado manejo de las emociones, pero con el objetivo de generar una coordinación inter e intraemocional” (Illouz, 2007:50). Es decir, la comunicación definiría una nueva forma de competencia social en el que por medio del autocontrol (emocional y lingüístico) apuntaría a establecer patrones de reconocimiento social. De esta manera, veremos cómo la comunicación se vuelve paradójica. Con esto nos referimos a que ahora para poder comunicarnos se necesita la suspensión de los propios vínculos emocionales. Por lo tanto, se suspende la cohesión emocional que nos vincula con los otros para poder irónicamente vincularnos.

El amor es un tema clásico, trabajado por muchos autores y hasta podríamos decir que es un cliché. Es difícil encontrar un parámetro o instrumento para medirlo o clasificarlo.

Entonces, ¿de qué manera podríamos acercarnos a él como objeto de estudio? Un posible acercamiento podría ser a partir de productos de la industria cultural (canciones, libros, poemas, telenovelas, columnas en revistas o diarios, entre otros), o también a partir de las manifestaciones públicas en redes sociales. Sin embargo, este trabajo desarrollará para comprender al amor en esta etapa del capitalismo tardío en el que vivimos, una mirada transversal en la que se tomarán tres posiciones: primero, una posición en la que la naturaleza se presenta como la dominante frente al instinto individual en el que se hablará de Arthur Schopenhauer y Camille Paglia. Una segunda posición en la que se destaca el rol que tiene el “otro” para la construcción de un “yo”. En esta visión tomaremos a Alain Badiou, Alain Finkielkraut y Zygmunt Bauman. Y por último, una mirada que concibe al amor bajo los términos del mercado (intercambio económico capitalista) en el que la autogestión es la norma. Para ello se analizarán textos de Eva Illouz y Byung-Chul Han.

Podríamos decir que los sujetos, en cuanto al amor, frente a la plena entrega a lo desconocido y el azar, se dirigen hacia él o se mantienen rodeándolo. Algunos autores como Arthur Schopenhauer, sostienen que el amor responde a un impulso o instinto animal cuyo objetivo último es la reproducción de la especie. De esta forma, el rol del sexo es la de la constitución de la humanidad futura. Así, la voluntad individual se transforma en voluntad de la especie y esta última representa la voluntad absoluta de vivir. El autor afirma: “el instinto del amor subjetivo ilusiona por completo a la conciencia y sabe muy bien ponerse el antifaz de una admiración objetiva. La Naturaleza necesita esa estratagema para lograr sus fines” (Schopenhauer, 1998:12).

En el caso de Camille Paglia, al posicionar a la naturaleza como el problema moral supremo, exige que se clarifique nuestra actitud en relación con la naturaleza para poder comprender tanto al sexo como al género. Para Paglia, el sexo es la naturaleza en el hombre. El papel de la sociedad (construcción artificial) es el de defensa contra las fuerzas de la naturaleza, se la puede modificar (de a poco o de golpe) pero ningún cambio social transformará la naturaleza. Paglia afirma que: “El amor occidental es un desplazamiento de realidades cósmicas. Es un mecanismo de defensa que trata de racionalizar unas fuerzas incontroladas e incontrolables. Como la religión primitiva, es un mecanismo que nos permite dominar nuestro miedo original” (Paglia, 2006:28).

De esta manera, para ambos autores la naturaleza cumple un rol primordial en la vida de los seres humanos dejando en un lugar secundario a la sociedad. Su rol es el de mantener a los hombres en un límite que funciona como una “ilusión”. En palabras de Schopenhauer, para posibilitar las acciones de los hombres a favor de la naturaleza de su especie. Es decir, nuestras acciones individuales responden a un instinto colectivo de la propia naturaleza, esto mantendrá como primordial objetivo la reproducción de la especie.

A pesar de que ambos autores hacen referencia a la relación de la naturaleza con el sexo, en el caso de Paglia no lo reduce a un mero mandato biológico sino que habla de la naturaleza ctónica en referencia a un paradigma dionisiaco. Es decir, da cuenta de una lógica bélica entre los paradigmas dionisiaco y apolíneo. O sea, un conflicto en el cual las formas culturales buscan dominar o al menos controlar a la sexualidad. Sin embargo, pensar que el paradigma apolíneo (es la idea del amor o de la libertad de accionar) puede dominar al paradigma dionisiaco (la sexualidad como potencia) es imposible para esta autora porque:

En cierto modo, todo amor es un combate, una lucha contra los fantasmas. Quienes piensan que disfrutan de unas relaciones sexuales placenteras, desproblematizadas, sin complicaciones, ya sea con amigos, cónyuges o desconocidos, están bloqueando de su conciencia toda la maraña psicodinámica que está en juego, al igual que bloquean los hostiles conflictos de su vida onírica. (Paglia, 2006:43)

Por otro lado, tenemos un segundo acercamiento al tema en el que se tomará como centro al encuentro con el “otro” y cómo se produce la construcción del “yo”. Alain Badiou rechaza las concepciones filosóficas romántica, comercial y escéptica sobre el amor, porque para él el amor se trata de una construcción de verdad. La meta del amor es experimentar el mundo desde lo que él llama la “escena del Dos” (Badiou, 2012) que se conforma a partir de la diferencia y no de asegurar la reproducción de la especie. El sujeto en el amor al intentar abordar el ser del otro va más allá de sí mismo. Contrariamente a Schopenhauer, el autor francés cree que el nacimiento de un hijo podría conformar al amor pero esto no es excluyente, porque lo más importante del amor es el proyecto de vivir una prueba desde el punto de vista de la diferencia, es decir, el encuentro con el otro.

Badiou no entiende al amor como una experiencia oblativa, como una experiencia en la que me olvido de mí mismo en beneficio del otro. El amor no es solo el encuentro y las relaciones entre dos individuos sino que es una construcción. Entonces, si el amor es una posibilidad que se construye a partir de la separación (la diferencia sexual) entre dos (figuras, posturas con representaciones diferentes), es decir, en la escena del Dos hay un primer elemento que es una separación, una diferencia. El segundo elemento, es el encuentro a experimentar el mundo de una manera nueva. Este autor llama a ese encuentro Acontecimiento, este es un encuentro entre dos diferentes que llevará consigo una potencialidad que tiene que ver con la duración, con lo no previsible o calculable según las leyes del mundo.

Es por ello que Badiou afirma que “amar es estar, más allá de cualquier soledad, conectado con todo aquello que anima la existencia del mundo” (Badiou, 2012:98). El amor es una declaración de eternidad que debe desarrollarse de alguna manera en el tiempo, una potencia que a partir de un azar inscripto en un instante, se propone una eternidad.

En cuanto a Alain Finkielkraut, la relación con el otro es definida no por un poder ejercido por una fuerza ajena a él sino más bien por el mismo “ser”. Entonces, podríamos decir que los individuos están bajo una doble presión, por un lado, una presión interna donde se relaciona el “ser” con sí mismo. Y por otro, se suma una presión externa (estructural) con respecto a la vinculación con un otro. Para este autor la realidad humana es social antes de ser razonable, social o belicosa, y agrega “En la base de la conciencia de sí mismo está, no la reflexión, sino la relación con el otro. (...) Todo es combate (...) la descripción fenomenológica pone de manifiesto la agresividad y las maquinaciones que se urden detrás de la inocencia de la caricia” (Finkielkraut, 2008:22).

Badiou cree que la diferencia es constructiva porque desde la superación de una imposibilidad se logra la potencialidad de una eternidad. Es decir, a pesar de que para Badiou el principal enemigo de “mi amor”, aquello que se debe vencer, no es el otro sino el “yo” que quiere imponer su mundo contra el mundo filtrado y reconstruido en el prisma de la diferencia, para Finkielkraut es el otro. Por lo tanto:

Antes de ser la fuerza alienante que amenaza, que ataca o que hechiza al yo, la otra persona es la fuerza inminente que rompe las cadenas que atan el yo a sí mismo,

que lo desatasca, que lo libera del fastidio, que lo desocupa de sí mismo y que lo libera así del peso de su propia existencia. Antes de ser mirada, el otro es rostro. (Finkelkraut, 2008:24)

Por eso, a pesar de que la mirada del otro me reduce al estado de objeto me incita a que sea participe con él. De esta manera, el rostro del otro me intima a que no me sea indiferente respecto de él.

Desde esta misma perspectiva Zygmunt Bauman analiza el encuentro con el prójimo enmarcado en lo que él llama “moderna sociedad líquida” (Bauman, 2005) argumenta que ante la ausencia de los antiguos vínculos, se generan relaciones líquidas. Da cuenta de la búsqueda de un tipo particular de vínculo en el que se intenta mantener relaciones con otros, pero que a su vez estos mismos sujetos están desesperados por sentirse fácilmente descartables y abandonados a sus propios recursos. Sin embargo, la búsqueda está repleta de desconfianza al relacionarse porque los sujetos temen estar perdiendo su libertad.

De esta manera, a pesar de sentirse preocupados por buscar una relación, quieren que éstas sean ligeras y laxas porque ven opresión en los compromisos duraderos y temen una dependencia paralizante. Por eso, en vez de hablar de relaciones, Bauman toma la idea de “conexiones” palabra que denota a las “redes” y con ello la facilidad que ofrece el descompromiso fugaz. Sin embargo, este tipo de relación no reduce los riesgos que conlleva cualquier vínculo sexual y/o afectivo sino que distribuye esos riesgos de una manera diferente.

Bauman considera que en la actualidad se generó la idea o ilusión de que el amor es una destreza que se puede aprender, y que por ello se podría dominar en cuanto aumente el número de experiencias y su ejercicio. Hace que se crea que la experiencia puede ser acumulativa y que de esa forma el próximo amor será una experiencia más estimulante que la actual. Además de la posibilidad de poder aprender el amor, se cree que también podemos “desaprender” algo así como una “incapacidad aprendida de amar”. Así, se trata al amor como si se tratara de cualquier otra mercancía intentando hacer previsible lo incognoscible.

El amor se debate entre el anhelo de querer y preservar el objeto del afecto. Ese impulso centrífugo genera paradójicamente un impulso centrípeto de autodestrucción del deseo, en consecuencia, el amor a su vez puede significar la expropiación y pérdida de toda responsabilidad. De esa forma, el amor y el deseo de poder se fusionan y confunden entre el consumo y la posesión.

En consecuencia, Bauman (2005) advierte que estamos frente al *homo oeconomicus* y al *homo consumens* conformados tanto por hombres y mujeres sin ataduras sociales, es decir, miembros ideales de la economía de mercado, ficciones que de cualquier forma son participes de la demanda de consumir. Este éxito se ha logrado por la sistemática erosión de las habilidades de socialidad que han modificado las relaciones interpersonales respondiendo a un comportamiento heterónomo, el cual trata a los otros como objetos de consumo según la cantidad de placer que pueden llegar a ofrecer, en términos de costo-beneficio.

Otros autores proponen una mirada en la que estructuran al amor bajo una racionalidad capitalista, como es el caso de Eva Illouz y Byung-Chul Han. La autora analiza al amor desde un modelo de mercado que podríamos caracterizar de la siguiente manera: los sujetos utilizan las tecnologías del alma como medio de producción de sus emociones, lo cual permite convertir al sexo y al afecto en mercancías que pueden tener distintos niveles de oferta y demanda. Este último es lo que objetiva a los sujetos transformándolos en datos e información. Por lo tanto, se da una transformación de un yo a una subjetividad que es posible medir según diferentes variables cuantificables como *self-care*, felicidad, *self-love* o de “unos y ceros”. Pero este modelo no solo administra las relaciones entre diferentes actores, sexo y afecto; sino que también lo hace con las diferentes formas de sufrimiento; convirtiendo al dolor y a la frustración en una mercancía más por medio de constantes mandatos de autoayuda, autorrealización y autoadministración de emociones. Este punto se desarrollará en la segunda parte de este capítulo.

Recordemos que desde la perspectiva de Schopenhauer, la Naturaleza engaña a los individuos al ocultar al instinto animal, bajo la búsqueda amorosa. En otras palabras, el individuo cree obedecer sus propios deseos cuando en realidad se trata de una “individualización en la elección” y esto no es otra cosa que cumplir el objetivo de tener

una pareja para engendrar la próxima generación humana. De esta manera, la voluntad individual es en realidad una voluntad de la especie y esto lo que manifiesta es la voluntad de vivir, de perpetuar la vida a partir de la próxima generación. Al igual que Schopenhauer, Paglia da mayor importancia a la lógica de la naturaleza ante la complejidad de la cultura porque para ella es la lógica de la naturaleza ctónica la que explicaría (y hasta encorsetaría) a la cultura.

Frente a la metafísica del amor de Schopenhauer, y tomando en cuenta la distancia temporal de doscientos años desde la publicación de *El amor, las mujeres y la muerte*, en el que hace un planteo biologicista sobre el amor, podemos destacar que siempre en la elección se utilizaron ciertas consideraciones individuales. Sin embargo, la idea de un individualismo dominado por el instinto animal difiere del tipo de individualismo actual. Ejemplo de esto es el trabajo de Illouz quien toma a la individualidad como un individualismo utilitarista (Illouz, 2009), como una herramienta de autoconocimiento, autocrítica y autonomía que motoriza la búsqueda amorosa.

La autora describe y compara al amor romántico tradicional con el amor mediado por Internet para comprender cómo es que se desarrollan las relaciones contemporáneas. El amor romántico se caracterizaba por la ideología de la espontaneidad, se lo consideraba como una epifanía que aparecía contra toda voluntad y razón. Respecto a la atracción sexual (producto de la presencia de dos cuerpos materiales y físicos), suponía un desinterés, es decir, una completa separación entre las esferas de la acción instrumental, la de los sentimientos y emociones.

En Internet prevalece el modo racional de selección de una pareja, donde se da una interacción textual descorporeizada. En la actualidad se le da relevancia al valor que la gente se atribuye a sí misma y a los demás en un mercado estructurado, así el saber cognitivo del otro precede en el tiempo y en importancia a los propios sentimientos. Mientras que la idea del amor romántico era pensada como irracional, ya que no era necesario un saber empírico ni cognitivo para saber que una persona era la indicada. Además, este amor tradicional se lo relacionaba con la idea del carácter único de la persona amada.

Según Illouz la exclusividad es esencial para la economía de la escasez que rigió la pasión romántica (Illouz, 2007). Sin embargo, en la actualidad está regida por la idea de la abundancia y el intercambio, es decir Internet introduce en las relaciones románticas los principios del consumo masivo (economía de la abundancia, de la opción infinita, la racionalización, la selección y la estandarización). Otro rasgo es que la imaginación romántica tradicional se caracterizaba por una mezcla de realidad (atracción que se basa en el cuerpo) y en la acumulación de sus experiencias pasadas.

En cuanto a Internet, este medio

divide la imaginación -como un mundo de significados subjetivos autogenerados- y el encuentro con otro pues hace que las dos cosas ocurran en tiempos diferentes. También el conocimiento del otro suele quedar dividido, ya que una persona se aprehende primero como entidad psicológica autoconstruida, luego como una voz y sólo después como un cuerpo en acción y en movimiento. (Ídem, 2007:223)

Este cambio en la concepción y lógica del amor es síntoma de la propia transformación del capitalismo. El amor se ha racionalizado y las relaciones románticas se convierten en un producto más de la línea de montaje. Son consumidas con rapidez, eficiencia, a un bajo costo y en gran abundancia. Por eso mismo, podemos decir que el pensamiento de Schopenhauer no se presenta como una posible explicación al complejo proceso de la búsqueda del amor en el contexto actual de la manera en que sí lo hace Illouz.

La autora, desde una perspectiva sociológica puede dar cuenta de este proceso, de cómo entender que un sentimiento irracional (el amor) legitime o no a una institución racional como el matrimonio en el marco de un proceso de racionalización de la subjetividad (Illouz, 2009). Esta perspectiva se apoya en el concepto de racionalización de Max Weber. Para Weber, la lógica cultural del capitalismo afecta a la estructura de la personalidad, orientándola al cálculo, el control y la previsibilidad. Entonces, la lógica racional solo afectaría a las esferas de la economía, el derecho y la política, mientras que le atribuye al amor y a la vida erótica un lugar privado que ofrece un descanso frente a esa creciente racionalización. Por lo tanto, el amor tendría un carácter irracional. De esta

manera, el ideal del romance hedonista (irracional) moderno es reemplazado por una visión utilitarista.

La visión utilitarista es un modelo que se basa en el realismo donde se normaliza y legitima la ausencia de romanticismo en el matrimonio. Illouz caracteriza a la dinámica del “ethos utilitarista” en que las relaciones tienen como objetivo satisfacer las necesidades e intereses de ambas partes. La idea que se promueve es que las relaciones son transacciones entre miembros de la pareja en la que invierten tiempo y esfuerzo en sus relaciones para obtener beneficios.

A diferencia del cálculo racional de Illouz, la metafísica del amor de Schopenhauer afirma que existe una elección en base a consideraciones relativas (individuales) y absolutas (edad, salud, esqueleto y “cierta plenitud de carnes”) en búsqueda de una pareja que los complemente, pero esta elección tiene como objetivo la reproducción de la especie. Podríamos decir que los beneficios desde esta lógica los vislumbrará la próxima generación. O sea, esta inversión es a futuro e inconsciente porque es la Naturaleza por medio de una falsa elección individual la que hace invisible la operación.

Eva Illouz en *Por qué duele el amor* busca explicar cómo al amor “lo producen y configuran ciertas relaciones sociales concretas, que circulan en un mercado donde los actores compiten en desigualdad de condiciones y que algunas personas tienen mayor capacidad que otras para definir los términos en que serán amadas” (Illouz, 2016:16). Entonces, se presenta al amor como un elemento central para la identidad, para los modos de institucionalización del yo y la identidad en la época moderna, por eso es necesaria la comprensión del núcleo cultural e institucional de la modernidad para poder dar cuenta del amor como fuente de malestar y sufrimiento como fue trabajado en la presente tesina.

La autora se centra en cómo se ha modificado la ecología y la arquitectura de las elecciones amorosas. La transformación en el contenido de los parámetros para la selección de pareja se debe a un cambio en el proceso de elección, que pasó a ser más subjetivo e individual. Hay una desvinculación entre el encuentro romántico y el marco moral que tradicionalmente regulaba el proceso de elección. Los mercados matrimoniales no son naturales, ni universales sino que provienen de un proceso histórico de desregulación de los encuentros románticos.

De esa manera, los mercados matrimoniales y las condiciones para la búsqueda de pareja varían según los modos de regulación o desregulación del matrimonio, es decir, según la ecología de la elección. Debido a que se ha dado la desaparición de las normas formales de endogamia, la individualización de las elecciones amorosas y la generalización de la competencia; Illouz (2016) cree que es más acertado hablar de “campos sexuales” antes que de “mercados matrimoniales” porque el concepto de “campo”<sup>5</sup> supone la desigualdad de recursos que tienen los agentes para competir en diferentes ámbitos sociales.

El mercado matrimonial antes de la modernidad era horizontal porque se daba dentro de un mismo grupo social y dependía de la posición objetiva de la persona y de su valor objetivo. En la modernidad se da una competencia horizontal y vertical al mismo tiempo. El conocer una persona se transformó en una elección subjetiva con respecto a valores como factores socioeconómicos, la personalidad y el *sex appeal*, el atractivo erótico y el rendimiento sexual también constituyen un modo de establecer el valor social de las personas, cualidades inherentes de la individualidad de la persona elegida. Este proceso deja a los sujetos en una situación de competencia entre sí. Consecuentemente por la estructura de la sociedad actual y la cultura de los medios, esta lucha social por el amor y el sexo posibilita y facilita la conversión de un “capital erótico” (cantidad y calidad de los atributos que posee una persona y que son capaces de incitar una respuesta erótica en otra) en capital social. De esta manera, podemos decir que la sexualidad, el deseo y el amor se entrelazan con la estratificación social.

Por esto, Illouz afirma que lo que está en juego es la estructura del amor, del deseo y del afecto que conducen al núcleo del yo. Mientras que en los mercados matrimoniales premodernos las elecciones estaban configuradas por la interacción estrecha del yo tanto con la familia como con el entorno laboral; en los mercados actuales se da en encuentros aparentemente libres entre personas que ejercen su voluntad de elección, voluntad que se encuentra en demanda constante. Esta facultad “lejos de basarse en la pura emoción, supone la existencia de un aparato afectivo y cognitivo de gran complejidad para evaluar

---

<sup>5</sup> El campo es un *espacio de conflicto y competencia* -la analogía aquí es con un campo de batalla- en el cual los participantes rivalizan por el monopolio sobre el tipo de capital que sea eficaz en él -la autoridad cultural en el campo artístico, científica en el campo científico, sacerdotal en el campo religioso y así sucesivamente- y el poder de decretar la jerarquía y las “tasas de conversión” entre todas las formas de autoridad del campo de poder. (Bourdieu y Wacquant, 2014:43)

las posibles parejas, reflexionar sobre las propias emociones hacia esas personas y predecir la capacidad propia de sostener esas emociones en el tiempo” (Illouz, 2016: 124).

En la actualidad, la elección está caracterizada por tres procesos: se ejerce en función de una gran cantidad de opciones, deriva de un proceso de introspección en el que se evalúan necesidades, emociones y preferencias, y por último, emana de una voluntad y de una emocionalidad individualizada, que se unen y responden a la voluntad de la otra persona. Una consecuencia de esta transformación en la ecología de la elección es que se ve acentuada la tarea constante de introspección la cual establece sus preferencias, evaluar opciones y reafirmar sus sentimientos. Se exige de forma racional, una constante inspección de la propia interioridad, cuya introspección supuestamente posibilita la claridad de emociones. Así Illouz afirma que:

El ideal cultural de la autorrealización requiere que las opciones se mantengan abiertas para siempre y supone un control básicamente inestable del yo, en virtud del cual desarrollarse y crecer implican que el yo de mañana debe ser distinto del actual. En el ideal de la autorrealización, no se sabe lo que uno mismo puede querer mañana porque, por definición, se desconocen las formas múltiples y superiores que puede adquirir el yo. (Ídem, 2016:135)

De esta manera, el ideal de la autorrealización constituye una fuerza institucional y cultural muy potente que lleva a no comprometerse con ninguna identidad fija y con un solo proyecto de desarrollo del yo.

Para Illouz lo que se pone en juego es la dificultad para establecer nuestro valor como personas porque además de las mencionadas transformaciones de la ecología y arquitectura de la elección, se ha transformado la estructura del reconocimiento en los vínculos románticos de la modernidad. Es decir, la concepción de que el valor individual lo otorgan los otros mediante los ritos apropiados de reconocimiento. La autora afirma que: “El sentido del valor individual ha pasado a ser inherente al yo” (Illouz, 2016:153) y ya no gira en torno de la pertenencia económica a una determinada clase social previamente establecida, sino a la “esencia” del yo que se encuentra en cuestión y requiere de constante evaluación y por lo tanto, de ser confirmado.

Por ello, podemos hablar de una inseguridad porque nuestro valor no está establecido *a priori* ni es previo a las interacciones. Así, la inseguridad implica una constante incertidumbre sobre el valor propio. Por eso se da a una dependencia intersubjetiva con los otros para obtener ese valor. La desvinculación entre el amor y los marcos sociales ha transformado el lazo romántico en el espacio para la negociación del valor individual. El valor social de la modernidad tiene una naturaleza performativa, se logra a través de la interacción con otros. De esta manera, el amor debe acarrear un proceso constante e interminable de validación.

Podríamos preguntarnos por la importancia del amor frente a otros sentimientos ¿por qué es algo que deberíamos tener en cuenta en el contexto contemporáneo? Una posible respuesta podría ser la que formula Eva Illouz (2016). La autora toma a Randall Collins quien sostiene que las interacciones sociales funcionan como ritos que generan energías emocionales que funcionan tanto para vincular como para separar a los sujetos. Estas energías se intercambian en un mercado cuya base es de negociaciones emocionales y el objetivo que persigue es el de maximizar las energías emocionales. La acumulación de ritos de interacción (que cumplen su fin) produce una energía emocional que se transforma en un recurso que puede ser capitalizado, en una manera de dominar a los otros y de acumular aun más capital social. De esta manera, las emociones se convierten en la fuente de una cadena de ritos de interacción, y puede llegar a capitalizar en otros dominios no necesariamente emocionales. Y agrega “el amor constituye la manera más intensa y completa de producir energía emocional, efecto del enaltecimiento del propio ego que induce dicho sentimiento” (Ídem, 2016: 161).

En consecuencia, podemos decir que los procesos por los cuales el yo adquiere valor son a su vez psicológicos, privados, públicos, emocionales y rituales. El valor social debe negociarse a través de gustos y criterios individualizados que conllevan nuevas formas de incertidumbre. No es que hayan dejado de existir prototipos culturales de lo que sería considerado como deseable sino que se le da mayor importancia a la compatibilidad psicológica y los gustos individuales, de allí que en última instancia sea impredecible.

La racionalización como fuerza cultural institucionalizada que ha reestructurado la vida emocional, también ha cambiado los esquemas culturales a partir de los cuales se comprenden y negocian las emociones. Illouz da cuenta de dos estructuras culturales que

operan en la emoción amorosa: una que se basa en la fusión emocional y la entrega absoluta a los impulsos eróticos, y otra basada en los modelos racionales de autorregulación emocional y optimización de las elecciones.

¿Cómo era la racionalidad premoderna del proceso de elección de pareja? Los actores sociales eran racionales, los criterios considerados en ese momento eran la dote, la reputación y las riquezas personales y/o familiares, el nivel educativo y la posición política de la familia; no se esperaba sentir ninguna emoción intensa porque se creía que el cariño fuera creciendo dentro de la pareja de forma gradual. No era una búsqueda individual sino familiar o del grupo social. En la modernidad no es que se hayan dejado de lado estos criterios sociales y educativos sino que se le sumaron factores físicos, sexuales y emocionales. Así, el método actual hipercognitivo y racional le da importancia a las experiencias sexuales y emocionales (acumulativas). Entonces, la búsqueda amorosa es de alguien que pueda satisfacer las aspiraciones tanto emocionales como sexuales. En consecuencia, estas exigencias llevaron al incremento de métodos racionales para la elección que según Illouz se lleva a cabo por medio de mecanismos culturales como: la intelectualización, la administración racional de los encuentros, la visualización, conmensuración, competencia y maximización de las utilidades.

De esta manera, la maximización de los resultados se ha transformado en un fin en sí mismo. Además, Illouz afirma que:

la racionalización capitalista reproduce y justifica las desigualdades al crear técnicas de jerarquización de las demás personas y de cosificación de las necesidades y las preferencias propias (...) la práctica de la elección fundada en el léxico y la gramática emocional del mercado no se opone a dicha instrumentalización, sino que la fomenta. (Illouz, 2016: 241)

En consecuencia, el accionar racional está dominado por la conciencia, no por el azar. Según la autora la convergencia y confluencia de tres fuerzas: la ciencia, la tecnología y la política son responsables de que haya muerto la posibilidad de creer en la experiencia romántica. Porque esa actitud racional utilizada para reconocer y abordar un objeto recurre a normas sistemáticas, independientes del sujeto y objeto, de esa forma se logra una separación entre ambos y deslegitima el conocimiento adquirido por vías

irracionales (intuición, encanto, epifanía, etc.). Así, las fuerzas culturales (ciencia, contractualismo político y tecnologías de la elección) logran reformular tanto el sentimiento como la experiencia del amor, y contribuyen a la racionalización de este, y por ende, provoca un cambio radical en la forma que lo viven los actores.

También es de destacar el lugar que le da Eva Illouz a la imaginación (práctica sociocultural que forma parte de la subjetividad) y cómo afecta la experiencia romántica, ya que la cultura consumista ha estimulado de manera activa el ejercicio de la imaginación. El rol constitutivo de la imaginación es el de sustituir a un objeto real y a la vez crearlo, que es determinado por las tecnologías y los géneros culturales que provocan tanto deseos, anhelos, emociones anticipativas y esquemas cognitivos sobre cómo deben sentirse y ponerse en acto las emociones. Esto lleva a que el sujeto de cuenta de sus deseos y emociones bajo las modalidades de bienes de consumo, imágenes mediáticas, la tecnología y las historias representadas en los medios masivos.

De esta manera, la imaginación se transforma en un medio para sentir placer y sentir aquellas emociones que han sido institucionalizadas a través del mercado y la cultura de masas. Para esta autora, la imaginación no es una actividad abstracta y universal de la mente, sino que presenta un formato cultural que la conecta con lo real de modo específico. Es decir, los medios como parte de la preparación sexo-afectiva nos educan en modos de reconocer y en cómo sentir ciertas emociones. Por esto mismo, el papel de los medios en la preparación sexo-afectiva tanto así como en otros soportes culturales (libros, telenovelas, películas, obras de teatro, aplicaciones, podcasts, pornografía, etc.), consiste en transmitir determinados discursos sexo-afectivos que entran en relación con las subjetividades y las expectativas sexo-afectivas de esos sujetos (consumidores). O sea, estos sujetos se valen de la industria cultural para producir su propia discursividad sexo-afectiva apelando a la imaginación.

Illouz llama “imaginación ficcional-emocional” al proceso que le otorga un papel importante en la socialización a la ficción y la ficcionalidad (institucionalizada en diferentes contenidos mediáticos). Éstas han pasado a ser un elemento fundamental y esto se debe a que a partir de la ficción se puede moldear el yo. Un yo que “vive a través de los relatos y concibe las emociones que constituyen su proyecto de vida” (Illouz, 2016: 273). Podemos

considerar a esta imaginación como una de las formas de las manifestaciones posibles de la preparación sexo-afectiva.

En *Erotismo de autoayuda* la autora se propone comprender por qué ciertas narraciones son apropiadas para una determinada sociedad, que capacidad tienen de captar valores y actitudes dominantes y/o institucionalizados y de qué manera un medio cultural los pueda presentar como de sentido común. La ficción conjugada con la cultura de autoayuda han llegado a constituir uno de los medios fundamentales de organización de la subjetividad moderna, lleva a la idea de que el yo se autogenera y se automodela, y que la ficción proporciona los instrumentos para controlar y modificar la vida cotidiana. Por ello, Illouz retoma el concepto de Louise Rosenblatt (1987) de “transacciones eferentes” para ilustrar las “lecturas motivadas principalmente por la búsqueda de algo que `lleve” (Illouz, 2014:42), para hacer referencia a que los lectores leen ciertos textos para buscar una guía práctica o saber específico para la vida. Se trata de estructuras performativas que proponen maneras de actuar y de hacer. Esto podríamos considerarlo como una manifestación o parte de lo que describe Marc Angenot (2010) como hegemonía discursiva.

En resumen, la importancia en la subjetividad moderna de la autoayuda para Illouz se debe a que “se encuentra en la juntura de los ideales de autonomía, las técnicas psicológicas de autoconstrucción y los vastos intereses económicos de las diversas industrias que apoyan y conforman ese proceso” (Illouz, 2014: 99). Por ello, la autoayuda se ha transformado en una nueva modalidad de la cultura, es decir, en una nueva manera en que el individuo se conecta con la sociedad.

Para Illouz la imaginación romántica tradicional se basaba en el cuerpo, combinaba la experiencia previa, el objeto presente con imágenes y experiencias ancladas en el pasado, además se centraba en detalles reveladores de índole visual y lingüística. Así se sintetizaba la experiencia previa y el presente para sintetizarlos y convertirlos en índices de elección.

En la imaginación de Internet se exige el conocimiento del otro basado en los atributos, es un tipo de imaginación prospectiva (dirigida a un objeto que aún no se conoce) que se funda en el intercambio lingüístico y en la información textual. Al contar con

mayor cantidad de datos parece posible obtener una menor idealización. Por todo esto Illouz indica que:

lo que forma el centro mismo de la imaginación hipermoderna es el deseo del deseo, ese mantenerse en un estado de deseo perpetuo, esa decisión de demorar la gratificación del deseo precisamente para mantener el deseo y lograr que su objeto conserve una forma estética. (Illouz, 2016:304)

En pocas palabras, el amor para Illouz “más que un ideal de nuestra cultura: constituye un sostén social del yo” (Ídem, 2016:321). De esta forma, enamorarse implica una pérdida de soberanía, y esto lleva a una amenaza a la integridad del yo porque peligran su autonomía en cuanto parece someterse a la voluntad de otro, ya que afirma la autora “en la modernidad la autonomía es el principal código cultural del ser, codificado en las esferas legal y económica y en el terreno del bienestar psíquico” (Illouz, 2014:64). Esto implica una paradoja porque buscamos que el objeto de nuestro deseo llegue a ser también el objeto de nuestra voluntad, pero a su vez necesitamos que siga siendo un sujeto, que mantenga una voluntad y deseo autónomos porque la autonomía del otro es lo que enciende nuestro deseo y nuestro amor. Deseamos al otro en su autonomía.

Byung-Chul Han en *La agonía del Eros* retoma diferentes libros (también mencionados en este trabajo) de Eva Illouz y hace un par de críticas con respecto al amor. Por un lado, cree que el amor ha sido “domesticado”, es decir, que se ha convertido en un producto más de consumo y que frente a un contexto de posibilidades ilimitadas lleva no solo a la crisis del amor sino que también a la erosión del otro, y esto se da en todos los ámbitos de la vida. La desaparición del otro es un proceso que pasa inadvertido. Todo esto tiene que ver con la idea de la “positivación” que persigue la búsqueda de evitar toda negatividad: básicamente eliminar todo sentimiento negativo. Han da cuenta de que se busca eliminar el sufrimiento para lograr excitaciones sin consecuencias. El autor dice “La ausencia total de negatividad hace que el amor hoy se atrofie como un objeto de consumo y de cálculo hedonista. El deseo del otro es suplantado por el confort de lo igual. Se busca la placentera, y en definitiva cómoda, inmanencia de lo igual. Al amor de hoy le falta toda trascendencia y transgresión” (Han, 2014a:18).

¿Cuál es el rol del Eros? ¿Qué provoca la erosión del Eros que advierte Han? Esta sociedad que Han caracteriza como “sociedad de la transparencia” no permite ninguna negatividad, ni diferencia. De esta manera, se pierde la experiencia asimétrica con el otro, todo se aplana para ser convertido en objeto de consumo. El Eros posibilita una experiencia con el otro en su alteridad, y también hace del desconocimiento de sí mismo un requisito para poder vincular con un otro.

En la actualidad, se da una paradoja con respecto de la explotación del sí mismo, se le exige al sujeto una eficacia constante en cada práctica, comenzando por sí mismo, pero esta "positivación" se da de forma solapada bajo la prerrogativa del “tú puedes” que cubre la coacción de la sociedad, es decir, se da una explotación sin dominio. De esta manera, se esconde la estructura coactiva bajo la aparente libertad del individuo, y por ello, cualquier fracaso terminará siendo responsabilidad del propio individuo. Como consecuencia, el amor se torna positivo como sexualidad, sometido al dictado del rendimiento.

Entonces podríamos decir que el amor se positiva en una fórmula de disfrute, emoción y excitación sin consecuencias. Han afirma que el amor:

Está libre de la negatividad de la herida, del asalto o de la caída. Caer (en el amor) sería ya demasiado negativo. Pero, precisamente, esta negatividad constituye el amor (...) La sociedad del rendimiento, dominada por el poder, en la que todo es posible, todo es iniciativa y proyecto, no tiene ningún acceso al amor como herida y pasión. (Ídem, 2014a:14)

El amor conlleva una renuncia a la conciencia de sí mismo. Han retomando a Hegel expresa que el amor como conclusión absoluta toma a la muerte, el sujeto muere en el otro pero es seguido por un retorno hacia sí. Sin embargo, en la actualidad el sujeto no tiene una imagen estable de sí mismo, no hay una renuncia a la identidad imaginaria del yo como la supresión del orden simbólico.

De esta manera, el otro es sexualizado y valorado en términos de objeto excitante (no una persona), es decir, no se puede amar al otro despojando de su alteridad sino solo se lo puede consumir. El otro ya no es un tú, y no es posible ninguna relación con él. A

pesar de que en la actualidad intentemos acercarnos por medio de los diferentes medios digitales y plataformas, destruimos aquella “distancia originaria” que convertía al otro en una persona. Entonces, podemos afirmar que el sujeto, en búsqueda de la autoperfección para lograr acercarse a la idea de positividad, no le da importancia a la pérdida del contacto con el otro. La búsqueda de placer es mayor que la de empatía. Y por lo tanto, los sujetos creen que disminuyen el dolor que podría provocar la misma experiencia con otro, logrando así un espejismo de felicidad.

Otra crítica sobre Illouz que hace Han es con respecto a la “pérdida de la añoranza”, dice que la autora a pesar de que trabaje sobre la cultura del consumo y las nuevas necesidades y deseos no toma en cuenta que el “deseo añorante” no es racionalizado mediante el aumento de decisiones y criterios electivos. Han cree que la libertad de elección sin límites amenaza la añoranza en el deseo. Esto sucedería porque tenemos una gran densidad de información (sobre todo visual) que destruye la fantasía y esto conlleva una decepción en cuanto a la aspiración de altas expectativas.

Un aspecto del Eros que da cuenta Han, y que es de destacar, es la relación del Eros y la política, el sistema neoliberal actual lleva a una despolitización de la sociedad, y eso desempeña una función importante: la sustitución del Eros por la sexualidad y la pornografía. Las acciones políticas tienen un ámbito que comunica con el Eros. Para este autor la conexión entre Eros y política es profunda y constituye una fuente de energía para la protesta política. El carácter del acontecimiento une el amor con la política o el arte.

Han coincide con Alain Badiou en que el amor es una “escena del Dos” (Badiou, 2012) irrumpe la perspectiva del uno y hace surgir un mundo desde el punto de vista del *otro* o de la *diferencia*. Reconoce al “acontecimiento” como un momento de “verdad” que introduce una nueva forma de ser, diferente a lo dado. Es decir, un acontecimiento da comienzo a algo del todo distinto. Por ello, el amor como acontecimiento “deshabitúa y reduce el narcisismo”, produce una ruptura de lo habitual. Sin embargo, en el contexto actual se lo positiva como algo aditivo y acumulativo de la sexualidad en la que se busca aplanar las experiencias a un número donde desaparece el otro, en consecuencia, se imposibilita una relación con el otro.

Retomando la pregunta que abrió ésta sección ¿por qué el amor? Porque creemos que detrás de las ideas que circulan sobre este tema existen construcciones simbólicas que las sostienen a través de la historia. Por eso, ya no podemos pensar en ella dejando de lado el proceso de producción que hace de nuestras prácticas relacionadas con lo afectivo se vinculen sencillamente al azar de sentir o no sentir. No podemos explicar al síntoma de autosuficiencia del *DIY* (hazlo tú mismo), de un amor a tu medida y de la prerrogativa de la libre elección del capitalismo. Esta preparación sexo-afectiva, no sólo nos enseña a elegir mejor un posible candidato sino que también nos ofrece una batería de soluciones a la incertidumbre o el fracaso. Por lo cual podríamos preguntarnos: ¿por qué es beneficioso para este mercado volver mercancía al dolor o la soledad?

Así, lo afectivo es construido a partir de la búsqueda de la validación del yo. Es decir, no sólo se trata de la construcción de la subjetividad del yo, sino que además afecta a las relaciones con los otros y cómo nos vemos a nosotros mismos. La idea de control, que subyace por parte del mercado de los afectos refiere a un control de sí, trabaja responsabilizando a los sujetos tanto por sus éxitos como por sus fracasos. Siguiendo ésta lógica analizaremos en la siguiente sección el papel de la frustración y el dolor, y su relación con la autonomía figurada por el capitalismo tardío en el mercado de las emociones.

### **Segunda parte: Why does it always rain on me?**

“Es el sufrimiento y no el genio, únicamente el sufrimiento, lo que nos permite dejar de ser marionetas.”  
E.M.Cioran

La comprensión del núcleo cultural e institucional de la modernidad llevará a dar cuenta cómo el amor puede ser una fuente de malestar y sufrimiento. Detrás del aparente caos de los vínculos, en el amor existen fuerzas operantes, asimétricas y dinámicas que se reproducen continuamente de forma elástica (se adaptan, cambian y mutan). Pero ¿cómo los sujetos pueden lidiar con esta constante presión al éxito, a la felicidad? ¿Cómo se administra el sufrimiento cuando está en juego, más allá del amor, el deseo y del afecto, el núcleo mismo del yo? ¿El deber de simular la felicidad constituye la fórmula de todo sufrimiento? Como indica David Le Breton:

El punto común del amor y el dolor es que ambos invierten totalmente su objeto. Pero, por supuesto, en una forma opuesta. Cuanto más se piensa en su dolor, más se invierte y más duele, más energía se le da. El **amor compartido** [Negrita en el original] o vivido sin dificultad es otra forma masiva de la inversión, pero feliz. Envuelve toda la existencia, pero la hechiza. El dolor sufrido invierte toda la existencia, pero la destruye, como también un amor que no es compartido. (Le Breton, 2020)

Como ya se mencionó en el capítulo anterior de esta tesina, entre los siglos XX y XXI se sucedieron diferentes transformaciones (proyecto político, sociocultural y económico) en el que se dio un pasaje de una vigilancia disciplinaria hacia una gestión privada de los riesgos. Esto llevó también a un cambio en la manera de conectar y exponer la intimidad. La idea de la autogestión conlleva el objetivo de maximizar y optimizar los recursos en términos de costos-beneficios: se busca dominar lo imprevisible, controlar, modificar cualquier evento o práctica considerada como “anormal” por la sociedad tardocapitalista. Así, se termina estimulando la “hipertrofia del yo” porque las subjetividades son sometidas a una autorregulación tecnocientífica y emocional. Los sujetos son tomados como un producto más a ser consumidos y también como gestores de sus propias subjetividades lo que lleva a administrar a los individuos como si fueran una empresa.

Todo esto deriva en que las relaciones dependan de forma exclusiva del propio esfuerzo y de la capacidad de vinculación de cada sujeto. Por eso, tiene importancia lo que Paula Sibilia analiza en *La intimidad como espectáculo* como las personalidades *alterdirigidas* (Sibilia, 2008), porque al estar en una constante evaluación de los otros, como de sí mismos, estas personalidades se muestran como construcciones de sí orientadas hacia la mirada ajena. Es decir, se busca la valoración y reconocimiento constantemente de los otros.

Este capitalismo que ha mercantilizado la vida interior, ha llevado a una creciente transformación de los estados emocionales en “patologías”. La sociedad genera depresivos y fracasados (depresión, déficit de atención, síndrome de *burnout*, trastorno de atención por hiperactividad, trastorno límite de la personalidad, etc.). Esto a su vez, a la creación de nuevos mercados para estos nuevos productos. De esta manera, se manifiesta una constante insatisfacción que termina generando un empobrecimiento de las

experiencias, y activa mecanismos de “autoengaño” para poder cumplir con los objetivos a los que nos somete la actual sociedad, y así de algún modo evitar la inevitabilidad del dolor de la experiencia humana. Porque el capitalismo, gerenciador de lo afectivo, es una estructura impersonal abstracta que nos hace coautor de nuestra propia historia pero bajo sus propios términos.

Sin embargo, cooperamos con este capitalismo de hedonismo de control, y este a su vez se alimenta del estado de ánimo de los individuos, al mismo tiempo que los reproduce e impone necesidades, deseos, hábitos, actitudes y expectativas. Se trata de un proceso preventivo de deseos, aspiraciones y expectativas, que cuando no esté vinculado a la adquisición, acumulación y poder individual los considerará: prohibiciones, errores, anormalidades que deben ser eliminados, y hasta se desarrollará como violencia hacia nosotros mismos.

Esta fase singular del desarrollo de la economía de mercado convence a los consumidores de que sus adquisiciones no son sino afecto, como afirma Eloy Fernández Porta en *EROS. La superproducción de los afectos*. Se da un cambio de una dinámica de consumo basada en los objetos físicos por una experiencia inmaterial y de sentimientos (Fernández Porta, 2010). Así, se lleva a la pérdida de contacto con lo otro y las percepciones empáticas del mundo circundante, en consecuencia, se sufre una devastación psíquica que lleva a un enrarecimiento del contacto físico y afectivo. Esta aceleración separa los deseos y anhelos que estaban entrelazados en un modelo anterior con el sexo y otras actividades humanas. El deseo se invierte en el trabajo formal y en la búsqueda constante de terminar con la sensación de incompletitud, insatisfacción y angustia.

Detrás de este sistema impera una ideología de la optimización personal, que podemos llamar como hace Byung-Chul Han, en su libro *Psicopolítica*, de “autoexplotación total” (Han, 2014b) en la que se intenta terminar con cualquier vestigio de interioridad que pueda obstaculizar el objetivo inherente de la transparencia de la comunicación.

Así podemos hablar de una paradoja de “libertad-sometimiento” necesaria para la reproducción del sistema que genera una sensación de “no escape posible”. Los sujetos son sometidos pero de “forma voluntaria” bajo la falsa idea de libertad ilimitada, una

libertad que se puede caracterizar como de “poder hacer”. Ambigüedad que se traslada a las relaciones con los otros, porque a pesar de que se anhele y busque mantener relaciones con otros se teme tanto a la vinculación (como una pérdida de la libertad), como también al dolor que conlleva inherentemente el relacionarse con otros. Los sujetos sumergidos en una sociedad que valora positivamente al rendimiento y presiona a que cada uno de ellos se haga responsable de sí mismo, estableciendo así solo relaciones que lleven una finalidad, como afirmaba Han no hay relación sin fin.

De esta manera, la vigilancia no se da como un ataque hacia la libertad, sino que cada uno de nosotros se entrega de forma voluntaria al panóptico moderno. A través de la exhibición nos desnudamos, revelamos nuestros sentimientos y emociones. En el panóptico de Bentham los sujetos eran conscientes de la permanente presencia de quién los vigilaba, mientras que en el control moderno digital se creen que están en libertad.

Los sujetos antes de establecer una relación consigo mismos, dependen del valor de sí mismos, una autovaloración que será también reflejo de la imagen que se hagan los demás de él. Ya nadie está exento de ignorar su propio valor. Todo depende de nosotros mismos, y por ende, somos los únicos responsables de nuestros éxitos y fracasos. Nos vemos involucrados plenamente en una competencia de nivel cognitivo y emocional, en el que no solo se trata sobre lo que “se es” sino además en aquello que “quisiéramos ser”. De esta manera, tras el velo de la transparencia y la libertad se culpa a cada sujeto por su baja autoestima, falta de competitividad, anhelos insatisfechos, soledad, miedo al compromiso y frustraciones amorosas. Porque es necesario que la imagen proyectada al público sea positiva, no problemática para conformar un oasis fuera de la propia miseria humana.

Creemos que el sufrimiento es constitutivo de cualquier individuo, de cualquier experiencia humana, pero como dice Han, el único dolor tolerable en la actualidad es aquel que se pueda explotar en pos de la optimización (Han, 2014b). Se ejerce una violencia desde la positividad, se impulsa la emocionalización pero a su vez se construye inestabilidad, se exige constantemente el ejercicio de autovaloración y de consumo permanente. Las emociones a su vez se transforman en un producto más de consumo masivo, y esto haría posible un mejoramiento, modificación, acumulación y competencia

por ellas, es decir, un consumo infinito. Pero esta búsqueda constante al derecho a la felicidad, niega rotundamente el derecho a la desgracia.

El problema es que el deseo nunca se estabiliza porque es asimétrico, y no sabemos ya qué deseamos. Solo deseamos. A pesar de ello, lo que el psicoanálisis lacaniano llama *El imperativo de satisfacción del siglo XXI*, a la vez que nos obliga a “hacer todo con pasión”, por un lado nos aflige (por no llegar a lo deseado), y por otro nos tranquiliza (porque algún día lo lograremos). Por lo tanto, no hay alivio tal en el placer sino más bien incertidumbre. Lo que lleva nuevamente a intentar generar algún tipo de realización, porque el deseo nos impulsa de ir hacia lo inconveniente que nos llevará a una futura impotencia.

Así, podemos hablar sobre lo “pornográfico” frente al acontecimiento (Badiou, 2012) (que siempre conlleva un otro y una apertura al futuro sin certezas) porque la imagen pornográfica no ofrece ningún tipo de resistencia, ni diferencia, por ende, sin un otro. Como afirma Han en *La agonía del Eros*, “la pornografía incrementa la dosis narcisista del yo” (Han, 2014a:36). Pero, ¿qué queremos decir con esto? Es que a pesar de que se exija cada vez más la exteriorización de nuestra intimidad, esto conlleva una falta de distancia y una lejanía con los otros, lo que impide poder construir desde la diferencia. Es por ello que Han afirma que esta sociedad está habitada por “narcisistas sujetos íntimos” sin distancia escénica. Los sujetos buscan experimentarse a sí mismos, explorar sus propias necesidades pero desconocen que las altas expectativas a las que están sujetos están fuera de su alcance. Han dice “El sujeto narcisista se funde de tal manera consigo mismo que no es posible jugar consigo. El narcisista que cae en la depresión se ahoga consigo en su intimidad sin límites. Ningún vacío ni ausencia distancia al narcisista de sí mismo” (Han, 2013:71). Por ello, la caída del Eros tiene que ver con el narcisismo y cómo nos hace tan autorreferentes que perdemos el placer del otro.

De esta manera, se produce un movimiento en el que se transforma a las emociones en un aspecto esencial del comportamiento económico. Convirtiendo a los sujetos sin ataduras sociales en miembros ideales del consumo, y esto se debe a que se ha logrado una sistemática erosión de las habilidades de socialidad. Por eso, podemos afirmar que este modelo administra las relaciones entre diferentes formas de sufrimiento. Y produce sujetos comunicados pero que no se comprenden entre sí.

La tecnología de control desplegada por la modernidad conlleva premisas generales que ya hemos analizado en el presente trabajo: el amor puede ser controlado con la racionalidad, el amor es una mercancía más que se puede consumir, por ende se genera una gran responsabilidad en los hombros de cada sujeto porque de esta manera nosotros somos responsables tanto de nuestro éxito como de nuestro fracaso. Una de las consecuencias de esta época hedonista es que como lo ve Franco Berardi en *Generación Post-Alfa* se llegue a sentir menos placer en la constitución de relaciones humanas porque se estimula a que nos dediquemos más a la adquisición de medios para poder consumir, y así se invertiría menos en el goce. Y por ello, se deja de lado el problema de la felicidad-infelicidad en la sociedad.

Como afirma Berardi:

La riqueza entendida como goce disminuye proporcionalmente al aumento de la riqueza como valor económico, por la simple razón de que el tiempo mental está destinado a acumular más que a gozar. Por otra parte, la riqueza entendida como acumulación económica aumenta cuando se reduce el placer dispersivo del goce. Y las dos perspectivas se resuelven en un mismo efecto: la expansión de la esfera económica coincide con una reducción de la esfera erótica. (Berardi, 2010:87)

Es decir, se llegaría a una “des-sensibilización” a pesar de este pasaje de exteriorización de las emociones mediante las tecnologías de la información. Las emociones se objetivan como información llevando a la imposibilidad de gozar, de tener empatía, y en consecuencia no se puede sufrir con el otro. De esa forma se produce una paradoja: el semicapitalismo necesita la mente y las emociones humanas pero las enferma, a su vez, produce nuevas patologías que pueden ser solucionadas por la psicofarmacología<sup>6</sup>.

Podemos decir que además de esta tendencia a la pérdida de la sensibilidad, se exagera el sentimiento de inseguridad que se manifiesta en la fragilidad de los vínculos. Ya no solo se teme a la soledad o al fracaso amoroso sino que también se teme a los

---

<sup>6</sup> Paul B. Preciado refiere a que vivimos bajo un régimen farmacopornográfico, cuyo tipo de gestión y producción del cuerpo y de la subjetividad sexual contemporáneos ya no son regulados únicamente a través de su paso por las instituciones disciplinarias (escuela, fábrica, caserna, hospital, etcétera) sino y sobre todo a través de un conjunto de tecnologías biomoleculares, microprotéticas, digitales, de transmisión y de información. (Preciado, 2020)

vínculos. Por eso, Zygmunt Bauman menciona a las relaciones como “redes”, porque éstas a diferencia de las relaciones, posibilitan una conexión-desconexión. Es decir, uno puede conectarse y desconectarse (de forma legítima) con facilidad. Esto acompañado con la idea de que la experiencia amorosa puede ser acumulativa, o sea, aprender de cada experiencia; y en definitiva, comprender que la destreza del amor no quiere decir que se reduzcan los riesgos y las angustias, sino que como afirma Bauman, se distribuyen de una manera diferente.

En consecuencia, no solo las relaciones no satisfacen nuestras expectativas sino que llevan además a ver esas necesidades como irritantes. Las relaciones no parecen provocar algo diferente a la inseguridad de la soledad. Es decir, por un lado no encontramos la manera de eliminar el dolor, y por otro lado, tenemos que recordar que el dolor es parte constitutiva de la experiencia humana. Ni la soledad, ni la compañía nos aleja de sentir dolor porque sin la posibilidad real de daño y sin vulnerabilidad no hay apertura hacia el otro.

El sujeto actual está lleno de angustias porque a pesar de creer que puede controlar su futuro, éste es incierto y nunca se llega a controlarlo del todo, se escapa de las manos. Se lo condena al sujeto a un estado de incompletitud e insatisfacción. Nos vemos envueltos en un proceso de constante generación de necesidades, y así la línea de llegada a la felicidad se aleja cada vez más. Al mismo tiempo, este sistema nos convence en buscar hoy a nuestro amor propio, seguridad en uno mismo, autoconocimiento y crítica que nos ayudará a gozar, guiado por las “elecciones racionales”, para prepararnos a un mejor futuro. De esa manera, signados por la desesperanza que nos muestra el presente buscamos el siguiente instante que vendría a superar la amargura del anterior pero se genera una especie de encadenamiento de ilusión/desilusión que Han llama como *Disincronía* (Han, 2015). A pesar de que el instante que viene llegará con la promesa de sacarnos de la desilusión, del momento anterior, tampoco cumplirá con ella. El instante que sigue va a ser tan desalentador como el anterior.

De esa manera, solo se reconocerá a quiénes pertenezcan a esa misma comunidad de compradores/consumidores compulsivos, como lo definía Bauman en *Amor líquido*, se trata del *homo consumens* (Bauman, 2005), un comprador solitario, autorreferente que

solo se preocupa por sí mismo y sus necesidades, que ha hecho de la búsqueda del mejor precio una cura para su soledad.

Si hablamos de una administración de las emociones, del amor, es claro que también podemos hablar, de forma simultánea, de una administración del dolor o del sufrimiento. Al negar cualquier sentimiento “negativo”, se fomenta el “autoengaño”, destinado a disfrazar las fuentes de dolor, intentamos engañarnos con la ilusión de que se puede terminar con el dolor inherente a cualquier relación o acción humana. Así, se intenta “disfrazar” cualquier causa de fracaso, dolor, rechazo. Cualquier error puede ser corregido con la justa cantidad de experiencia acumulada, autocrítica, y si no es posible solucionarlo, la medicación de moda puede llevar a equilibrarnos y lograr hacernos ver el medio vaso lleno.

En los diferentes libros analizados para esta tesina de Eva Illouz rastreamos cómo la autora identifica las diferentes causas institucionales del sufrimiento amoroso para dar cuenta sobre la manera en que utilizamos recursos (que nosotros no construimos) y los ponemos en acción cuando nos enamoramos o estamos sufriendo.

Creemos que es importante destacar los conceptos de “capitalismo emocional” y “narrativa de autoayuda” (Illouz, 2007) trabajados por Eva Illouz en *Intimidades congeladas*. Teniendo en cuenta la disolución de la división entre esfera pública no emocional y una esfera privada saturada de emociones, que consisten en significados culturales y relaciones sociales que están internalizados.

A su vez, este capitalismo permitió que se reorganizaran las culturas emocionales, dejando en primer plano al individualismo económico en su faz emotiva, y así se vincularon las emociones con la acción instrumental. De esta manera, las emociones son susceptibles a ser evaluadas, examinadas, negociadas, mercantilizadas. Todo esto se desarrolla en un amplio espectro de textos y narrativas para manejar el yo, esta “narrativa de autoayuda” se basa directamente en una narrativa del sufrimiento y fracaso psíquico.

¿De qué manera Illouz trabaja esta narrativa terapéutica de autorrealización? Lo hace mediante la exploración de la historia personal y cómo esta le otorga sentido para poder posibilitar una solución a la infelicidad. Por eso para la autora la narrativa de

autoayuda es una narrativa del sufrimiento, porque se pone en el centro a la memoria del sufrimiento con el objetivo de liberarse de este mismo. Por lo tanto, este proceso nos hace responsables de nuestro propio bienestar psíquico, pero según Illouz esto sucede eliminando toda idea de “falla moral”, es decir, nuestras emociones negativas (vergüenza, culpa, miedo o dolor) no tienen más culpables que uno mismo.

Así, esta narrativa terapéutica generó una multiplicidad de formas de sufrimiento, se institucionalizaron conformando un “plan básico” de organización del yo. Entonces, la narrativa no solo configura e impulsa la autoayuda sino que a su vez es una narrativa de la enfermedad y del sufrimiento psíquico, en palabras de la autora “contiene y pone en acto de manera simultánea aquello que quiere excluir: la enfermedad, el sufrimiento y el dolor” (Illouz, 2007:136).

Illouz supone que la experiencia moderna del sufrimiento por el amor ha pasado por un cambio cualitativo con respecto al pasado. A la organización de los sentimientos que responde a un orden ritualizado de lo romántico, esta autora lo llama *régimen de performatividad de las emociones*, hace referencia a que los sentimientos y su expresión dependían de acciones ritualizadas o normatizadas (ejemplo: el cortejo). Sin embargo, en la actualidad, el régimen presente es el de la autenticidad emocional. Esto último refiere a que los sujetos involucrados actúan de acuerdo a lo que sienten, por eso tomarán decisiones a partir de evaluar sus sentimientos y los de los otros.

De esta forma, a pesar de que el sufrimiento amoroso actual contiene nuevas experiencias sociales y culturales, no implicaría que en estas experiencias no subsistan ciertos elementos rituales. Estos persisten aunque cambian de forma, y se desestructuran, es decir, no tenemos normas o ritos formales que posibilitan o no una relación porque no responden a leyes o procedimientos impuestos por los usos, tradición o moral de la sociedad, sino que ahora dependemos de nuestra *expertise* y en el modo en que hemos incorporado la exigencia de la autoevaluación constante. Esto permitiría o habilitaría poner en práctica, como ya hemos señalado en el capítulo anterior, el autoengaño.

Creemos que el autoengaño funciona como un rito, sirve para habilitar o limitar el relacionarse con otros, sería una especie de mecanismo que activamos en conjunto con la autoevaluación, el reconocimiento para delimitar y mantener la ansiedad al margen.

Ansiedad que provoca la misma falta de certezas de la modernidad. Por lo tanto, el yo moderno trata de afrontar experiencias negativas con un “arma simbólica” (el autoengaño) sumado a la mejor preparación que conlleva la autonomía y el desapego actual produce una nueva forma en que el individuo se conecta con la sociedad. El autoengaño constituye una de las formas principales para la conformación del yo.

Como ya hemos afirmado, el valor social se lo determina de modo performativo en las relaciones sociales, es decir, es a través de la interacción social que obtenemos cierto valor y esto conlleva una dependencia del yo con los otros. Por eso, la valoración no solo es privada (autovaloración) sino que también es social (reconocimiento). Ambas generan una inseguridad ontológica porque las condiciones para obtener ese reconocimiento son frágiles e inciertas. Los criterios de evaluación dependen de la dinámica del gusto, y por ende, son privados y subjetivos.

Recordemos que el sufrimiento amoroso es considerado como un sentimiento que debe ser amputado, se ha transformado en la marca de un yo defectuoso, un error que debe ser eliminado porque es visto como un síntoma de un desarrollo psicológico defectuoso. Como señala Illouz: “El sufrimiento romántico ha dejado de ser parte de la economía psíquica y social de la formación del carácter, para pasar a amenazarla” (Illouz, 2016:173). Así, los modelos terapéuticos de autocontrol terminan negando la importancia de la evaluación de los otros para poner el foco (y el problema) en el sentido del valor/amor propio, convirtiendo a éste en un imperativo de la (pos)modernidad. Transforma a la autonomía y la autorrealización en sinónimos de salud mental. Pero así como estimula el amor propio como uno de los objetivos primordiales, incentiva el ejercicio de la imaginación, las expectativas y la ensoñación a través de diferentes bienes de consumo, tecnologías y representaciones en medios masivos.

Lo fundamental en esta preparación sexo-afectiva es que intenta correr a la decepción o el sufrimiento de la ecuación, sin tener en cuenta que es un elemento inherente a la experiencia humana. Esto se debe a que se intenta mantener el deseo por el deseo, es decir, se busca demorar las gratificaciones que conllevan los deseos para aumentar el consumo por el consumo. Coincidimos con Eva Illouz en que “El amor ha perdido su *pathos* cultural, y la pasión, en tanto movimiento desordenado del cuerpo y la mente, ha sido disciplinada por un gran proceso de racionalización y procedimentalismo.

En ese sentido, el sufrimiento romántico también ha perdido su *pathos*" (Illouz, 2016:257). El sufrimiento ha perdido su conexión con lo social para concentrarse en el yo y en los beneficios individuales que busca perseguir.

La psicopolítica de la sociedad neoliberal se basa en una dominación en la que no sólo se explota el tiempo de trabajo sino también a las personas, a los sentimientos, al hombre, en resumen, a la vida. Esta sociedad hiperactiva, hiperproductiva e hiperacelerada es intolerante al hastío y el aburrimiento, genera en el sujeto culpa de "no hacer nada". Todo se convirtió en objeto de explotación. Y la manera en la que lo hace es por medio de una "auto-coacción", es decir, que para reducir cualquier tipo de resistencias, logra que el sujeto maneje una coacción propia y de esa forma esconde la estructura coactiva bajo la aparente libertad del individuo. Logra la ilusión de pensar que cuanto más activo se vuelva, más libre se es. Y además hace creer que se vive en un mundo repleto de opciones y que se tiene libertad de elección, pero esa presunta libertad se convierte en sometimiento y coacción. La presión que ejerce a través de inculcar altas expectativas hace que los individuos en vez de preguntarse o mínimamente poner en duda al sistema, se responsabilicen de sus errores o fracasos.

El sujeto está expuesto, des-erotizado, cansado, es víctima del vértigo que le impone la sociedad del rendimiento. Pero para "ser" debe conocer, aprender, saber y aceptar al sistema como válido. Los sujetos ni siquiera son conscientes de su sometimiento. Y de esa manera, como afirma Han "En el régimen neoliberal de la autoexplotación uno dirige la agresión *hacia sí mismo*. Esta autoagresividad no convierte al explotado en revolucionario, sino en depresivo" (Han, 2014b:10).

Como ya hemos analizado, el autoengaño, entendido como consecuencia de la presión por la búsqueda de la optimización personal que exige el mismo sistema, también se lo puede describir como un impulso o disfraz del dolor, de la negatividad misma de vivir. A pesar de no desvanecer la duda, generar certeza o despejar la incógnita, el autoengaño se sigue perpetuando en los momentos venideros porque se cree que mejores tiempos vendrán, que nuevos amores serán mejores o que al menos nosotros estaremos mejor preparados para afrontar las consecuencias negativas que traen consigo cada nuevo golpe, fracaso o desilusión.

El autoengaño hace de nuestras esperanzas o deseos un camino un poco menos inalcanzable y como mínimo nos dejará una nueva enseñanza que podrá ser usada en la próxima situación de derrota, como si fuese posible algún día llegar a lograrse. Es una amortiguación más de nuestra realidad, una droga barata pero no por ello menos efectiva o adictiva. Un remolino ascendente de necesidad constante, como si tuviéramos que pasar al próximo nivel de un video juego para lograr algo mejor, un deseo amorfo e infinito que hace de nuestras vidas lo que el sistema quiere que seamos: “dueños de nuestros destinos, independientes y libres”, mientras que sea entre los límites previamente demarcados por el mismo. Somos vendidos como productos en un gran anaquel pero con suficiente consciencia como para poner en juego el autoengaño y amortiguar lo que sería una caída garantizada. Nos creemos libres y con plena voluntad como si no existieran detrás de esa idea formas y estructuras que nos lleven a creer y actuar como lo hacemos.

Así, el sistema garantiza su reproducción a través de cualquier acción que lleve a cabo el individuo, siempre y cuando elimine cualquier pensamiento negativo, porque el principal rasgo de la época es la positividad. Es decir, que se sirve de la libertad y la celebración de las emociones mientras explota la subjetividad libre. Pero como hemos mencionado, esta dictadura de la positividad intenta eliminar la negatividad (el dolor) que es parte constitutiva de cualquier experiencia humana, y en definitiva pone en una activa lucha al yo consigo mismo, como si fuera su verdadero enemigo.

Sin embargo, a pesar de que afirmamos que existe un sometimiento total de la vida a la ideología de la positividad, nos preguntamos si realmente ¿existe una salida a este sistema? o es que ¿realmente no queremos ser libres? Porque la libertad, la plena libertad, conlleva responsabilidades que tal vez no queremos asumir. O tal vez la única posible respuesta frente al imperativo de la optimización permanente sea la muerte.

### **Tercera parte: La (im)posibilidad de una isla**

“Es falso pretender que el hombre no puede vivir sin dioses. Primero crea sus simulacros; después lo soporta todo y se acostumbra a todo. No es lo bastante noble como para perecer debido a la decepción.”

E.M.Cioran

A lo largo de la presente tesina se desarrolló cómo el modelo de la empresa se ha convertido en omnipresente en las diferentes áreas de la sociedad y nos ha afectado tanto en lo público como en nuestra privacidad. El resultado de este proceso histórico de desregulación ha modificado nuestros deseos, aspiraciones, expectativas, la manera en la que nos relacionamos y hasta nuestras elecciones amorosas. Con el apoyo de tecnologías electrónicas y digitales ha diseminado sus ideales de descentralización, privatización, virtualización y globalización, produciendo de esa forma no solo una exigencia de designar a los sujetos como gestores de sí mismos, y de esa manera se libera de la responsabilidad de estos mismos sujetos.

Por medio de la autorregulación (tecnocientífica y emocional), la autovigilancia somete al control de los individuos a partir de un ideal de libertad ilimitada. Así, cooperamos activamente en nuestra propia manipulación bajo la ilusión de una libertad de potencialidades infinitas. Se da una libre elección entre múltiples opciones a cambio de nuestra privacidad y de eliminar cualquier deseo que no esté vinculado a la adquisición, acumulación y poder individual.

El capitalismo nos ofrece un mundo de pseudonecesidades que no necesariamente obtendrán gratificaciones, y además no nos permitirá relaciones libres de cualquier finalidad para dar lugar a experiencias desvinculadas de puros presentes. De esta manera, al mismo tiempo que nos impone necesidades, deseos y ofrecernos múltiples consumos para estos mismos; termina generando decepciones, depresión, angustia, consecuencias sensoriales y temor (al fracaso, al compromiso, a no cumplir con las expectativas, a la pérdida de autonomía, etc.).

El capitalismo tardío tomó la vida emocional y la convirtió en un aspecto esencial del comportamiento económico. Pues de este modo, la vida emocional sigue la lógica del

intercambio y las relaciones económicas. En síntesis, se consumen emociones como si fueran cualquier tipo de producto, y se condena a los individuos a vivir en un flujo continuo de incompletitud e insatisfacción.

Todo esto tiene como consecuencia la amenaza de la integridad del yo, el otro se desdibuja pero es necesario para establecer nuestro propio valor. Nuestro valor no está establecido *a priori*. Por eso, mientras buscamos que el objeto de nuestro afecto o deseo sea también el objeto de nuestra voluntad, deseamos al otro en su autonomía (con su voluntad y deseo propio), y como no se puede amar al otro despojado de su alteridad, sólo es posible vincularnos con otros por medio del consumo. Buscamos afecto y consumimos voluntades.

De esta manera, toda acción, práctica o relación tiene una finalidad de consumo descartable. La presión del reconocimiento de nuestra identidad de un “yo” por parte de una masa cada vez más informe, pública y digital hace que la profunda agonía del Eros (Han, 2014a) sea pseudoparasitaria, compleja y hasta contradictoria. Esto último sucede porque cuando sentimos dolor y frustración nos buscamos a nosotros (nuestro valor e identidad) frente a la mirada espejada, ajena, porque sin esa “otra” mirada (extraña, más o menos cercana) no somos. Por más que nos volvamos un objeto ante los demás, nos conformamos con ese reconocimiento porque estamos ávidos de ser “alguien” de hacer “sentir”, aunque esto solo se traduzca en un *emoji* o un corazón. Queremos consumir para demostrar que tenemos la capacidad de hacerlo, queremos una pareja para mostrar que sentimos, y nos volvemos reflexivos, felices, depresivos dependiendo cuál sea el mejor valor del mercado en el día de hoy.

Frente a este panorama podemos plantear que como individuos estamos bajo una doble presión: una objetiva, en el que el poder no es ejercido sobre el yo por fuerzas ajenas y/o externas sino por el ser mismo. La existencia se impone y por lo tanto la evasión es imposible. Y por otro lado, una subjetiva basada en la vinculación con un otro que implica a su vez la presión interna del “otro”. Esto nos lleva a preguntarnos tanto por un potencial emancipatorio de libertad, como por su vinculación con la voluntad de los sujetos. Entonces, ¿cómo funciona la libertad en el capitalismo hedonista? ¿Cómo es la vinculación con la voluntad?

Según Eva Illouz

La libertad no es un valor abstracto sino una práctica cultural institucionalizada que da forma a categorías tales como la voluntad, la elección, el deseo y las emociones. La voluntad, a su vez, recibe la influencia de una estructura de limitaciones subjetivas y objetivas, dentro de las cuales una de las más importantes en la modernidad es la libertad de elección. (Illouz, 2016:144)

Pero, ¿qué clase de libertad nos plantea este régimen liberal? ¿Qué libertad de elecciones reales tenemos? Si este sistema se basa en la acumulación, el crecimiento y la aspiración de eliminar cualquier tipo de alteridad estaríamos planteando un tipo de libertad relacionada solo en la elección de un número más o menos infinito de opciones (reales o imaginarias). Básicamente, en el libre mercado no hay más libertad que el consumo por el consumo y todo aquello que pretenda verse como resistencia sería visto como una pérdida absoluta. Como afirma Illouz, “La autonomía, la libertad y la razón constituyen los bienes de la modernidad por antonomasia, se posibilitan entre sí y cada uno es condición de los otros” (Ídem, 2016: 145).

Entonces, si el orden de la organización social del capitalismo se nos presenta de esa forma y la falta de transparencia de la coacción termina convirtiendo al hombre en un elemento funcional a este sistema, este régimen no nos hace realmente libres. En realidad, se explota cualquier forma de libertad bajo el sometimiento “positivo” de complacer y colmar, y por ello logra una forma involuntariamente voluntaria de sometimiento. Se ocupa de que el mismo individuo actúe de tal modo que reproduzca por sí mismo el entramado de dominación, que a su vez, es interpretado por él como libertad.

De esa manera, crea sujetos dependientes explotando su psique, es decir, lo hace por medio de una programación y control psicológicos. Si cada individuo tiene la creencia de que tiene “la posibilidad de ser lo que quiera” y de que terminarán las incertidumbres, ¿por qué el individuo se preguntaría por la verdadera libertad o por la voluntad de no querer?, ¿Los sujetos quieren ser libres? ¿Existe un deseo de libertad? Coincidimos con Illouz en que

la libertad se transforma en una aporía, pues en su forma concreta genera la incapacidad o la falta de deseo para ejercer la elección. Si existe la historia de la libertad, podríamos afirmar que nos hemos desplazado de la lucha por la libertad a la dificultad para elegir e incluso el derecho a no elegir. (Illouz, 2016:146)

Si culpamos al mercado, a la técnica y hasta a “Mercurio retrógrado” por nuestros fracasos, y esperamos que todo tenga una hoja de ruta al éxito, ¿podríamos abrirnos a la incertidumbre que se nos presenta como una página en blanco? ¿Somos capaces de separarnos del sistema sin respuestas preestablecidas o contratos previos? O tal vez, ¿la única solución a la angustia de la falta de libertad tiene un precio demasiado alto a pagar?

La condición para la “comunicación” es la suspensión de los propios vínculos emocionales en una relación social. Es decir, comunicar significa suspender la cohesión emocional que nos vincula con los otros. De esa manera, el sujeto toma la posición de un hablante abstracto que afirma su autonomía. Así, el modelo de la comunicación actual impulsa paradójicamente relaciones con direcciones opuestas: por un lado, somete las relaciones a procedimientos discursivos para neutralizar la dinámica emocional de la culpa, la irritación, el resentimiento, la vergüenza, la frustración; por otro lado, intensifica la subjetividad y la emotividad, incentivando a que los sujetos expresen sus sentimientos. Este modelo comunicacional valora la expresión pública de las emociones (Illouz, 2007).

De esta manera, a la hipercomunicación e hipersexualización (sexo en el centro del discurso público y privado) de la modernidad tardía le corresponde una creciente des-sensibilización. Esto se produce porque la autonomía es el principal código cultural del ser, codificado en la esfera legal, económica y psíquica. Así, la autonomía, la integridad del “yo” se ve amenazada en ser sometida a la voluntad del otro. El otro es reducido a mero enemigo de mi libertad.

En consecuencia, el deseo, el Eros que se presentaba como el misterio de lo diferente, de lo extraño, es erosionado por el “yo” que elige la identidad (narcisismo) por sobre la diferencia (otro). Se pierde el valor intrínseco de los otros en cuanto seres humanos (únicos e irrepetibles) para subsumirlos en el infierno de lo igual (Han, 2013). Ahora los otros son evaluados en tanto compañeros en la tarea de consumir. El “yo” es una forma institucionalizada. Para que las ideas puedan guiar a una acción, necesitan una

base institucional, una narrativa con resonancia institucional cultural por parte de aquellas instituciones que manejan los recursos culturales y sociales (Estado, el mercado, etc.) para luego ser aprendidas e internalizadas por los sujetos. Por lo tanto, el deseo como impulso de destrucción y autodestrucción en el proceso de formación del “yo” y la vinculación con el otro (que nos incita y excita a salir de uno mismo), son interrumpidos para seguir produciendo múltiples “yo” que buscan su propia validación a través del consumo. El comunicar exige el sacrificio de la vinculación o relación con el otro para poder lograr una comunicación eficaz.

El sujeto actual permanece sin cambios, y en consecuencia, solo busca en el otro la confirmación de sí mismo. Se transformó en su propio amo y esclavo porque se auto-explota de manera voluntaria. Si el amor es una conclusión absoluta porque presupone la muerte, la renuncia a sí mismo (olvidarse de sí mismo en otra mismidad) podemos afirmar que el sujeto en la actualidad no es capaz de morir. Y sin la capacidad de morir, como analizaremos en el capítulo tres, no hay erotismo sino plena pornografía. La muerte presupone que se muere en el otro, y a esta muerte le sigue un retorno hacia sí. No se trata de una apropiación violenta del otro sino que “el don del otro”, al que precede la entrega, el abandono de mí mismo es el que posibilita la formación de un “yo” (Han, 2014a).

Entonces, si el erotismo implica necesariamente la vinculación con otro, esa relación implica consecuentemente la destrucción o muerte del yo, porque se trata de poder establecer una empatía con el mundo o la sociedad por fuera del “ensimismamiento” egoísta. Es decir, el erotismo nos permite darnos hacia los demás, con la condición de dejarnos morir como individuos. Incluso se podría ver esto como un acto de amor hacia el prójimo, actos que la preparación sexo-afectiva del capitalismo actual evita que se concreten. Así, el sujeto del rendimiento es incapaz de “cierre”, de “conclusión” bajo la coacción de tener que producir y consumir cada vez más.

La sociedad íntima elimina signos, rituales en los que el sujeto se evadiría de sí mismo, donde al perdernos nos encontraríamos con el otro. Esta sociedad se preocupa por la supervivencia de la discontinuidad, y esa es la vida de un esclavo. Se produce un sujeto agotado y depresivo, donde la libertad se presenta como una eterna condena de explotarse a sí mismo. Si el erotismo es lo velado porque se trata del misterio del otro,

donde el yo muere simbólicamente frente a ese otro. El reconocimiento comienza con advertir que se está perdido en el otro, y para renacer como un “yo” que será reconocido por el mismo y por los demás ya no podemos hablar de erotismo o de Eros sino de un régimen pornográfico que corresponde al orden de la exposición total, y esta exposición total es parte de las exigencias de la sociedad semiocapitalista de la intimidad.

Creemos importante destacar al respecto dos conceptos de Byung-Chul Han (2014a) la muerte con respecto a la “mera vida” y el “idiotismo”. Para este autor el capitalismo “absolutiza la mera vida”, es decir, al perseguir un objetivo de adquisición y acumulación la muerte se presenta como una pérdida absoluta y por lo tanto entra en conflicto con la individualidad. Se nos presenta una dialéctica donde la “muerte” es necesaria. Pero esta “muerte” tendría la capacidad de lo “no limitado”, de “lo negativo” que el capitalismo intenta eliminar.

El sujeto actual no tiene forma de concluir y por lo tanto una capacidad de resolución, bajo la coacción de tener que producir cada vez más es incapaz de concluir la vida, como dice Han “desaprendemos el morir”. Entonces, la negatividad de la muerte es esencial para la experiencia erótica porque

Tanto la renuncia a la identidad imaginaria del yo como la supresión del orden simbólico, al que el yo debe su existencia social, representan la muerte, una muerte más importante que el final de la mera vida. (...) Lo que está en juego en el erotismo es siempre una disolución de las formas constituidas. (...) una disolución de esas formas de vida social, regular, que fundamentan el orden discontinuo de las individualidades que somos. (Han, 2014a:22)

Por eso, Han concluye que la sociedad positiva, donde se ha retirado la negatividad de la muerte, es una sociedad de la mera vida. Es decir, está dominada por la preocupación de asegurar la supervivencia en la discontinuidad. Esto transforma al sujeto en un esclavo, y así el que sobrevive equivale a un “no muerto”, demasiado muerto para vivir y demasiado vivo para morir. En conclusión, nos tiene sin nada por ganar y todo por perder, como en una ensoñación en la que no podemos siquiera anhelar no querer participar.

Han en su libro *Psicopolítica* explora la figura del “Idiota” y su forma de resistir a la violencia del consenso. El idiotismo como praxis de la libertad al disponer de una *elección libre* podría superar la coacción. Así,

El idiotismo se opone al poder de dominación neoliberal, a la comunicación y vigilancia totales. El idiota no `comunica´. Pues se comunica con lo incomunicable. Así se recoge en el silencio. El idiotismo construye espacios libres de silencio, quietud y soledad en los que es posible decir algo que realmente merece ser dicho. (Han, 2014b:64)

Esta figura es caracterizada por Han como “inmanente” porque es algo que no está en nada, no es inmanente a algo otro, más que a sí mismo. La singularidad distingue a los idiotas, no la individualidad o la subjetividad. Solo tiene acceso, al nivel de la inmanencia, a la matriz de la des-subjetivización y de la des-politización. La negatividad arranca al sujeto de sí mismo y lo tira al abismo de la inconmensurabilidad del tiempo vacío. Para Han el idiota no es ningún sujeto sino una existencia floral: “simple apertura hacia la luz” (Ídem, 2014b).

Pero ¿realmente se puede practicar de alguna manera el idiotismo? Creemos que más allá de ser una exploración al tema de la libertad es imposible su puesta en práctica, y si se pudiera hacer ese desligamiento o desconexión, sería imposible experimentar una forma consciente de ejercer la libertad o de poder manejar su voluntad.

La suposición de que los recursos son infinitos, que cualquier problema puede ser resuelto desde el mercado, y la extensión de la ideología capitalista de ocultar sus operaciones hace que una posible libertad sea imposible. Como afirma Mark Fisher (2016) en *Realismo capitalista* este estado capitalista implica que nos subordinemos a una realidad infinitamente plástica capaz de reconfigurarse en cualquier momento. En consecuencia cualquier conspiración o intento de ruptura se plantea solo en los términos de las estructuras subyacentes del mismo sistema que les permite funcionar.

De esa manera, la posibilidad de una activa fuerza de muerte que implique desviarse de cualquier regulación homeostática será redefinida y reabsorbida por el mismo

sistema. Por lo tanto, al no concebir posibilidad alguna de alternativas de escape, el capitalismo se invisibiliza y naturaliza.

Detrás de la idea de libertad está la premisa de negar cualquier posibilidad de decir “no” al presente. Héctor Schmucler en *Apuntes sobre el tecnologismo y la voluntad de no querer* analiza cómo la técnica constituye al mundo usando una técnica provocante que conlleva el uso del hombre como un mero recurso más. Pero también da cuenta de que detrás de la técnica hay una voluntad humana previa. Además,

La astucia de la ideología totalitaria consiste en hacer impensable la voluntad de no querer, que sólo puede ejercerse en el hoy. Desarraigado del espacio y del tiempo, lo que desaparece, en realidad, es el momento único del vivir humano que, en cualquier hipótesis, sólo puede ser entendido como capacidad de elegir. (Schmucler, 1996: 8-9)

De esta manera, Schmucler indica que las tecnologías son las formas con las que los hombres conciben su lugar en el mundo y, por lo tanto, su relación con él. Las tecnologías contemporáneas son autónomas a la voluntad humana. El autor afirma que no hay más futuro para la técnica moderna que la de su propia multiplicación dominadora. Para ésta, el tiempo ha concluido y el futuro está contenido en el presente: ese futuro es la técnica misma. En definitiva, no hay futuro, sólo una expansión mimética del presente.

La solución de abstenerse o la voluntad de no querer en el semicapitalismo queda vetada desde el principio básico que rige el mismo sistema al negar la contracara a la elección. En el capitalismo tardío está negada la capacidad de “no-elección” y la libertad se presenta a nosotros con la cara más amable de Jano<sup>7</sup>.

### **A modo de conclusión**

En este capítulo intentamos mostrar como a partir del amor o el vínculo afectivo, diferentes mecanismos institucionalizados por la preparación sexo-afectiva (autoevaluación, autorrealización, administración racional de los recursos,

---

<sup>7</sup> Dios de la mitología romana. Representado por dos caras de perfil, mirando hacia ambos lados. Cada cara represente respectivamente al pasado y al futuro. Puede representar a una persona que manifiesta aspectos muy disímiles entre sí.

intelectualización, conmensuración, maximización de utilidades, autoengaño, etc.) fueron internalizados por cada sujeto de esta sociedad. Así, pudimos ver la forma en que la dimensión de la cultura emocional se relacionaba con la dimensión económica, transformando a las emociones en meras mercancías libradas a la lógica del intercambio. La racionalización como fuerza cultural institucionalizada ha reestructurado la vida emocional, ha cambiado los esquemas culturales a partir de los cuales se comprenden y negocian las emociones.

El proceso constante e interminable de validación, propia y por medio de interacción con otros, produce una competencia fundada en una desigualdad de recursos con otros y con uno mismo. Como consecuencia de estas disputas, se produce la incapacidad de posibilitar una experiencia con los otros a partir de la alteridad. De esa forma, el otro se valora en términos de objeto excitante, se lo consume como un producto más. El amor se positiva en una fórmula de disfrute, emoción y excitación sin consecuencias. Es decir, deviene en pornografía.

Esta autorregulación tecnocientífica y emocional o gestión privada de los riesgos, transforma cualquier estado emocional que fuese contrario a la acumulación o excitación de necesidades y deseos en una patología a ser eliminada. Así, se produce la pérdida de la empatía con el mundo circundante, un enrarecimiento con el contacto físico y afectivo, y la imposibilidad de gozar y sufrir con el otro. No solo se administran las relaciones sexo-afectivas sino que también las diferentes formas de sufrimiento.

A lo largo de este capítulo se intentó comprender el núcleo cultural e institucional del capitalismo tardío y su funcionamiento para explicar cómo se logra la imposición de anular en cada sujeto la capacidad de elección de ser participe, y cómo se lo condena a permanecer en un circuito de incompletitud e insatisfacción de plena necesidad-consumo-nueva necesidad. Además, esta fase del capitalismo distribuye los riesgos y angustias de una manera diferente por medio de la psicofarmacología para seguir alimentando al mismo sistema y asegurando así su reproducción. Reduce cualquier tipo de resistencias por medio de la autocoacción bajo las ideas paradójicas de “libertad” y “autonomía”, y termina produciendo sujetos dependientes.

Teniendo en cuenta que este capitalismo corta de raíz la “negatividad” de la muerte que es esencial para la experiencia erótica, podemos preguntarnos: ¿qué lugar tiene el sexo en esta sociedad? ¿Cómo es el deseo y la experiencia erótica? ¿Cómo es la comunicación que se basa en la necesidad paradójica de la desvinculación con los otros? Preguntas que se problematizarán en el siguiente capítulo.

### **CAPÍTULO III**

#### **Polvos de una relación: la autogestión de la sexualidad y la pornificación de las relaciones**

##### **Primera parte: Autogestión de la sexualidad**

Nos parece pertinente analizar al sexo porque conquistó un lugar prominente en la sociedad. Este fenómeno no podemos dejarlo de lado si tratamos de dar cuenta el funcionamiento y la relevancia de la preparación sexo-afectiva trabajada en la presente tesina. El sexo es pertinente para dar cuenta del disciplinamiento afectivo, su lugar en la presente sociedad, su relación con el deseo, la formación de las subjetividades, la gestión de la sexualidad y además la vinculación porno.

Para ello es necesario una descripción sobre cómo el sexo se ha desplazado desde el lugar de significativo único y universal a la reprogramación del código genético del capitalismo actual. Así como las biopolíticas apuntaban al formateo del cuerpo y las almas de los individuos a partir de una conjunción complementaria de herramientas tecnocientíficas (anatómicas y biológicas) en la actualidad nos vemos involucrados en una tecnociencia fáustica, donde las técnicas de sujeción son cada vez más complejas y efectivas. Basadas en la teleinformática y la tecnología.

Partiendo de cómo Michel Foucault estudió los mecanismos disciplinarios de las sociedades industriales podemos hablar de la formación de una micropolítica constituida por un conjunto de prácticas y discursos que tenían como objetivo regular al cuerpo de los individuos como al cuerpo social, que sucedió en Occidente entre los siglos XVIII y XX. Esto responde a una necesidad de reglamentar al sexo mediante discursos útiles y públicos, se trató más de una multiplicidad de discursos producidos por una serie de equipos que funcionaban en diferentes instituciones. Esta “ortopedia discursiva” vinculó al sexo y la sociedad mediante un dispositivo complejo que no estaba basado en la prohibición sino más bien en una multiplicación de las sexualidades que se habían mantenido dispersas hasta el momento.

Podemos entender que el sexo adquirió una gran importancia como el fondo político donde se desarrolló la tecnología de la vida en este momento. Las disciplinas (adiestramiento, intensificación y distribución de las fuerzas, ajuste y economía de las energías) llevan a una vigilancia sobre el cuerpo individual (micropoder) y a medidas masivas que intervienen en el cuerpo social. De esta manera, el dispositivo de la sexualidad suscitó al “sexo” mismo como algo deseable, como dice Foucault: “el deseo de sexo - deseo de tenerlo, deseo de acceder a él, de descubrirlo, de liberarlo, de articularlo como discurso, de formularlo como verdad” (Foucault, 1977: 190).

La sexualidad fue efecto e instrumento de poder. Así, estas estrategias estatales se constituyeron como instrumentos de normalización destinados a maximizar y expropiar las fuerzas de los individuos para optimizar su utilidad, y de esa manera crear una sexualidad económicamente útil. Básicamente se apuntaba a la configuración de ciertas formas de ser y evitando otras. Por lo tanto, se dieron ciertos tipos de subjetividades hegemónicas, con ciertas habilidades. Se conforman a partir de esta lógica tanto el sexo y la identidad por medio de un disciplinamiento institucional del cuerpo.

El capitalismo del siglo XXI implementa el modelo omnipresente de la empresa, como ya hemos visto en los capítulos anteriores, organizando no solo territorios y economías sino también poblaciones, cuerpos y subjetividades. A partir de dos técnicas médicas (terapias genéticas y psicofármacos) se configura un hombre que puede ser mejorado, un portador asintomático que a pesar de no presentar síntomas de una enfermedad puede llegar a componerse.

Se conforma entonces un nuevo régimen de poder que desplaza la vigilancia disciplinaria por una gestión privada de los riesgos, es decir, ahora cada sujeto deberá autovigilarse, autoadministrarse basándose no en lo que hizo sino más bien en lo que él es. Por eso, ahora se lucha contra el propio destino llegando hasta la propia configuración biológica del ser humano.

A su vez este capitalismo se concentra en la producción de sujetos consumidores, se incita al consumo de forma ininterrumpida como señala Jonathan Crary: “el mundo 24/7 (...) No solo incita al individuo a centrarse en forma exclusiva en conseguir, tener, ganar, admirar, despilfarrar y burlarse, sino que, a la vez, está totalmente entrelazado con

mecanismos de control que mantienen el carácter superfluo y la falta de poder del sujeto sobre estas demandas” (Crary, 2015:59). Además, presenta una capacidad de apoderarse de las fuerzas vitales de tal manera que logra reciclar cualquier tipo de resistencia, y la manera en la que lo hace es perfeccionada día tras día para hacer creer a los sujetos que están siendo participes de forma libre. Ofrece un mercado ilimitado de posibilidades y negarse a él es casi una tarea imposible de lograr.

Todo aquello que era considerado como privado, interior y familiar queda atravesado por los efectos de las configuraciones tecnológicas temporalmente volátiles. Los sujetos se convirtieron en agentes inofensivos y flexibles, administradores de sus propias vidas pero bajo parámetros (interiorizados) que provienen desde afuera. A pesar de que no se eliminan las experiencias externas o independientes, como afirma Crary, se ven reducidas y empobrecidas.

Para Camille Paglia el sexo es poder, comprende que en la cultura Occidental no existen relaciones que no sean de explotación, por eso plantea que: “En la cultura occidental no pueden darse encuentros sexuales puramente físicos o libres de ansiedad. Sombras psíquicas determinan la forma de cada atracción, de cada caricia, de cada orgasmo” (Paglia, 2006: 28). Por eso mismo, pensar al sexo en los términos de Alain Badiou como supeditado al amor, es una explicación simple.

Por otra parte, para Badiou esa manera de pensar (la supremacía del sexo por sobre el amor) será una descalificación del amor. Esto sucede porque

En el amor, el sujeto va más allá de sí mismo, más allá del narcisismo. En el sexo, usted está al fin y al cabo en relación con usted mismo, mediado por el otro. El otro le sirve para descubrir lo real del goce. En el amor, por el contrario, la mediación del otro vale por sí misma. Esto es el encuentro amoroso: usted busca tomar por asalto al otro, para hacerlo existir con usted, tal como es. Se trata aquí de una concepción mucho más profunda que aquella, mucho más banal, según la cual el amor sería sencillamente una pintura imaginaria sobre lo real del sexo. (Badiou, 2012: 26-27)

Creemos que el amor sería una de las tantas formas de abordar o relacionarse con el otro, otra manera posible sería el sexo.

Desde este trabajo planteamos un análisis que va más allá de la dicotomía “amor versus sexo” porque no sólo estamos frente al pleno consumo de todo lo que nos rodea, convirtiéndose en objetos que pueden ser comprados y consumidos; sino que además estamos frente a la pérdida del otro, del sexo, y por ende, de la vinculación con los demás. Estamos envueltos en nuevos límites, nuevas exclusiones y subjetividades. Un nuevo orden de la sexualidad y un nuevo discurso sexual, que aunque se presenten de una manera más audaz, y controversial sigue siendo limitador y controlador.

Creemos como Angela Mc Robbie que: “la sexualidad, la `unidad ficticia´ por excelencia, es la modalidad clave por la que nos conocemos a nosotros mismos” (Mc Robbie, 1998: 284). Por eso, en la próxima sección exploraremos cómo la apertura de las potencialidades que plantea la autorregulación tecnocientífica de las emociones ha afectado tanto a las construcciones de sí mismo como también a nuestros deseos, anhelos, el lugar del otro, y en consecuencia, su posible vinculación.

## **Segunda parte: Sexo y vinculación: la ascensión del yo y la destrucción del otro**

*“La sexualidad es un sistema de jerarquía social. (...) en nuestra sociedad el sexo representa un segundo sistema de diferenciación, con completa independencia del dinero; y se comporta como un sistema de diferenciación tan implacable, al menos, como éste. Por otra parte, los efectos de ambos sistemas son estrictamente equivalentes. Igual que el liberalismo económico desenfrenado, y por motivos análogos, el liberalismo sexual produce fenómenos de empobrecimiento absoluto. (...) En un sistema sexual perfectamente liberal. Algunos tienen una vida erótica variada y excitante; otros se ven reducidos a la masturbación y a la soledad”.*

*Ampliación del campo de batalla- Michel Houellebecq*

Las estructuras subyacentes que conforman el capitalismo contemporáneo, a lo largo de los años, han estimulado una matriz en la que han ubicado al sexo, y consecuentemente a la sexualidad y al deseo en el centro del discurso público y privado. Se conjuga un encadenamiento entre sexo, género y deseo. Como señalan Eleonor Faur y Alejandro Grimson en *Mitologías de los sexos*, se impone una correlación sexo-genérica

que en su conjunto llevan tanto a habilitar ciertas prácticas como así también estigmatizar otras. Por eso estos autores retoman a Judith Butler quien afirma que: “la identidad sexo-genérica, las prácticas sexuales y las formas de vínculo afectivo y amoroso estarán restringidas `por un régimen de verdad que decide cuáles serán las formas reconocibles y no reconocibles´ (Butler, 2009:37)” (Faur y Grimson, 2016: 264).

Es decir, al mantener esa idea de continuidad de genitalidad y orientación sexual llevaría a una inteligibilidad y regulación de los cuerpos (a nivel individual y social). Pero lo importante a destacar de esta lógica es que no sólo permite un control o administración (como ya señaló Foucault), sino que al seguir la lógica del mercado se ha contribuido a estimular la idea de la búsqueda del placer del vínculo. Hablamos de un autoconocimiento y una competencia legítima en la búsqueda de pareja. Pero ésta comienza con el mejoramiento individual y acumulación de experiencias, así cuánto mayor práctica se tiene, mayor capital se obtiene para poder competir en el mercado sexual.

A pesar de que existe esta instigación al consumo no quiere decir que se llegue a cumplir con esos objetivos guiados por el mercado. El siglo XX y XXI están marcados por el imperativo de comunicar, de relacionarse constantemente, de hacer público lo privado e íntimo, y de intentar (todo el tiempo) mejorar cualquier objetivo que se plantee. La conexión con el exterior y con el otro debe ser permanente. Pero ¿esa vinculación es real? ¿La mayor comunicación nos ha hecho libres? ¿Qué consecuencias ha dejado o está provocando este hiperdesarrollo de la comunicación y la información?

Para Juan Pablo Ringelheim el imperativo de la comunicación puede ser articulada con la pornografía considerando a ésta última como el metagénero discursivo contemporáneo. Detrás de lo señalado retoma a Philippe Breton quien dice

La pornografía es, entonces, una buena metáfora de la ilusión de la comunicación todo poderosa: en ella se muestra todo lo que es visible, pero al mismo tiempo no se ve nunca nada, al menos, nada esencial. El efecto perverso se inscribe por completo en este alejamiento que provoca lo que se denomina, en sentido estricto, frustración. (Breton, 2000: 159-61, citado en Ringelheim, 2013:70)

Se promete, a través de la conexión y exhibición constantes, la ilusión de libertad pero en consecuencia se lleva a lo que Franco Berardi llama “des-sensibilización”. Para él esta pérdida se transpola como efecto en el goce y deseo sexual, y el aumento de un trato cruel con los demás. Al disminuir el placer con los otros se abre la desafortunada posibilidad de no tener siquiera empatía por el sufrimiento ajeno; y esto nos afectaría hasta no saber realmente cuál es nuestro propio placer. Sin embargo, no dejamos de buscar lo que (tal vez ni sepamos) estamos buscando. El deseo de la búsqueda es más poderoso que obtener esa cosa o persona. El deseo se conjuga como el motor de búsqueda de nuestra felicidad, identidad y subjetividad. Y así, sin saber qué buscamos o qué nos hace falta para alcanzarlo, construimos quién creemos ser.

De esta manera, el capitalismo ocupa un horizonte de lo pensable convalidando ciertas ideas y prácticas, y desalentando o desvalorizando otras. Pero como ya lo hemos señalado en capítulos anteriores estas operaciones no dependen de una creencia sino de la interiorización en cada uno de nosotros de estas estructuras que autoadministramos en la cotidianidad. Podríamos plantear entonces ¿hasta dónde cualquier tipo de elección, preferencia o identidad depende solo de nuestra voluntad?

Más allá de nuestros gustos y atracciones particulares hay un entramado de naturaleza inorgánica como menciona Mark Fisher:

la naturaleza fundamentalmente inorgánica de la libido, (...) La libido inorgánica es lo que Lacan y Land llaman pulsión de muerte: no se trata del anhelo de morir, de extinguir el deseo en la muerte (lo que Freud llamaba el principio de Nirvana), sino de una activa fuerza de muerte definida por la tendencia a desviarse de cualquier regulación homeostática. Como criaturas deseantes, somos nosotros mismos quienes rompemos el equilibrio orgánico. (...) si el deseo es una fuerza histórico-maquínica, su emergencia altera la `realidad´ misma. Suprimir el deseo, por su parte, implicaría o bien dar un masivo y costoso giro de la historia hacia atrás o bien provocar amnesia colectiva a gran escala, o una combinación de ambas cosas. (Fisher, 2016:147)

Así, no se puede dejar de desear pero ese deseo o anhelo aceptado por el capitalismo es aquel que esté vinculado con la adquisición y acumulación. El “yo” se

convierte en una mezcla entre consumidor y objeto de consumo; cómplice de este modelo preventivo de los deseos, aspiraciones y esperanzas, como señala Fisher.

El deseo para Zygmunt Bauman, es un impulso de destrucción y autodestrucción. Sin embargo para este autor el amor es “anhelo de querer y preservar el objeto querido”, es decir tiene una lógica centrípeta, mientras que el deseo se trata de un impulso a la expansión (lógica centrífuga). Según Bauman,

El deseo es ampliar el mundo: cada adición es la huella viva del yo amante; en el amor el yo es gradualmente trasplantado al mundo. *El yo amante se expande entregándose al objeto amado.* El amor es la supervivencia del yo a través de la alteridad del yo. (...) En cuanto a la satisfacción del deseo es colindante con la aniquilación de su objeto, el amor crece con sus adquisiciones y se satisface con su durabilidad. Si el deseo es autodestructivo, el amor se autoperpetúa. (Bauman, 2005:17)

Como afirma Bauman, en la actualidad se espera que el sexo sea autosuficiente y autónomo y que su valor dependa de la gratificación que aporta por sí mismo. No obstante, se termina generando una frustración y un sufrimiento mayores a las promesas que tenía la intención de subsanar. El sexo, despojado de su antigua posición y las implicaciones sociales, se reduce a la esencia de la actividad sexual de producir placer instantáneo y se pone el acento en que cualquier actividad sexual sea tolerada. Según el autor “Esto sucedió gracias a una progresiva desregulación de los procesos de sublimación, hoy difusos, dispersos y en permanente cambio de dirección, que ya no son impulsados por presiones coercitivas, sino por la seducción de los objetos de deseo sexual disponibles” (Ídem, 2005:53).

Sin embargo, esto llevó a un retroceso de las habilidades de sociabilidad, es decir, el otro es tratado como mero objeto de consumo que hay que poseer y que en poco tiempo será suplantado por otro. La experiencia con el otro es endeble y las emociones se objetivan como información. En consecuencia, se sufre una devastación psíquica y esto lleva a un enrarecimiento del contacto físico y afectivo (Fernández Porta, 2010). Y a su vez como dice Bauman: “Perdido por el camino ha ido quedando el valor intrínseco de los otros en cuanto seres humanos únicos e irrepetibles, así como la preocupación por el cuidado

de la propia y ajena especialidad y originalidad. La solidaridad humana es la primera baja de la que puede vanagloriarse el mercado de consumo” (Bauman, 2005:66). Desde esta mirada estaríamos condenados a permanecer en la incompletitud, insatisfacción y angustia, sin ataduras sociales buscando el propio placer.

El capitalismo contemporáneo, como gerenciador de lo afectivo, nos muestra que tanto los ritos tradicionales de interacción sexual y la dinámica del deseo sexual han cambiado, que al seguir la lógica de la empresa en otros ámbitos como las relaciones interpersonales, prescribe aquello con lo que se anhela tener conexión. Este sistemático modelaje ha impuesto el valor, la forma y los límites de la sexualidad permitida, y la manera en que deben actuar los individuos sin distinción de género.

Creemos al igual que Eva Illouz que

La sexualidad nunca es simplemente el encuentro de dos cuerpos, sino también una forma de poner en acto las jerarquías sociales y la moralidad de una sociedad (las transgresiones sexuales no están menos definidas por la sociedad, puesto que solo tienen sentido en referencia a una norma). Que la sexualidad siempre es social es cierto incluso, o especialmente, cuando es ‘libre’. (Illouz, 2014: 52)

Detrás de la sexualidad se movilizó la idea de “libertad” en la modernidad “Es a la vez un lugar donde descubrir la verdad del propio ser y hablar de ella y un lugar donde conformar la autonomía del yo” (Ídem, 2014: 52).

La sexualidad no puede reducirse a la experiencia del placer. Siguiendo a Illouz la sexualidad ha sido un instrumento eficaz para socializar a los individuos al incorporarlos a la cultura del consumo (capacidad de elegir, de perseguir su propio interés y de iniciar actividades agradables). Desvinculado del propósito del matrimonio y el amor, se ha desplazado al ámbito individual (proyectos y estilo de vida). Sin embargo, esto no significó que esta problemática deje de ser libre de determinantes sociales.

Como bien afirma Illouz

la sexualidad pasó a ser también la sede de sus paradojas y aporías características: los encuentros sexuales se regulan por los ideales normativos de la libertad, la autonomía y la relación implícitamente contractual, en la que la libertad de cada uno de los miembros se mantiene siempre implícitamente. En la sexualidad, dos subjetividades deben negociar el consentimiento, la simetría y la reciprocidad, conservando cada una su derecho a definir o redefinir el significado del encuentro y a retirarse en cualquier momento. (Esto es lo que Anthony Giddens [1991] llama la `relación pura´). Sin embargo, el carácter libre y contractual de las relaciones modernas es también lo que hace que estén llenas de incertidumbre: ¿qué obligaciones y compromisos entrañan exactamente la sexualidad? Ha llegado a ser difícil decirlo, si no imposible. (...) La sexualidad no es subsecuente al amor -que la llenó de certezas emocionales- sino que lo precede, y por lo tanto ha llegado a ser otro terreno de negociación. (Illouz, 2014:54)

La sexualidad a pesar de presentarse como libre, continúa organizándose (y organizando a las subjetividades) bajo el régimen de heteronormatividad (heterosexualidad como modelo dominante y privilegiado). La sexualidad de algún modo ha vuelto indeterminado todo lo relativo al compromiso, al amor y al deseo.

La mercantilización del sexo y la sexualidad implican no solo la definición de la masculinidad y la feminidad en términos de los atributos sexuales o eróticos. El culto a la belleza y al buen estado físico se los promueve por medio de la industria cultural formando categorías de las cuales se desprenderán los criterios principales en la elección de la pareja y en la configuración de la personalidad para ser competentes a nivel de ser deseados sexualmente. En consecuencia, “durante el siglo XX se produjo la formación de un nuevo tipo de capital que circula en los campos sexuales: el `capital erótico´, que `puede concebirse como la cantidad y la calidad de los atributos que posee una persona y que son capaces de incitar una respuesta erótica en otra´” (Illouz, 2016:79). Así, el deseo sexual enmarcado en una dinámica de exhibición del valor individual (determinado por las experiencias) indica cierto capital erótico-sexual de las personas, y a través de la estructura de la sociedad y la cultura de medios actuales posibilitan que se convierta en capital social.

De esta manera, la libertad sexual marca la penetración de la economía en la maquinaria del deseo, como señala Illouz, y así: “la competencia sexual generalizada transforma la estructura misma de la voluntad y del deseo, y que este último asume las propiedades del intercambio económico, o sea, que comienza a regularse según las leyes de la oferta y la demanda, la escasez y la sobreabundancia” (Illouz, 2016:83).

Para Illouz la libertad sexual se asemeja a la libertad económica porque organiza y legitima las desigualdades de manera implícita. Por eso:

el deseo adquiere carácter económico, pues reviste ciertos rasgos de la cuestión económica del valor y de los mecanismos cuasi económicos para la creación de valor. La naturaleza misma del deseo romántico ha pasado entonces a ser de carácter económico, en tanto éste se asocia estrechamente con la dinámica de la escasez como modo de asignar valor. (Ídem, 2016:115)

Teniendo en cuenta esto, vemos lo que caracteriza Byung-Chul Han como la sociedad de la transparencia, abandonar cualquier negatividad y diferencia, lleva no solo a que se atrofie el amor como objeto de consumo y cálculo hedonista (como analizamos en el capítulo anterior) sino que también se termina viendo al amor de manera positiva, es decir, una fórmula de disfrute, emoción y excitación sin consecuencias que se desarrolla a través de la imagen pornográfica sin un otro. Para este autor la pornografía incrementa la dosis narcisista del yo, no ofrece ningún tipo de resistencia ni diferencia del yo (que caracteriza al otro). Y de esa manera, se da una pérdida o erosión del Eros.

Han dice que:

El porno no solo aniquila el eros, sino también el sexo. La exposición pornográfica produce una alienación del placer sexual. Hace imposible experimentar el placer. (...) La coacción de la exposición conduce a la alienación del cuerpo mismo. Este se cosifica como un objeto de exposición al que hay que optimizar. No es posible habitar en él. Hay que exponerlo, y con ello explotarlo. Exposición es explotación. El imperativo de la exposición aniquila el habitar mismo. Si el mundo se convierte en un espacio de exposición, el habitar no es posible. El habitar cede el paso a la propaganda, que sirve para elevar el capital de la atención. (Han, 2013:29-30)

De esa manera, no solo se relaciona a la total exposición con el desnudamiento de lo oculto, de lo íntimo sino que también se lo vincula directamente con la libertad. Pero creemos que la libertad lleva consigo la relación con el otro, “la libertad se la logra”: significa “realizarse mutuamente”. Entonces, sólo dentro de una comunidad se lograría la libertad personal. Para Han se trata del uso psicopolítico del *Big Data* como conocimiento de dominación el que permitiría intervenir en la psique para poder llegar así a condicionar a un nivel prerreflexivo.

Mientras que se positiva la información y la circulación eficaz de datos, la comunicación se ve sometida a los procesos de cálculo, dirección y control. Las cosas se vuelven transparentes cuando se despojan de su singularidad y se expresan en la dimensión del precio. La hipercomunicación reduce la complejidad para acelerarse. Y así, se privilegia la transparencia y la velocidad de la transmisión de los datos, pero esto va unido a una pérdida del sentido. La transparencia y la información sustituyen a la verdad según Han, basando su control en el control psicopolítico del futuro. Se impulsa a la “emocionalización” del proceso productivo, porque de esa forma, la aceleración de la comunicación queda anclada a las emociones, separada de la racionalidad.

De esa manera, se usan a las emociones como materias primas para optimizar la comunicación, y así se valoran las conexiones entre iguales. La resistencia de lo diferente que puede representar la otredad es desestimada por alcanzar una comunicación a máxima velocidad. Como afirma Han en *La agonía del Eros* “El otro es sexualizado como objeto excitante. No se puede amar al otro despojado de su alteridad, solo se puede consumir. En este sentido, el otro ya no es una persona, pues ha sido fragmentado en objetos sexuales parciales” (Han, 2014a:13). Y concluye “El deseo del otro es suplantado con el confort de lo igual” (Ídem, 2014a:18).

Para Franco Berardi la ley fundamental de la economía del semiocapitalismo es la “caída tendencial de la tasa de goce” (2010), y este efecto se produce por la creciente presión al consumo que hace de los otros meros objetos valorizados por la cantidad de placer ofrecido como se estuvo viendo hasta ahora con otros autores. Para él la sensibilidad (facultad de comprender los signos que no pueden ser verbalizados), se va perdiendo en cuanto más es absorbida la atención humana por la codificación digital. Además, a la hipersexualización de la modernidad tardía (sexo: centro del discurso público

y privado) le corresponde una creciente des-sensibilización, según afirma Berardi, esto conllevaría a la fragilidad de la psicoesfera emanada del semiocapital.

La pérdida de la sensibilidad acarrea inevitablemente una imposibilidad de comunicación. A pesar de que la hipercomunicación es uno de los principales objetivos del capitalismo actual. Así, se impone a la sexualidad como identificación conformista, pero hasta la transgresión mejor formulada termina siendo asimilada como nicho de mercado por el mismo sistema. Mientras el sexo sigue siendo el centro socio-semiótico, que se multiplica por todos lados, “el sexo no habla más”. Esta paradoja se transformaría en lo que Berardi denominó realidad social hipersexualizada y des-sensibilizada.

En consecuencia,

Quando la empatía desaparece, cuando la hiper-semiosis des-sensibiliza la percepción del cuerpo del otro, entonces todo está permitido, incluso todo se vuelve inevitable, porque no sentimos más ni el placer de los otros, ni el sufrimiento de los otros. Y si no sabemos más gozar ni sufrir con el otro, pues no sabemos más qué es nuestro propio placer, y lo buscamos compulsivamente no como se busca una experiencia placentera, sino como se busca un misterio más allá de inalcanzable, frenéticamente, con rabia, con humillación.” (Berardi, 2010:205)

Y esto lleva a una sobresaturación y exposición consumista del cuerpo. Consecuentemente, el tiempo de atención disminuye, mientras que la atención afectiva lleva un tiempo particular, más lento. Se logra, por medio de la hipertrofia del estímulo, una obsesión. La obsesión, para Berardi, consiste en una repetición compulsiva de un ritual que no logra su objetivo: el porno se vuelve repetición de un acto de visión que no alcanza su objeto emocional.

En este contexto,

La atención afectiva sufre una especie de contracción, y es obligada a buscar modalidades de adaptación: el organismo adopta instrumentos para la simplificación y tiende a allanar las respuestas psíquicas, a confeccionar el comportamiento afectivo en un contexto acelerado y congelado. Esta recontextualización de la sexualidad no parece funcionar, o por lo menos implica una patología, una infelicidad, un

entristecimiento solitario de la pasión. Esto involucra a los investimentos sociales del deseo, la capacidad misma de socialización feliz. (Berardi, 2010:208)

Es por ello que para Berardi la desconexión entre lenguaje y sexualidad lleva a que el sexo no hable más y que no haya tiempo para hablar, escuchar y sentir. Se trata de una atrofia emocional epidémica que afecta a la generación que él denomina “post-alfa”.

En este apartado hemos recorrido cómo fue la construcción de las subjetividades, las expectativas, el deseo y las relaciones intersubjetivas. La manera en que el capitalismo socializa a los individuos al incorporarlos en la cultura del consumo, les marca y delimita un horizonte de lo pensable, decible y deseable. De esa manera, pudimos ver que se producen, según los autores vistos: una “des-sensibilización”, “insatisfacción”, “fin de las ataduras sociales”, “imposibilidad de comunicación”, “erosión del Eros”, entre otros rasgos que son consecuencias que responden a la inevitable hipercomunicación e hiperinformación en la que vivimos. Sin embargo, la expansión y aceleración de la comunicación que conlleva la idea de “consumo=felicidad” lleva consigo una pérdida de sentido.

Es decir, nos ofrece una libertad, un mundo de posibilidades que sin embargo nos encierra en un encadenamiento de *consumo-deseo-consumo* en el que cada vez nos alejamos más de nuestro objetivo (felicidad, razón de vivir), de los otros y hasta de nosotros mismos. Por eso, en la siguiente sección vamos a intentar explorar con más detalle qué pasa en la vinculación con los otros, con los medios y con nuestra propia subjetividad. Intentaremos ver cómo se ha gerenciado la pulsión erótica o Eros, el vínculo porno, la articulación pornografía/porno y su relación con los medios.

### **Tercera parte: Una nueva lógica vincular**

#### **1. Canción animal**

Como venimos analizando, la preparación sexo-afectiva nos ayuda a comprender y descubrir otro orden en la organización social del capitalismo. Así, como el amor o lo emocional fue material de administración institucional, el sexo ha tenido un papel similar y ahora ha quedado bajo nuestra responsabilidad (autorregulación tecnocientífica) en el

proceso del capitalismo hedonista. Como hemos descrito en el capítulo anterior este proceso llevó consigo profundos cambios no solo en el orden económico-político, sino que también en la construcción de nuestras subjetividades, y con ello en la manera de relacionarnos con los demás. Por eso, creemos necesario explorar diferentes definiciones y perspectivas sobre el sexo y la sexualidad que nos ayudarán a explicar el surgimiento de una nueva lógica vincular: el porno.

Podemos decir siguiendo a Ercole Lissardi que existen en nuestra cultura, desde los griegos, dos paradigmas que se han ocupado de gerenciar la pulsión erótica o Eros. Por un lado, el *paradigma amoroso* basado en figuras de sensibilidad y de pensamiento que encarnan la idea del amor como vínculo espiritual y exclusivo soportada por el discurso y la palabra. Ha sido sostenida y fomentada tradicionalmente por las instituciones (Estado, Iglesia). Y por otro lado, el *paradigma fáunico* que privilegia al apetito sexual y al deseo, que es rechazado y reprimido por las instituciones que han regulado la vida, el pensamiento y la sensibilidad en Occidente (Lissardi, 2013). De esta manera, la cultura ha adoptado estas figuras paradigmáticas que han funcionado para la totalidad de la sociedad. Es por medio de estas formas simbólicas que determinan cuál es el paradigma gerenciador del Eros de cada época, y a partir de ellas se permitirá explicar y reconocer las conductas de los sujetos.

Básicamente con respecto a la sexualidad se ha oscilado entre represión y permisividad, y se ha dejado la idea del deseo de lado. Se ha sobreestimulado con pornografía a los sujetos pero se ha perdido la conexión con la “dimensión deseante de su ser”, como afirma Lissardi, y esto se debe no tanto a que ya no podamos desear en sí sino en que:

El Deseo como fuerza irresistible que nos empuja hacia alguien que nos parece absolutamente único e imprescindible, cuya posesión imposible ansiamos; la tensión insoportable del deseo, los delirios de la posesión, el misterio del agotamiento del deseo, la incapacidad absoluta para desear, el deseo como infierno inagotable: ese vértigo que hace de nosotros a la vez dioses y demonios, ángeles y animales, esa es la materia del arte erótico. (Ídem, 2013: 113)

En definitiva, la sobreestimulación sexual que lleva la omnipresencia de la pornografía empuja a los sujetos a un ideal imposible de trascender más allá de lo que expone. Son cuerpos sin deseo que se consumen en la insatisfacción.

Esta ruptura (o discontinuidad) en el circuito del deseo–satisfacción puede ser comprendido mejor a través de lo planteado por Paul Preciado en *Testo yonqui* (2008). Así como Giles Deleuze y Félix Guattari han denominado como sociedad de control a las tecnologías de subjetivación que controlaban el cuerpo desde el exterior (aparato ortoarquitectónico) como una ortopedia social. Preciado lo llamará sociedad farmacopornográfica porque en ella las tecnologías forman parte del cuerpo, se diluyen en él, se vuelven inseparables. Esto sucede a partir de tecnopolíticas blandas de microcontrol, es decir, son nuevos dispositivos con plataformas biomoleculares, mediáticas y arquitectónicas de naturalización del sexo. Esta microprotética semio-política que forma parte de nuestro cuerpo, permite desde modificar el comportamiento de los sujetos hasta diseñar la apariencia sexual de los cuerpos. Como señala Preciado, “todo esto puede suceder *libremente*, y en beneficio de la *emancipación* sexual del cuerpo controlado” (Preciado, 2008:135).

Esta programación política somática, en palabras de Preciado, produce subjetividades o prótesis cibernéticas que consumen y que les permiten formarse como agentes, es decir, por los tipos de deseos farmacopornográficos que orientan sus acciones, por eso este autor habla de “sujetos Prozac, sujetos cannabis, sujetos cocaína, sujetos alcohol, sujetos ritalina, sujetos cortisona, sujetos silicona, sujetos heterovaginales, sujetos doblepenetración, sujetos Viagra, etc.” (Ídem, 2008:33). Y agrega “El cuerpo adicto y sexual y todos sus derivados semiótico-técnicos son hoy el principal recurso del capitalismo postfordista” (Preciado, 2008:37). Esto se debe a que este capitalismo ha transformado por medio de la gestión del sexo a la industria del sexo como el modelo de rentabilidad máxima del mercado cibernético, entonces la producción molecular intensificada del deseo corporal es semejante a lo narcótico sexual. Su objetivo principal es la producción de una prótesis política viva, es decir, un cuerpo lo suficientemente dócil para poder hacerse de lo que Preciado llama como *Potentia gaudendi*. Así, la capacidad total y abstracta de crear placer queda al servicio de la producción de capital. Por eso:

El verdadero motor del capitalismo actual es el control farmacopornográfico de la subjetividad, cuyos productos son la serotonina, la testosterona, los antiácidos (...) y todo aquel complejo material-virtual que puede ayudar a la producción de estados mentales y psicosomáticos de excitación, relajación y descarga, de omnipotencia y de total control. Aquí, incluso el dinero se vuelve un significante abstracto psicotrópico. (Preciado, 2008:36-37)

Para comprender cómo y porqué tanto el cuerpo y la sexualidad llegan a ser objetos centrales de una gestión estatal e industrial a fines del siglo XIX es necesario un “nuevo concepto filosófico” equivalente al concepto de fuerzas de trabajo de la economía clásica. Este nuevo concepto para Preciado es el de “fuerza orgásmica” o *potentia gaudendi*:

se trata de la potencia (actual o virtual) de excitación (total) de un cuerpo. Esta potencia es una capacidad indeterminada, no tiene género, no es ni femenina ni masculina, ni humana ni animal, ni animada ni inanimada, no se dirige primariamente a lo femenino ni a lo masculino, no conoce la diferencia entre heterosexualidad y homosexualidad, no diferencia entre el objeto y el sujeto, no sabe tampoco la diferencia entre ser excitado, excitar o excitarse-con. No privilegia un órgano sobre otro (...) es la suma de la potencialidad de excitación inherente a cada molécula viva. La fuerza orgásmica no busca su resolución inmediata, sino que aspira a extenderse en el espacio y en el tiempo, a todo y a todos, en todo lugar y en todo momento. Es fuerza que transforma el mundo en placer- con. (...) reúne al mismo tiempo todas las fuerzas somáticas y psíquicas, pone en juego todos los recursos bioquímicos y todas las estructuras del alma. (Ídem, 2008:38)

De esa manera, el capitalismo toma la potencialidad de los cuerpos que se presentan en un conjunto de representaciones que lo transforman en sexual y deseable. El cuerpo farmacopornográfico es un cuerpo-efecto de un amplio dispositivo de representación y producción cultural. Así, la *potentia gaudendi* se caracteriza por su imposibilidad de ser poseída o conservada, no puede poseer o conservar la *potentia gaudendi* de otro, ni la que aparece como propia. Por eso, Preciado sostiene que solo existe como cuento, relación, práctica y devenir.

La sociedad farmacopornográfica no busca la satisfacción o la producción del placer sino su objetivo es la de excitar, y esto lo hace a partir de un aparato somático que regula

el ciclo excitación-frustración-excitación, lo que Preciado (2008) llama pornificación del trabajo porque para este autor lo que se consigue es la satisfacción frustrante. Así, la producción farmacopornográfica se realiza en el devenir público de aquello que se construye como privado, es decir, por medio de la idea de que la mercancía es simultáneamente incitación al placer sexual y sublimación (frustración) de ese placer.

De esa manera, el circuito productivo excitación-frustración-excitación tiene un carácter toxicológico del placer sexual, y por ende, el placer es satisfacción frustrante. Lo que produce este biocapitalismo farmacopornográfico son ideas móviles, órganos vivos, símbolos, deseos, reacciones químicas y estados del alma. Inventa un sujeto que produce a escala global.

Las evoluciones del modo de producción capitalista han formado y conceptualizado a los sujetos de diferentes maneras. En este momento la subjetividad humana se revela como interiorización de la mercancía. El sexo y la sexualidad son actores principales en los sistemas que estructuran nuestras imaginaciones de posibilidad individual y social. Donna Haraway define a esta nueva subjetividad como cyborg un: “organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción.” (Haraway, 1990: 253). Es una ficción que abarca nuestra realidad social, corporal, y recurso imaginativo.

Las nuevas tecnologías desarrolladas por el capitalismo de consumo permiten que ya nada sea sagrado. Para Haraway: “No existen objetos, espacios o cuerpos sagrados por sí mismos, cualquier componente puede ser conectado con cualquier otro si la pauta y el código correctos pueden ser construidos para el procesamiento de señales en un lenguaje común” (Ídem, 1990: 278). De esa forma, cualquier cuerpo es visto y valorado por la potencialidad de fuerza orgásmica que puede ser usada por la sociedad farmacopornográfica. Por eso, el cyborg ya no está sujeto a la biopolítica que desarrollara Foucault sino que el mismo cyborg simula políticas y esto significa para Haraway que se desarrolla un nuevo campo de operaciones mucho más poderoso.

¿Por qué sería de esta manera? Porque como analiza Preciado retomando a Haraway: “el cuerpo del siglo XXI es una plataforma tecnoviva resultado de una implosión irreversible de sujeto y objeto, de lo natural y lo artificial” (Preciado, 2008:39). Y su gestión

pasa al poder y control de todo tecno-vivo conectado. El sujeto será tomado como “reserva interminable de corrida planetaria transformable en capital, en abstracción, en dígito” (Preciado, 2008:40). Se obliga a los sujetos por un sistema de clase-sexo-género-raza a una autovigilancia y autocontrol constantes, donde se los condena a una incapacidad de encontrar satisfacción en la vida.

Entonces, las técnicas de control se infiltraron dentro del cuerpo individual, y de esa manera se pudo modificar al cuerpo mismo como soporte y efecto de este programa político. Pero para Preciado el poder no se infiltra desde afuera sino que se trataría de un cuerpo que desea poder y se lo administrará de cualquier manera, por ello estas formas no solo son de autocontrol sino también de autoexterminación. Nuestra subjetividad, nuestros cuerpos caen en esa trampa donde ni el pensamiento, ni el género ni el placer definitivo están a nuestro alcance, porque la fuente de producción de riqueza de la economía postfordista farmacopornográfica es el placer como satisfacción frustrante.

## **2. This is hardcore**

Lissardi expresa cómo se ha generado sobre el cuerpo un ideal inalcanzable pero que a su vez implica un estímulo sobre los sujetos para buscar alcanzarlo. Una sobreabundancia de representaciones pornográficas ha marcado un umbral a partir del cual se puede considerar el surgimiento de un cuerpo pornográfico en la cultura de Occidente. Este cuerpo es un constructo cultural que estimula el deseo de concupiscencia. Esto no quiere decir que exista un solo constructo del cuerpo sino que cada ámbito genera su propia representación, como sucede desde la medicina, la moda o el trabajo.

Para Lissardi: “El cuerpo pornográfico es el cuerpo tal y como nos lo representamos mentalmente como consecuencia de la sobreabundancia de representaciones pornográficas” (Lissardi, 2013:90). Y agrega “es un fantasma que se encuentra en la intersección entre lo que la fábrica de la pornografía tiene para ofrecer y lo que los deseos de cada uno, sabidos o no, solicitan. Las combinaciones son virtualmente infinitas” (Ídem, 2013:109). A la civilización capitalista le corresponde como figura el paradigma fáunico y por ello es potencialmente un objeto de la industria y la plusvalía.

Lissardi dice que:

las distintas formas en que se representa al cuerpo humano generan mimetización y, como consecuencia, adicciones. El cuerpo atlético termina en el consumo de anabolizantes, estimulantes, etc.; el cuerpo médico termina en la sobremedicación; el cuerpo de la moda termina en la anorexia, y así siguiendo. La adicción a la pornografía es en realidad la adicción al cuerpo pornográfico. Se desea el cuerpo pornográfico se está obsesionado por él. Pero, paradójicamente, el deseo del cuerpo pornográfico *no se mitiga cogiendo.*” (Lissardi, 2013:110)

El carácter de adicción que genera esta lógica es la base para su reproducción porque siempre se quiere más, siempre se desea algo más, un poco más hasta perder el horizonte buscado. De esta manera, somos habitados por este cuerpo pornográfico, que nos exige gratificaciones que lo aplaquen, pero aunque se concrete una descarga por diferentes vías (prostitución, sexo casual o masturbación) esa misma descarga llevará implícito el sentimiento de frustración. En consecuencia, se genera una ilusión de poder acceder al cuerpo pornográfico pero solo genera frustración, insatisfacción y hastío.

De esta manera, tanto Preciado como Lissardi llegan a la conclusión de que el motor de la reproducción del capitalismo postfordista es la lógica de satisfacción frustrante que hace de los individuos sus propios esclavos, y a su vez, sus carcelarios. Se reafirma entonces, que a partir de diferentes construcciones o representaciones (discursos, signos, símbolos, etc.) se nos inculca hasta hacerse carne la búsqueda de una nueva mitología: la satisfacción como imperativo de la felicidad. Los deseos y las expectativas se transformaron en una manera particular de tortura, o podríamos decir que los resultados que se obtienen son menores o distan de las expectativas que se querían satisfacer.

En los siglos XIX y XX los problemas de la vida diaria (familiar, laboral, amoroso, espiritual) estaban mitigados por la espiritualidad, por Dios, por el alma misma de cada individuo que se veía mortificado. La ascética religiosa funcionaba como la calma ante el temor y el dolor. Pero el sistema subjetivo actual, como afirma Christian Ferrer: “se revela en la voluntad de huir del dolor, que se corresponde al temperamento adictivo de esta época” (Ferrer, 2003:6). En la actualidad, como ya hemos visto, en el que el cuerpo devino un valor mercantil carecemos de defensas eficaces, y según Ferrer solo se puede acceder

a la asistencia tecnológica a la que acudimos no por confortación sino por confort, es decir, se busca auxilio no a través de una actitud espiritual sino más bien a comodidades cosméticas y tecnológicas. Entendemos por confortación a la búsqueda, por medio de la construcción de la interioridad a través de la vida espiritual, de la calma y el sostén de los sujetos. Mientras que el confort es entendido como aquella búsqueda de comodidad, entretenimiento y esparcimiento a través de las tecnologías.

Vivimos un tiempo en el que somos incapaces de gestionar una subjetividad de forma satisfactoria. Así,

La tecnología ofrece confort a este ser asediado y le concede esparcimiento, excitación planificable y narcotización hogareña en un mundo inclemente. La costumbre y anhelo del confort asume la función que una época anterior correspondía a las prácticas consolatorias, cuando al dolor se le ofrecía un sentido religioso. En tanto la modernidad supone un tipo de vida que acopla cuerpo y máquina bajo exigencias equivalentes” (Ferrer, 2003:7)

La única forma que los sujetos tienen para tolerar el contacto con el dolor, según Ferrer, es a través de acolchonadores artificiales o amortiguaciones del sufrimiento, de esa manera, la ideología del confort se ha transformado en el espacio de comprensión de la tecnología. Por eso este autor considera que los artefactos domésticos deben ser considerados más allá de su funcionalidad como organizadores psicofísicos de la existencia amenazada, y también “como superficies somáticas que organizan la experiencia sensorial y psíquica” (Ídem, 2003). En consecuencia, el cuerpo actual, antes tratado como fuerza de trabajo, se ve acorralado tanto por la falta de certezas, las presiones económicas y políticas, y la desprotección. Se busca obsesivamente el perfeccionismo físico, la belleza, la eterna juventud usando cualquier tecnología y avance artificial para postergar de forma fantasiosa la indefectible muerte.

Es en estas circunstancias que el papel de la pornografía va más allá de los límites de mero producto cultural de recepción masiva, para transformarse por un lado -como refiere Ferrer- en una amortiguación, y por otro lado, en la lógica de vinculación del capitalismo actual. Esto se debe a que la esencia de la pornografía no está en su superficie sino en la promesa de la felicidad perfecta. De esa manera, cuanto mayor sea la

demanda de goce, más imprescindibles serán las ortopedias y amortiguaciones que garantizan el placer. Así, la emancipación y expansión de la pornografía responde a una necesidad colectiva de identificar un género que pudiera dar cuenta de las nuevas experiencias y expectativas sensoriales.

Por ello, para este autor se la puede considerar a la pornografía como un género “idílico” por tener una ambición armónica, sin conflictos. Ferrer expresa que

La pornografía se presenta en sociedad promoviendo una curvatura, haciendo presión sobre costumbres y expectativas sociales: sobre la dieta alimenticia, el trabajo de gimnasio, el consumo de apliques eróticos, el diseño de moda y sobre otros géneros mediáticos, en cuyos bordes proliferan decenas de industrias para un mercado emergente: del sexshop a la cirugía estética, de la liposucción a la prostitución de lujo, del rastreo biotecnológico de los genes del placer a la selección de promotoras, de la autoproducción de la apariencia para el orden laboral o para animar fiestas de quinceañeras.” (Ferrer, 2003:10)

Así, da cuenta de cómo el placer, el sufrimiento, las políticas de la vida y las tecnologías configuran un todo de “una máquina social aún no ensamblada del todo” (Ídem, 2003) pero que aun así produce sus efectos tanto en el presente como a largo plazo.

La pornografía siempre estuvo planteada como problemática en su definición desde la sociología, psicología o en materia jurídica. ¿En qué nos ayudaría sumergirnos en las diferentes aproximaciones sobre ella? ¿Una definición común contribuye a despejar nuestras dudas? Diferentes acercamientos a la pornografía como: problema social, libertinaje, su accesibilidad, degradación de las mujeres, por su forma de producción o contractual de sus actores, son analizados por Ruwen Ogien (2005). Para este autor, estas problematizaciones terminan reduciendo a la pornografía a un material definido a partir de la moral y la ética. Cualquier intento de reflexión crítica sobre la pornografía conlleva la toma de posición políticas y morales sobre este tema; se la caracteriza por ciertos ítems o se la aprueba/desaprueba.

Ogien explora diferentes definiciones y toma una como posible de llegar a un acuerdo: “Toda representación pública (texto, imagen, etc.) de actividad sexual explícita no es pornografía; pero toda representación pornográfica contiene actividades sexuales explícitas.” Es decir, “es *necesario* que una representación pública sea explícitamente sexual para ser pornográfica, pero no *suficiente*” (Ogien, 2005:49). No obstante, esta definición presenta algunos problemas: por un lado, los rasgos subjetivos con respecto al consumidor (intención del autor de estimular sexualmente, reacciones afectivas o cognitivas del consumidor y del no-consumidor), y por otro, de los rasgos objetivos estilísticos (representación de actividad sexual no simulada, repetición de escena de penetración, lenguaje directo, etc.) y además de los rasgos narrativos (degradación, *objetificación*, reificación, deshumanización) de los personajes.

Para el autor tener en cuenta la excitación o no del consumidor no implica que ese material sea pornográfico porque hay obras que con el tiempo ya no excitan, su sentido ha cambiado y por eso puede ser vista como graciosa u ofensiva. Sin embargo, eso no implica que no se la pueda calificar de pornográfica o que un sujeto no se excite o vincule con otras obras, aún así seguiría siendo una definición evaluativa del concepto. En síntesis, “Probablemente habrá cosas que juzgaremos ‘pornográficas’ aun cuando éstas no ofendan nuestro pudor, y otras que no juzgaremos ‘pornográficas’ aunque ofendan nuestro pudor” (Ídem, 2005:58).

A pesar de este recorrido por los diferentes intentos de definir la pornografía, nuestro interés está en el discurso pornográfico y cómo sostiene la lógica de la producción/reproducción en el capitalismo de consumo. Sistema que no solo ha transformado a la pornografía en una de las industrias más fructíferas contemporáneas sino que ha estimulado a su lógica como modelo para el resto de la economía global. Además, creemos que permitiría explicar en última instancia las conductas de los sujetos.

Con respecto a esto, Lissardi define a la pornografía como:

un tipo de discurso cuyo único objetivo consiste en la representación del acto sexual humano. No le interesa ningún otro aspecto de la experiencia humana, por más vinculado que esté a la peripeia sexual: no le interesa la calidad ni la intensidad del deseo, ni las peculiaridades psicológicas, ni el contexto social y tampoco la lectura

política o metafísica que pueda hacerse de la relación. Sólo le interesa la exhibición.”  
(Lissardi, 2013:89)

La sobreabundancia de las representaciones del discurso pornográfico ha llegado a todos los ámbitos de la cultura gracias no solo al perfeccionamiento de la técnica que hizo posible su mayor difusión y visibilidad, sino que también lo ha convertido en un asunto público, en un instrumento político (aunque lo fue desde sus inicios) que llevará a la intoxicación de las masas y a la desmovilización (tendencias propias del capitalismo). Cualquier obstáculo que dificulte el crecimiento de ese discurso será eliminado o transformado a su favor.

Para Lissardi se ha llegado a una “pornografización” de la sociedad hasta transformarse en una subcultura que a pesar de permanecer estigmatizada se expande en cualquier dirección. Su omnipresencia es tal que ha instalado en nuestras mentes una representación específica: la del cuerpo pornográfico de la que ya hemos hablado unos párrafos antes. De forma directa o indirecta las representaciones pornográficas fluyen e influyen en los diferentes ámbitos de la cultura en la que vivimos. La pornografía solo puede mostrar, como afirma Lissardi, no puede ni quiere trascender lo que muestra. No puede atrapar al deseo, el Eros, pero si puede usarlo como señuelo para que sigamos participando del circuito narcótico postfordista.

Ya hemos mencionado el papel de la pornografía en la sociedad como amortiguación, y como lógica o modelo económico a seguir. Ahora vamos a analizar cómo éste género sirve para definir la lógica del funcionamiento del  $\frac{1}{2}$ <sup>8</sup> en este capitalismo postfordista, y además de qué manera el “porno” remite a la lógica de vinculación de las masas mediatizadas en el capitalismo tardío en el que los multimedios funcionan como un dispositivo primario de nuestra socialización (subjetividad).

---

<sup>8</sup>  $\frac{1}{2}$ : individuo o nodo que asume diferentes materialidades según donde encarna. Pantalla, píxeles y ojo, si encarna en la televisión; micrófonos, aires, ondas sonoras y escucha, si encarna en la radio; banda y velocidad de conexión, pantalla, mouse y psique, si encarna en la computadora; carne, piel y afectos, si encarna en individuos animales; etcétera (Mundo, 2017).

### **3. La pregunta**

¿Por qué hablar de porno cuando analizamos la manera en que nos vinculamos intersubjetivamente? Primero, vamos a aclarar a qué nos referimos cuando hablamos de pornografía y de porno, y el por qué no deberíamos tomarlos como sinónimos. Siguiendo a Daniel Mundo (2017), en primer lugar se trata de dos niveles o momentos diferentes de registro. La pornografía es un género (literario o audiovisual) que tuvo un gran impulso en la Época Moderna. Sus rasgos (serialidad, repetibilidad, objetividad, homogeneización, estandarización, la búsqueda de novedad, la fotorrealidad como principio de representación, figurabilidad y la necesidad de excitación) ayudan a comprender la lógica de vinculación de masas. La pornografía sería una forma de mediatizar los vínculos.

En cuanto al porno, es la lógica que: “subyace al texto (...) constituye una dimensión del texto que no se ve cuando miramos la pantalla. No la vemos y sin embargo, o justamente por ello, organiza nuestra percepción, nuestra sensibilidad y nuestros afectos” (ídem, 2017: 19). No remite a las representaciones de sexo explícito. Se presenta como la lógica más eficaz para dar cuenta de la virtualización de los vínculos (deseo de virtualizar nuestros vínculos y existencia). Pero ¿por qué es importante ese vínculo? Porque en el dato mínimo (clic a clic) es lo que cuenta hoy en día como información y mensaje, o como lo nombra Mundo: MSJ. Ese MSJ tiene como objetivo, un efecto en particular. Ese efecto que es constantemente negado y deseado, Mundo lo llama: *æfecto* o a® (afecto registrado), proviene de la excitación, y según el autor se resuelve o consume en ella. Está caracterizada por un afecto sin afecto, una satisfacción frustrante, un significante *insignificante* y excitante. Debería permitirnos vislumbrar el orden afectivo en el que estamos insertos.

Entonces, ¿cómo es la lógica porno? ¿Qué elementos la componen y cómo se relacionan? Por un lado, siguiendo a Mundo, vamos a distinguir medios de comunicación y  $\frac{1}{2}$ . El primero remite a los medios de exposición, encarnación y formación de masas, que es utilizado por el individuo masificado para reproducirse, expresarse, registrarse, exhibirse y formarse. Además, los medios producen vinculaciones de masas, su objetivo es la efectividad, es decir, a un signo le corresponde un efecto, y a un estímulo una excitación. Encarnan un deseo social.

Los medios actúan en, por lo menos, dos niveles: a nivel del mensaje del contenido (lo que logran exitosamente que pensemos), y en el nivel del MSJ del  $\frac{1}{2}$  en este nivel se producen excitaciones que ni los sujetos ni los medios tienen conocimiento de ellas. Es en este nivel que se producen cosas (vínculos) entre los medios y los hombres. Con respecto al  $\frac{1}{2}$  se refiere a un soporte invisible de un texto o conjunto de signos codificados de alguna manera, se lo percibe cuando no se ve ni percibe el mensaje o la información en el sentido común del término. Crea, produce, copia, inventa o transporta un mensaje, que Mundo llama: MSJ; y este: “Remite al efecto o la excitación que percibe o recepciona en su  $\frac{1}{2}$  el E (espectador). Es un *æfecto* (a®)” (Mundo, 2017:106).

Entonces el  $\frac{1}{2}$  incorpora los deseos que proyectan los usuarios, los recodifica como signos que proyectan deseos sobre sus usuarios, de esa manera éstos introyectan como propios estos deseos consumidos, y así se vuelve a encontrar con los mismos deseos que había proyectado en un principio pero ahora se presentan modificados por haber traspasado esa mediatización. Es lo que Mundo llama como “bucle tautológico”. Ese deseo, es y no el mismo, es original y copia a la vez. De esa manera, se caracteriza el nuevo circuito virtual del deseo.

Es la lógica porno la que gobierna o estructura los vínculos que se crean en la RV (realidad virtual). La RV es toda aquella realidad a la que accedemos por medio de algún tipo de interfaz. En la era del multimedia se multiplican las dimensiones de la realidad. La dimensión mediática del  $\frac{1}{2}$  es lo que llama MSJ. La tensión en el  $\frac{1}{2}$  se da entre el texto y el medio que lo soporta, entre las imágenes y las pantallas. En la dimensión del  $\frac{1}{2}$  se produce el registro, y lo privado se vuelve aún más público. Logra controlar la interfaz de nuestro cuerpo cuando logra que reaccionemos a un estímulo proyectado en la pantalla.

Nuestro cuerpo, como un medio de conexión, no es un medio entre el mundo y nosotros o entre el referente y la conciencia que lo va a codificar y asignar un significante. Más bien, estamos frente a la idea de que el cuerpo es una interfaz, un  $\frac{1}{2}$  más, y se encuentra inserto en una red de medios y mediaciones “sin eje ni centro (o cuyo centro se halla en cada uno de sus nodos)” (Ídem, 2017). Se trata de un cuerpo ya totalmente individualizado como una masa, o masificado en su individualidad. Por eso creemos que es importante destacar lo que este autor dice sobre la relación del medio-pantalla y el medio-cuerpo:

la idea de que el signo mediático (o MSJ; obviamente diferente del signo del texto) no está ni enteramente en la pantalla ni enteramente en el espectador, se halla más bien en el medio-pantalla y en el medio-cuerpo (sensibilidad, emoción, afecto, sexo), como si este signo se conectara de medio a medio ( $\frac{1}{2}$  –  $\frac{1}{2}$ ), sin mediación representacional. De aquí que la presencia de este objeto, un signo carnal, sea sin-presentación, o como también lo llamamos: in-significante. No sólo el medio ( $\frac{1}{2}$ ) no es transparente, entonces, sino que con su poder mediático transforma indefectible y materialmente aquello que está mediando, pues de hecho forma parte de su estructura de significación elemental. Afecta al objeto y también afecta al sujeto, si es que mantenemos todavía esta estructura dual o dicotómica de pensamiento. (Mundo, 2017:154)

Se ha logrado convertir la materia y el espíritu en información, pero este tipo de información desbordó nuestra capacidad de interpretación, sólo vale la exhibición, es decir, los múltiples efectos que pueden repercutir en nuestra sensibilidad y afectividad. El vínculo es directo entre el  $\frac{1}{2}$  cámara-pantalla y el  $\frac{1}{2}$  de nuestras emociones y afectos.

Otra cuestión para tener en cuenta es que tanto la información como la digitalización (hiperrealidad, código digital) ayudaron a convertir a las necesidades biológicas en mercancías, y de esa forma, las mercancías se presentan como objetos naturales que vienen a satisfacer necesidades culturales. Como dice Mundo: “viene a *satisfacer* un deseo, y el deseo ya no es una construcción cultural o semiótica sino un proceso ‘natural’ de nuestro organismo, lo que es lógicamente imposible. La cultura del consumo confunde deseo y necesidad, y nos presenta como real lo que no son más que signos que remiten a nuestro ‘recuerdo’ de un hecho real” (Ídem, 2017:103). Pero la satisfacción a la que se arriba es frustrante. Sin embargo, esa excitación es deseada, como también se desea la descarga, “la reacción o la (in)satisfacción frustrante, de las que abjuramos no bien las conquistamos, que despreciamos no bien se concretan en nuestro medio-cuerpo” (Mundo, 2017:186).

Lo que da cuenta esto es que nuestra realidad ya no es la misma, que el avance del capitalismo a otras áreas o ámbitos y la proliferación de los medios han modificado quiénes somos como seres humanos, nuestras relaciones y el modo en que nos relacionamos, y nuestras expectativas. Existe el amor, el afecto pero ya no cumplen el rol principal que tenían en la Época Moderna y por ello ciertos conceptos o lógicas son

anacrónicos para poder analizar los fenómenos presentes en esta tesina. Mencionaremos algunos siguiendo el libro de Daniel Mundo *Variaciones sobre el porno* (2017).

Debemos pensar a los individuos como un nodo o medio de vinculación, que construyen sus subjetividades por algún tipo de mediación tecnológica. El individuo es una especie de documento vivo de un modo de existencia, de un esquema afectivo y una sensibilidad que está llegando a su fin (Mundo, 2017). El ser humano se ha transformado en un nodo o plataforma más por donde circula información de forma ininterrumpida: administra, concentra, derrocha, procesa y multiplica información. Como afirma el autor, los seres humanos multimediáticos o lógicamente porno cambiaron su estructura de comportamiento, su esquema sensible, su percepción y sus efectos.

Estas características de la especie humana funcionaban como un fondo natural que la cultura moldeaba, pero tan sólo podía hacer eso: moldear, modelar, formar. La cultura codificada de modo digital o mediática comenzó a `inventar´ o producir estados anímicos generalizables que ya no parten de un basamento natural. Su basamento es industrial. Y su comportamiento, mecánicamente plástico. (Ídem, 2017: 132)

De esa manera, podemos entender que nuestros hábitos, formas de pensar, de hablar, de sentir y de afectar se volvieron mercancías.

Pero esto ¿significa el fin del hombre? No, sino que nuestra materialidad tendrá la consistencia de la información, y por ello podemos afirmar junto a Mundo que seremos relaciones, mediaciones y vínculos, y paradójicamente en vez de querer liberarnos de estas presiones buscaremos alguna manera para adecuarnos mejor a estas. De esta forma,

nace un nuevo a priori histórico cuyo representante en lo individual es el cyborg, y su encarnación social, su especie específica, la masa. ¿Qué es la masa? ¿Qué es el cyborg? Relaciones. Tipos de relaciones. Relaciones sobredeterminadas, híper codificadas, imprevisibles, estándares y únicas, relaciones deseadas y deseantes. (Mundo, 2017:137)

## Según Mundo:

Nuestra sociedad que presume de `decirlo todo`, de `exhibirlo todo`, que cree que `todo puede y debe ser dicho, mostrado, explicitado`; que cree fervientemente que todos y todas tenemos derecho a nuestra cuota sin intereses de felicidad, a ser y actuar de manera autónoma, a que se cumplan nuestros sueños, `inventó` un sujeto que es a la vez un objeto, un *suobjeto* que in-corpora la codificación mediática hasta que se con-funde con su estructura afectiva y sensible, y que a la vez transforma esa codificación a partir de sus interacciones y cliqueos. A ese ser nosotros lo llamamos cyborg. (...) es un hecho. No tiene otra sustancia que este hecho. Y ese hecho no es otra cosa que una relación, comunicación o vinculación social. (Mundo, 2017:157)

El cyborg no remite a una sustancia, a un tipo o clase de ser específico, sino que es (o puede ser) una capa que afecta a todos los seres. No pertenece ni a la RR (realidad real) ni a la RV (realidad virtual) pero es creado o materializado en su intersección. Su sustancia es el vínculo o la reacción. Como afirma Mundo: “No es un ser que subvertirá el lenguaje -como soñaba Haraway-, es un no-ser-algo cuya plasticidad le permitirá ajustarse al código y al entorno (que él, por otro lado, colabora en gestar)” (Ídem, 2017:140). Con todo esto Mundo esboza la siguiente tesis: “el porno – no la pornografía- es el sexo del cyborg. Sexo, aquí, refiere a una práctica muy distinta de lo que entendemos comúnmente por tal cosa. Sexo remite a un vínculo que excita, y cuyo efecto produce algún tipo de satisfacción (sexual, a®), aunque esa satisfacción no pueda distinguirse de la frustración” (Mundo, 2017:140).

El sexo del cyborg no es copia de la sexualidad del pasado (práctica humana intersubjetiva), sino como advierte Mundo: el sexo está por definirse. El sexo pasó de ser en la sociedad moderna una experiencia fundamental para determinar nuestra subjetividad, nuestra identidad social, a ser un modelo de cualquier experiencia gozosa o de placer.

Con respecto a la masa, fue modificada su naturaleza con el avance y multiplicación de los medios, se adecuó plásticamente a la evolución mediática. Ya no es el sujeto pasivo, obediente y alienado, sino un sujeto político que tiene la posibilidad de reaccionar. También hay que destacar que la manera en que las masas fueron educadas afectiva y

sentimentalmente por medio del cine y medios audiovisuales (dimensión del contenido y en la dimensión de nuestra corporalidad) como estructuras educativas perceptuales, no dejan de funcionar con la inminencia de “nuevos” medios sino que se suman a estos para enseñarnos y explicarnos cómo debemos relacionarnos, comportarnos y de qué manera sentirnos.

A diferencia de lo que sucedía con la codificación analógica que instauraba una imagen como representación que reflejaba el mundo independientemente del ser humano, la producción artificial de la codificación digital instituye un nuevo principio de la realidad. De esta manera, la representación se vuelve la auténtica realidad que instituye nuestra identidad en general y nuestra identidad sexual en particular (Mundo, 2017).

Así como el sexo ha dejado de ser una representación de la reproducción de la especie para pasar a ser un modelo de cualquier tipo de experiencia de goce o de placer. El afecto también ha sido modificado, no es que ya no exista sino que cumple un rol diferente. En el contenido del texto (lo que dice, muestra y repite) el mensaje se exhibe saturado del afecto porque esto ayuda a que no dudemos de lo que debemos sentir y la manera en que debemos ser afectados por aquello que vemos, o más bien a lo que nos ex-ponemos. Pero lo que sucede con el afecto, como da cuenta Mundo, es que nuestra interfaz decodifica otra cosa:

porque al mismo tiempo el  $\frac{1}{2}$  -o el MSJ del  $\frac{1}{2}$  - viene martillando nuestros órganos decodificadores con un significado ortogonal a éste: si apareciera el afecto en la dimensión del medio (si el afecto se sobrepusiera al *æfecto*), moriría el sexo, el sexo propiamente dicho, el sexo puro. El sexo puro es esa práctica que nos empuja más allá de nuestros estrechos límites del gusto, del género y del deseo (por lo menos tal como éste es representado por nosotros), porque suspende o pone entre paréntesis todos nuestros afectos. (Ídem, 2017:124)

De esta forma, el afecto se ha convertido en instrumento para afianzar la excitación buscada, o para decirlo en palabras de este autor, para lograr el *æfecto* (a®), nuestro cuerpo, nuestras emociones, nuestra afectividad, nuestra sensibilidad, nuestra sexualidad, “instituye la significación del significante que proyecta la pantalla” (Mundo, 2017).

Exhibimos nuestro yo en diferentes medios, y esas emociones son transformadas en información pero esta información ha desbordado nuestra capacidad de interpretación. Según Mundo el sujeto:

sabe pero no acepta que sus goces y sus deseos provengan de los algoritmos que produjeron sus propias reacciones emocionales, que a su vez responden de manera más o menos automática a las variables puestas en juego para conseguir un comportamiento espontáneamente estándar. Ingresamos por este umbral a la dimensión mediática del  $\frac{1}{2}$  a su MSJ y más allá de todos los mensajes del texto. Es eso lo que constituye el elemento de la RV – a este MSJ también lo denominaremos información. (Mundo, 2017:158)

Como consecuencia se naturalizó la idea de que el deseo debe satisfacerse como se lo hace con las necesidades biológicas. Entonces, los deseos se han convertido en mercancías, y las mercancías se ven como aquellas encargadas de satisfacer las necesidades culturales. De esa forma, “La cultura del consumo confunde deseo y necesidad, y nos presenta como real lo que no son más que signos que remiten a nuestro ‘recuerdo’ de un hecho real” (Ídem, 2017:103).

Así, como ya lo hemos mencionado se logra alcanzar una satisfacción frustrante, y esta a su vez como definía P. Preciado (2008) define a cualquier otra producción en la economía postfordista. Aunque hay que destacar una advertencia que hace Mundo con respecto a la definición de Preciado, esta definición no intenta afirmar que en una etapa previa existía una satisfacción (sexual) plena, sino que la estructura que ubica a la satisfacción y a la felicidad como horizonte es la que convierte a estas experiencias en prácticas inaccesibles. Por ello en el porno (como vínculo) el goce es un efecto del signo y a la vez un medio de representación y excitación.

Vivimos en una realidad aumentada por los medios, hiperrealidad o hiperinformación. Es decir, una realidad que sólo puede experimentarse a través de mediaciones. En este contexto el texto pornográfico se muestra como el texto más asertivo para mostrar, exhibir o evidenciar el funcionamiento material del medio. Gracias a su “Obviedad y eficacia. Transparencia y repetitividad. Exhibicionismo y efectismo. El cemento que pega todas estas redundancias tautológicas es la densidad traumática del

fenómeno, que tiene como efecto o *æfecto* (a®) la excitación del usuario” (Mundo, 2017:42). Es la lógica textual de la pornografía donde vemos cómo se relaciona la dimensión del mensaje y la dimensión del medio.

Por lo tanto, no es que haya un texto, signo o fenómeno pornográfico en sí sino que un texto, signo o fenómeno pueden ser pornográficos según el vínculo o relación que puedan establecer con el telespectador. De esa manera, lo pornográfico se funda en el vínculo. Y el vínculo se da entre un signo y alguien que codifica ese signo de una manera particular, es decir, de una forma “excitante”. La excitación, a su vez, no depende de una voluntad propia.

Otro aspecto que podemos destacar de la pornografía, es su dimensión de “preparación sentimental”, del que habla D. Mundo (2017). Para el autor la misma historia de la pornografía tendría un rol educativo porque nos prepararía a acostumbrarnos a las conexiones afectivas que exige el capitalismo postfordista. Como venimos analizando diferentes ámbitos de la hegemonía discursiva actual (Angenot, 2010), conforman la ya mencionada preparación sexo-afectiva; y el rol de la pornografía (como la de otros elementos) es garantizar el funcionamiento y reproducción del sistema que ponen en el centro al sexo.

Sin embargo, el sexo no tiene ningún sentido, como menciona Mundo, es sinsentido e insignificante, “es proporcional a la transparencia mediática con la que se invisten medios” (Mundo, 2017:128). Así, la pornografía se encarga de interpretar el deseo social, no acaba con la fantasía sino que la cumple, y la manera en que la hace es cómo esas fantasías (escópicas) fueron deseadas y fantaseadas. El principal problema es que las personas creen que esta vinculación es positiva, pero detrás de esto se esconde la presión (constante y apabullante) que ejerce el medio y el modo en que lo hace.

Por ello, Mundo ubica:

en la dimensión perceptual y afectiva el punto en el que la imagen proyectada interconecta con el espectador, que no es pasivo sino que también proyecta sobre la pantalla *su* imagen específica (que de hecho terminará siendo la imagen proyectada por el medio). En este caso, la identificación o el reconocimiento ya no serán con un

personaje del mensaje, sino con un efecto o función del  $\frac{1}{2}$ , con un protosujeto o un sujeto mediático (SV) que se vuelve `objeto sexual´ en el momento en el que él también se metamorfosea en `objeto sexual´ (OV).” (Mundo, 2017:185)

De esa forma, ya no podemos hablar sobre el contenido o lo textual del mensaje porque ya no reviste la misma importancia que tuvo en otros momentos; ahora se trata de una cuestión mediática. Esto comprende pensar a la comunicación ya no como un intermedio de un texto entre emisor/receptor (E-R), sino como una mediación que se da en el espacio o interfaz entre pantalla-espectador ( $\frac{1}{2}$  –  $\frac{1}{2}$ , pantalla-cuerpo).

La manipulación, o mediatización, de nuestros afectos los transformó en una materia más o mercancía en el que:

El más mínimo gesto de amor o de dolor, de acercamiento o de rechazo, se ubica en el frágil límite, a veces indistinguible, que lo convierte en el gesto repetido y registrado del  $\frac{1}{2}$ , un a@. El a@ remite al gesto afectivo y efectivo que el sujeto realiza como si proviniera de una parte de su ser íntima, cuando en verdad es la copia exacta, es decir la copia reapropiada, transformada y repetida de un gesto exhibido y registrado por el  $\frac{1}{2}$ . La experiencia es siniestra. (Ídem, 2017: 186)

La lógica que subyace es siniestra como afirma Mundo, porque por un lado, se toman los deseos de los sujetos como meros datos, información que es manipulada como tal, mediatizada y reconfirmada como deseo para seguir la cadena de satisfacción frustrante (excitación-frustración-excitación). La manera en que se mediatizan los vínculos hace que pierdan su sentido, pero que se logre un vínculo directo entre los medios y los hombres mientras se de una excitación.

Por eso mismo, podemos afirmar que el porno es una lógica de la contradicción porque por un lado logra un sinsentido y a su vez está sobrecargado de información. A pesar de ello, el signo mediático quiere ser transparente, in-significante, esta insignificancia está cargada de significado, no es una transparencia inocua. Cuando vemos cualquier cosa representada no vemos lo real, por lo tanto, la transparencia siempre tiene una carga de presunción. Es un significante in-significante sin sentido, que juega sobre su

misma articulación. Y ese sentido o su expresión es la excitación (el significado de este significante que está en la pantalla).

Así, el principio básico de la sociabilidad es la excitación o estimulación, y por ello las nuevas tecnologías castigan la “no-vinculación”, el no compartir la información. La lógica porno tiene una base de movimiento contradictorio porque estimula la obviedad y la repetición, pero serán alimentados por los parámetros mismos de la vinculación lograda. De esa manera, se puede hablar de un in-significante que a su vez está sobredeterminado de significado. Para que se de un vínculo debe haber compromiso con lo que se ve. Entonces, el “yo” termina siendo un devenir con respecto a la excitación o a<sup>®</sup> que produce un texto mediado por la corporalidad. En el momento de la excitación el “yo” es otro, es la fascinación de contacto  $\frac{1}{2} - \frac{1}{2}$  entre pantalla y corporalidad.

### **A modo de conclusión**

Esta sociedad de hipercomunicación es en realidad una sociedad de registro, tiene una capacidad de registro y archivo. Los medios crearon la necesidad de registrar, archivar y compartir. Ya no se trata de un problema de contenido sino es un problema, en principio, de registro técnico que no deja de lado el establecer vínculos. Sin embargo, esa necesidad de “compartirlo todo” hace que se pierdan los mecanismos de control que nos incitan a socializarlo todo. En el mundo contemporáneo la técnica y los medios de comunicación tomaron una autonomía de los individuos, provienen del capitalismo, y producen necesidades tecnológicas y comunicativas en nosotros.

Como vimos a lo largo de este capítulo, el capitalismo postfordista hace del sexo su modelo de rentabilidad máxima del mercado cibernético. A su vez, a partir de la creación de una prótesis política crea un cuerpo lo suficientemente dócil como para lograr tomar, lo que Preciado llama *Potentia gaudendi*. Es decir, las potencialidades de crear placer quedan así al servicio de la producción de capital. Se busca así la expansión y se transforma al mundo en placer-con. La lógica que subyace es la de la satisfacción frustrante, y ésta tiene un carácter tóxico porque pone al placer como el gran objetivo que deber ser perseguido, y cada vez que se llegue a cumplir (si es que esto es en realidad posible) seguirá siendo insuficiente.

La gran paradoja es que por medio de la idea de autocontrol y opciones ilimitadas se esconde la misma exterminación de los individuos. Esto se refiere a que los sujetos terminan siendo esclavos de sus propios deseos, y como un adicto apuestan lo que sea necesario para darse un “viaje”. Bajo la presión de un ideal inalcanzable (satisfacción como imperativo de felicidad) se llega a tener sujetos “sin deseos” que se consumen en su misma insatisfacción. Se generan así horizontes y expectativas que se traducen en una sensación continua de carencias.

De esa forma, el surgimiento de un nuevo sujeto: el cyborg, como plataforma tecnoviva será reconocida por su utilidad como cuerpo, aunque este cuerpo es visto como un medio (interfaz) más entre otros. Así también se llegó a una nueva sexualidad que necesitó otra manera de gerenciar al sexo, es por medio de la lógica porno que se llegará de esta forma a ver el orden afectivo en el que estamos insertos, y también permitirá explicar las conductas de los sujetos porque ésta lógica es quien organiza nuestra percepción, sensibilidad y afectos.

Como hemos analizado se busca un efecto en particular: la excitación (æfecto o a®), que implica una satisfacción frustrante. Por medio de la excitación se logra una vinculación entre los medios y los hombres, y el vínculo es directo entre espacio o interfaz entre pantalla-espectador ( $\frac{1}{2}$  –  $\frac{1}{2}$ , pantalla-cuerpo). Las emociones que son exhibidas por diferentes medios, son transformadas en información (datos) y llegan a nosotros de forma renovada como deseo. Pero esa información desbordó nuestra capacidad de interpretación y será vista como in-significante.

Estamos en un momento en el que no hay signo que no esté registrado y esto hace difícil pensar en alguna idea fuera del registro. Entonces, el porno (como lógica vincular) es el sexo del cyborg, y por el modo de funcionamiento se puede afirmar que en ese sexo puede estar la salvación y la catástrofe, la degradación y la consumación, el goce y la frustración.

Por eso creemos que tal vez es el momento de dejar de pensar en la exclusión que es inherente al uso de la palabra “O”, como lo hacían los dualismos marcados por el humanismo (hombre-animal, Dios-hombre, etc.), y pensar que tal vez estamos frente a la oportunidad de un panorama en el que la inclusión a su vez repele, y lo que nos motiva,

nos frustra. La ideología de la felicidad lleva en su vientre la tristeza de cada fracaso y el ímpetu de seguir deseando. De esa manera, se seguirá manipulando con cada dato registrado en un próximo encuentro mediático como si se pudiera calibrar el objetivo fotográfico con su objeto a ser representado.

Por lo tanto, tal vez no tengamos una respuesta concisa para lo que estuvimos planteando, y esto quizás se deba a lo paradójico del tema en sí. O es porque tal vez somos masoquistas y encontramos felicidad en el dolor, o porque aceptamos al capitalismo postfordista como un acto de fe, y creemos que cada golpe es una enseñanza o prueba que tenemos que superar. O tal vez es porque simplemente el dolor y la felicidad son dos caras indiscernibles de la misma moneda. O es porque no podemos o no sabemos cómo dejar de mirar desde nuestros vestigios humanistas, y no llegamos a comprender qué consecuencias implicaron el pasaje a un nuevo paradigma donde el hombre ya no es el centro.

## Conclusión

### 1.

A lo largo de la tesina se problematizó sobre la relación entre el sexo y el afecto en la preparación (educación) sexo-afectiva y cómo los procesos de hipercomunicación, capitalismo tardío y posmodernismo influyeron en la mencionada preparación, lo que consecuentemente produjo una erosión del otro o erosión del Eros. Además, se hizo hincapié en la producción de la subjetividad (nivel sexual, afectivo y su vinculación con el dolor) cuando la presencia del otro es incómoda o casi nula.

Así mismo, también se problematizaron diferentes perspectivas sobre la posible vinculación/desvinculación en lo afecto-sexual, y las diversas maneras de administración de la frustración a las expectativas o anhelos. Se intentó dar cuenta de la forma en que los diferentes recursos culturales se ponen en juego para mitigar las consecuencias de las presiones y expectativas que ejerce el semicapitalismo como regulador de lo emocional-sexual de los sujetos.

De esa manera, se buscó ver de qué forma los cambios del siglo XXI (políticas, socioculturales y económicos) influyeron en la configuración de las formas de ser, en como posibilitan e imposibilitan ciertas voces o mundos, cómo es ese sujeto en esta lógica, con el fin de llegar a dar cuenta del papel de la (híper) comunicación y la (híper) información. También se buscó demostrar cómo este régimen de la construcción del yo afecta al deseo, la voluntad, las decisiones, al afecto y al sexo de los sujetos, las expectativas, las maneras en que autoadministran sus anhelos frente a la presión constante al éxito, a la felicidad y la perfección (física, mental, emocional, sexual).

Por lo tanto, se buscó -a partir de un análisis de los discursos sociales acceder por medio de los mecanismos imaginarios y simbólicos asociados al sentido de la acción- poner en evidencia la dimensión significativa del proceso sexo-afectivo. Esta modalidad nos entrega una comprensión parcial del tema, que podría ser complementada con un abordaje empírico de otros tipos de discursos, por ejemplo: libros, columnas de revistas, podcasts, películas y series de televisión o de servicios de *streaming*, letras de canciones, grupos en diferentes redes sociales, entre otros. A pesar de no haber tomado ejemplos

específicos destacamos la importancia de las narraciones en esta sociedad y cómo a través de ellas los sujetos pueden captar valores y actitudes que después llevarían a sus vidas o sus prácticas diarias, y así mostramos como un medio cultural masivo puede representar al sentido común e influir en las subjetividades.

A pesar de ser una respuesta parcial creemos que es una primera aproximación a dar cuenta de las formas y estructuras que soportan y clasifican a la preparación sexo-afectiva y que su entendimiento lleva a clarificar un poco mejor lo que los sujetos enfrentan en su vida diaria en la construcción de la subjetividad amorosa-sexual y la manera en que lleva a la práctica la relación con él mismo y con los otros.

## 2.

Preguntarnos por la preparación sexo-afectiva también implica identificar las causas institucionales del sufrimiento y la manera en que utilizamos recursos que fuimos adquiriendo en esta misma preparación. Esto no solo se manifiesta a nivel amoroso sino que deviene también en lo sexual porque afecta directamente en nuestra relación con los otros. De esa forma, diferentes mecanismos fueron internalizados como algo individual y propio de cada uno: autoevaluación, autorrealización, administración racional de los recursos, intelectualización, conmensuración, maximización de utilidades, capital (amoroso, sexual), autoengaño, etc. Esos recursos conforman la dimensión de la cultura emocional y sexual que se relaciona directamente con la dimensión económica al transformar a las emociones y los vínculos en puras mercancías dominadas por la lógica del libre intercambio. Así, podemos afirmar que la racionalización como fuerza cultural institucionalizada a nivel sexual cambió los esquemas culturales a partir de los cuales se comprenden y negocian los vínculos de los sujetos.

Además, se exploró cómo el capitalismo tardío -bajo la idea de plena libertad y voluntad- logra anular la capacidad de elección de los sujetos. Los sujetos son mantenidos dentro de un circuito de incompletitud e insatisfacción al creer que la búsqueda de la satisfacción de algo se logrará a futuro. De esa forma, mantiene a los sujetos en un círculo de “necesidad-consumo-nueva necesidad” o de satisfacción frustrante.

El sexo – más allá de la idea de sentido común que podemos tener sobre él- se ha desplazado como significante único y universal al de reprogramación del código genético del semicapitalismo. Para dar cuenta de su vinculación con la comunicación se exploraron distintas definiciones y perspectivas sobre el sexo y la sexualidad esto ayudó a explicar el surgimiento de una nueva lógica vincular: el porno. La importancia de esta lógica de producción/reproducción en el capitalismo de consumo ha transformado a la pornografía en una de las industrias más fructíferas y ha convertido a su lógica en modelo del resto de la economía global.

### 3.

Se analizó al porno en relación a la vinculación intersubjetiva en cómo organiza nuestra percepción, nuestra sensibilidad y afectos, y en cómo genera un efecto en particular: el *æfecto* o a® (afecto registrado), que proviene de la excitación que se da entre la pantalla y el espectador. Es a partir de este afecto sin afecto que se puede vislumbrar el orden afectivo en el que estamos insertos. La importancia del porno reside en que es una lógica que subyace al texto mismo, no se la puede observar directamente y a partir de ella se puede dar cuenta de la virtualización de los vínculos. Gracias a esta lógica podemos obtener una noción de la manera en que se da el circuito de la información/comunicación actual y su relación con los vínculos de los sujetos.

Estamos en un momento en el que el dato mínimo (clic a clic) cuenta como información y mensaje, y este MSJ tiene el objetivo de un efecto en particular: el afectar. Ese efecto o *æfecto* proviene de la excitación. Se trata de un afecto sin afecto, una satisfacción frustrante, un significante insignificante y excitante. En consecuencia, no hay signo que no esté registrado y esto impide pensar alguna idea fuera del registro. Se conforma así un medio de conexión más, una interfaz o ½ más, inserto en una red de medios y mediaciones, un cuerpo individualizado como una masa o masificado en su individualidad. Tanto la materia como el espíritu se han transformado en información, pero esta desbordó nuestra capacidad de interpretación. Los individuos se han convertido en un modo o medio de vinculación por donde circula información ininterrumpida y a su vez administran, concentran, derrochan, procesan y multiplican información. Entonces, llevó a que también cambiaran su estructura de comportamiento, su esquema sensible, su percepción y sus efectos.

De esa manera, nos enfrentamos al cambio que ha sufrido nuestra realidad frente al avance del capitalismo en diferentes áreas o ámbitos, y la proliferación de los medios. Y es por eso que el amor o el afecto siguen existiendo pero ya no cumplen el rol que tenían en la Época moderna. Por lo tanto, ciertos conceptos o lógicas se han tornado anacrónicas para poder explicar temas que actualmente nos afectan.

Así, la cultura codificada de modo digital o mediática produce estados anímicos generalizables que ya no parten de una base natural sino que ahora esa base es industrial. Transformando a nuestros hábitos, formas de pensar, de hablar, de sentir y de afectar en mercancías. En consecuencia, la materialidad de los sujetos tendrá la consistencia de la información y por ello seremos relaciones, mediaciones y vínculos. Sin embargo, frente a esto los sujetos en vez de querer liberarse de las presiones buscará la manera de adecuarse mejor a ellas.

El rol del sexo ha cambiado de una práctica humana intersubjetiva a remitir un vínculo que excita y cuyo efecto produce algún tipo de satisfacción (a®), aunque esa satisfacción no puede distinguirse de la frustración. Pasó de ser una experiencia fundamental para determinar nuestra subjetividad y nuestra identidad social, a ser un modelo de cualquier experiencia gozosa o de placer.

Por lo tanto, la lógica porno presenta un movimiento contradictorio porque por un lado estimula la obiedad y la repetición, pero a su vez serán alimentadas por los parámetros mismos de la vinculación lograda. Así, se puede hablar de un in-significante que al mismo tiempo está sobredeterminado de significado. Para que se logre dar un vínculo debe haber compromiso con lo que se ve. En definitiva, el “yo” termina siendo un devenir con respecto a la excitación o *æfecto* (a®) que produce un texto mediado por la corporalidad. En el momento de la excitación el “yo” es otro, es la fascinación de contacto  $\frac{1}{2} - \frac{1}{2}$ , entre pantalla y corporalidad. Todo esto es posible porque como hemos analizado la hegemonía discursiva actual conforma la educación sexo-afectiva y en ella la pornografía tiene un rol educativo (como la de otros) que es el de garantizar el funcionamiento y reproducción del sistema que ponen en el centro al sexo.

A pesar de que estemos bajo el imperativo de “compartirlo todo”, “comunicarlo todo” vemos cómo se desvanecen los mecanismos de control para internalizar estas

necesidades como propias, cubriendo a los medios de comunicación y su trabajo de producir continuamente necesidades tecnológicas y comunicativas a los sujetos. Esto se logra a través de la construcción de una prótesis política que crea un cuerpo lo suficientemente dócil como para entregarse en forma de *Potentia gaudendi* como potencialidades de crear placer al servicio de la producción de capital. Así, la lógica subyacente de satisfacción frustrante se conforma con un carácter tóxico al perseguir de forma obligatoria e insuficiente de placer. El cuerpo será reconocido como una plataforma tecnoviva por su utilidad (*cyborg*) como un medio o interfaz más, y llevará a la necesidad de gerenciar al sexo de otra manera.

#### 4.

Nuestras elecciones no son espontáneas ni autónomas, esto incluye a nuestras elecciones en el plano amoroso y sexual. Estamos inmersos en un dispositivo previo (hegemonía) en el que se construye nuestra subjetividad sexo-afectiva. Tanto el amor como el sexo se mantienen normativizados, y por ello nuestras prácticas responden a formatos previos que de algún modo nos determinaron.

También estamos sumidos en estructuras, formas, discursos que nos clasifican, nos ordenan, nos dan sentido. Pero ¿se puede salir de esos formatos previos que han ayudado a producir nuestras subjetividades (sexo-afectivas)? ¿Cómo lo lograríamos? Si para construir nuestra subjetividad necesitamos del otro, si amar es que el otro se realice a partir de mis acciones, y que implique una mutua entrega ¿Cómo evitaríamos el dolor, la pérdida, la frustración?

El dolor es inherente a nuestras propias expectativas, y estas tienen que ver con los discursos vinculares (que establecen las condiciones bajo las cuales creemos construir nuestra historia) de los que provenimos y que moldearon nuestros anhelos. A partir de los diferentes mecanismos internalizados por la preparación sexo-afectiva, y por las relaciones entre ellos podemos dar cuenta de cómo los sujetos ponen en juego su capital sexo-afectivo. Esto llevará a que estén más capacitados (o menos) para activar esos recursos dependiendo la situación. En consecuencia, podemos hablar de una desigualdad en el campo lo que puede generar frustración y dolor en los sujetos que no pueden cumplir sus

expectativas sexo-afectivas. El principal recurso para sobrellevar estas inesperadas consecuencias es el autoengaño.

El autoengaño no es sólo un mecanismo que ponemos a trabajar frente a nuestras frustraciones sino que además nos ayuda a seguir adelante a pesar de las diferentes dificultades que nos podamos encontrar. De esa forma, creemos que se pueden usar formas discursivas para lograr acceder a los mecanismos que funcionan en la manera en que nos relacionamos.

La ideología de la optimización personal desarrollada a partir de la exigencia de la constante formación (cursos, seminarios, talleres, terapias, astrología, etc.) trae como consecuencia la autoexplotación total de los sujetos, esto se desarrolla por medio del autoconocimiento, autonomía y autocontrol porque a partir del conocimiento acumulado que nos otorgan estas prácticas lograríamos romper con la incertidumbre que nos provoca el futuro. De esa manera, es el mismo sistema el que produce y pone a disposición los ya mencionados recursos. Por eso, el autoengaño podría ayudar a los sujetos a emprender nuevas experiencias, nuevos vínculos porque a su vez enmascara la tan temida falta de certezas que acompaña cualquier experiencia o toma de decisiones. Es impulso, disfraz del dolor y de la negatividad inherente de vivir. Se ha convertido en una amortiguación de la realidad al ocultar una amputación emocional.

Como hemos visto, estamos frente a un capitalismo gerenciador de lo afectivo (nos dice qué tenemos sentir, qué pensar y cómo actuar). Es una estructura impersonal que nos ha formado como co-autor de nuestras propias vidas pero según sus propios términos. No solo mercantilizó la vida interior sino que también transformó a los estados emocionales en patologías, y por lo tanto, aquello que no crea adecuado al valor de su propio mercado será transformado en algo no buscado, y por ende, en algo necesario a ser eliminado. En consecuencia, se lleva a una constante administración de las emociones, el amor y el sexo. Podemos decir que existe una administración de una consecuencia inevitable: la frustración (estado que surge por la falta de satisfacción de algo que deseamos), el dolor y sus formas de expresión (tristeza, sensación de vacío, enojo, angustia).

Detrás de la idea de negar cualquier sentimiento o pensamiento negativo por parte del semicapitalismo se está fomentando una amortiguación de carácter simbólico como

es el autoengaño. Esto se sostiene a partir de que se cree que los errores pueden ser corregidos por la experiencia acumulativa, la autocrítica y la autoevaluación. A pesar de que se han transformado o roto los rituales formales ahora recae en nuestra propia responsabilidad sobre nuestras experiencias (*expertise*) y en el modo en que hemos incorporado las exigencias del sistema.

Por ello, podemos hablar del autoengaño como un rito, que actúa habilitando o limitando la relación con los otros. Podríamos decir que es un mecanismo que activamos junto a la autoevaluación para mantener al margen la ansiedad. Ansiedad que es provocada por la misma falta de certezas de la modernidad. De esa forma, el yo moderno trata de afrontar sus experiencias negativas auxiliado por la ya mencionada herramienta del autoengaño que ayuda además a conformar al “yo”.

Sin la falsa ilusión del autoengaño se destruye el mundo tal y como lo conocemos, y a pesar de estar atrapados en él no encontramos un modo de no estarlo porque eso significaría “no-ser”, aunque estemos determinados por una red de discursos, medios, etc. Si se nos ofrece una mínima autonomía nos conformamos con ello. Pero esa libertad implica que seamos más o menos libres en una fatalidad imperfecta que se va perfeccionando con los mismos datos e informaciones que voluntariamente suministramos.

El autocontrol, la autoevaluación y el autoengaño son algunas de las herramientas de emergencia para cualquier situación que nos haga sentir superados. Llegar a comprender que estamos condicionados por esta estructura sexo-afectiva puede llevarnos a no creer más en los vínculos, puede hacernos creer que el miedo y la sospecha son un lugar seguro, o que pueden existir más opciones pero todo esto lleva a la misma conclusión: nos alejamos del otro. Esta lejanía se produce por exceso de confianza en sí mismo, miedo a los otros o simplemente por aceptar las circunstancias en las que nos vemos involucrados.

El semiocapitalismo destruyó nuestra relación con el otro afectando al amor, al sexo, a los vínculos en general pero manteniendo la idea principal (o mantenida a través de la idea) del deseo. El deseo nos permite seguir adelante, anhelando una meta (espiritual, laboral, sexual, amorosa, etc.) a la que probablemente nunca llegaremos pero en que el

mientras tanto seguiremos sumando deseos como un tantra consumista guiada con altos estándares y objetivos.

Los sujetos simulan una vida paralela que solo vive en sus propios sueños, pero que puede ser expresada a través de varios medios, armando perfiles en diferentes redes sociales y aplicaciones para teléfonos celulares, por ejemplo: Second Life, Animal Crossing, Facebook, Instagram, TikTok, Twitch, Grindr, Manhunt, Tinder, Happn, LinkedIn, entre otros. De esta manera, los usuarios publican narrativas personales ya sea como catarsis íntimas, o como estrategias que les otorguen un mayor capital social para lograr ser competitivos y por fin cumplir sus expectativas. En definitiva, se trata de un yo que vive a través de la exposición de su imagen, y que ante los ojos de un posible otro, simplemente se reduzca a reflejarse como en un espejo. Porque antes que darnos a un otro más bien buscamos solamente la aprobación de nuestra propia empatía narcisista.

## 5.

Entonces, podemos afirmar que los sujetos no son culpables de sus expectativas, de sus éxitos ni de sus fracasos. Creen fervientemente que son dueños de sus deseos, de sus anhelos y que los tienen bajo su control; pero no deberían culpar más que a las redes, estructuras, discursos, medios que formaron sus subjetividades, y por ende, a sus vinculaciones con los demás. Ese entramado los convirtió en co-autores, voluntariamente involuntarios de su propia reproducción, y lo hizo haciéndoles creer que son libres de voluntad, pero internalizando la culpa de sus caídas. De esa manera, los individuos son presionados para que se conformen con el dolor ya conocido, aquel que es posible manejar pero que a su vez los impulsa a aumentar sus necesidades y confortarlas por medio de la obtención de cosas, personas, sentimientos, ideas, entre otras mercancías que circulan en esta sociedad semiocapitalista.

Por lo tanto nos preguntamos, ¿existe la posibilidad legítima de cambiar esta configuración socio-política? ¿Para qué cambiar? ¿Para quién? Si es el mismo sistema el que transforma a las resistencias en una mercancía más. Hasta nuestra propia voluntad es prefabricada a imagen y semejanza del capitalismo hedonista. ¿Dónde reside la salvación de los sujetos? ¿Los sujetos quieren ser libres? Tal vez encuentren mayor libertad en el infierno que en la búsqueda del paraíso. ¿Cómo se llega a la renuncia total? Tal vez no

existe una respuesta o simplemente nos reconforta pensar en ello y eso nos basta para mantener a la ilusión o el autoengaño a tope. De alguna manera, mantener la ilusión de un escape es una victoria aunque sea falaz. Estamos frente a un sujeto que es expuesto como una mercancía más, un individuo des-erotizado, cansado, víctima de las presiones de una sociedad de rendimiento, sistemático y autorreferencial. Todo aquello que intente hacer el sujeto para rebelarse, independizarse de ese sistema es tomado como un recurso nuevo y así logra que sea posible el mantenimiento perverso del mismo sistema. Vivimos, experimentamos, vemos a través de un conjunto de tecnologías, de implantes políticos (sociedad, cultura, civilización) que conforman un dispositivo biotecnológico y pensar a la estupidez, huir al claro del bosque o suicidarse no son más que parches insuficientes. Pensar que una salvación mesiánica o un apocalipsis cultural son las únicas miradas para imaginarnos este tema es optar entre dos fracasos. Creemos que una mejor visión es aceptar que hay matices que se están produciendo, y a su vez se consolidan como una nueva filosofía para el futuro donde los sujetos deberían considerarse desde una lógica de un sistema prostético de información. Justamente porque un nuevo control psicopolítico se ha conformado donde comunicación y control coinciden (cada uno es panóptico de sí mismo), nuestra tarea tal vez sea la de crear desde la otredad, desde la extrañeza del otro pero desde este nuevo panorama. Se trataría de ralentizar la comunicación o tal vez la respuesta esté en la falta de una respuesta.

## **Bibliografía**

- Angenot, M. (2010): *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*, Siglo XXI, Buenos Aires.
  
- Badiou, A. y Tuong, N. (2012): *Elogio del amor*, Paidós, Buenos Aires.
  
- Barthes, R. (2014): *El placer del texto y lección inaugural*, Cátedra de Semiología Literaria del Collège de France, Siglo XXI, Buenos Aires.
  
- Baudrillard, J. (2007): “Las estructuras de colocación” y “Hacia una definición del consumo” en *El sistema de los objetos*, Siglo XXI, México.
  
- Bauman, Z. (2005): *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, FCE, Buenos Aires.
  
- Berardi, F. (2003): “Globalismo inhumano, horizonte posthumano” en *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*, Traficante de sueños, Madrid.
  
- Berardi, F. (2010): “Segunda bifurcación: Conectividad/Precarización”, “Caída tendencial de la tasa del placer” en *Generación Post-Alfa*, Tinta Limón, Buenos Aires.
  
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2014): *Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI, Buenos Aires.
  
- Breton, P. (2000): “Las ambigüedades de la comunicación”, “El imperio de los medios de comunicación” en *La utopía de la comunicación*, Nueva Visión, Buenos Aires.

-Contursi, M. E. y Ferro, F. (1999): "Mediación, inteligibilidad y cultura" en Documento de la Cátedra Profesora Martini (Teoría y práctica de la Comunicación II), Buenos Aires.

-Crary, J. (2015): "Capítulos I. II y IV" en *Las 24 horas del día y los siete días de la semana. El capitalismo tardío y fin del sueño*, Paidós, Buenos Aires.

-Deleuze, G. (2004): "Posdata sobre las sociedades de control" en *El lenguaje libertario*, Editorial Terramar, Buenos Aires.

-Ferrer, C. (verano 2003-2004): "La curva pornográfica. El sufrimiento sin sentido y la tecnología" en *Revista Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*, número 5, Buenos Aires.

-Fernández Porta, E. (2010): "El informe Markopolos sobre tu eficiencia amorosa" en €®O\$. *La superproducción de los afectos*, Anagrama, Barcelona.

-Fisher, M. (2016) *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Caja negra editora, Buenos Aires.

-Fisher, M. (2018): *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*, Caja negra editora, Buenos Aires.

-Finkelkraut, A. (2008): "El encuentro con los demás" en *La sabiduría del amor*, Gedisa, Barcelona.

-Foucault, M. (1977): "Derecho de muerte y poder sobre la vida" en *Historia de la sexualidad. Volumen 1*. Siglo XXI, México.

-Foucault, M. (1978): "La hipótesis represiva" en *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* (tomo 1), Siglo XXI, México.

-Foucault, M. (1980): "Conferencias cuarta y quinta" en *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona.

- Foucault, M. (1985): “Las formaciones discursivas” en *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México D.F.
  
- Foucault, M. (2014): “El panoptismo” y “Los cuerpos dóciles” en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires.
  
- Grimson, A. y Faur, E. (2016) *Mitomanías de los sexos*, Siglo XXI, Buenos Aires.
  
- Han, B. C. (2013): *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona.
  
- Han, B. C. (2014a): *La agonía del Eros*, Herder, Barcelona.
  
- Han, B. C. (2014b): *Psicopolítica*, Herder, Barcelona.
  
- Han, B. C. (2015): *El aroma del tiempo*, Herder, Barcelona.
  
- Haraway, D. (1991): “Capítulo 6: Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX” en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
  
- Harvey, D. (2008): “Posmodernismo” y “¿POSmodernISMO o posMODERNismo?” en *La condición de la posmodernidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
  
- Illouz, E. (2007): *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Katz Editores, Buenos Aires.
  
- Illouz, E. (2009): “La empresa del amor” en *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*, Katz Editores, Buenos Aires/Madrid.

-Illouz, E. (2014): *Erotismo de autoayuda. Cincuenta sombras de Grey y el nuevo orden romántico*, Katz Editores, Buenos Aires.

-Illouz, E. (2016): *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*, Katz Editores, Buenos Aires.

-Jameson, F. (2005): *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Buenos Aires.

-Lash, S. (2004): "Teoría mediática" en *Crítica de la información*, Amorrurtu editores, Buenos Aires.

-Lissardi, E. (2013): "Los dos paradigmas", "El cuerpo pornográfico" en *La pasión erótica. Del sátiro griego a la pornografía en Internet*, Paidós, Buenos Aires.

-Le Bretón, D. (12 de Noviembre de 2020): *Vivir sin dolor es impensable*. Clarín. Recuperado de [https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/david-breton-vivir-dolor-impensable-0\\_Zw9HCM8vD.html](https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/david-breton-vivir-dolor-impensable-0_Zw9HCM8vD.html)

-Mc Robbie, A. (1998): "More!: nuevas sexualidades en las revistas para chicas y mujeres" en *Estudios Culturales y comunicación*, Paidós, Barcelona.

-Mumford, L. (1982): "Preparación cultural" en *Técnica y civilización*, Editorial Alianza, Madrid.

-Mundo, D. (2017): *Variaciones sobre el porno. Sexo y vínculo en la era de los medios*, Dedalus, Buenos Aires.

-Ogien, R. (2005): "¿Por qué resulta tan difícil definir la pornografía?" en *Pensar la pornografía*, Paidós, Barcelona.

-Paglia, C. (2006): "Sexo y violencia, o naturaleza y arte" en *Sexual personae*, Editorial Valdemar, Madrid.

- Preciado, P. (2008): *Testo Yonqui*, Editorial Espasa Calpe, Madrid.
- Preciado, P. (27 de Marzo de 2020): *Aprendiendo del virus*. El País. Recuperado de [https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952\\_026489.html](https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952_026489.html)
- Ringelheim, J. P. (mayo 2013): “La gestión de las emociones” en *Revista Ciencias Sociales*, número 83, Buenos Aires.
- Schmucler, H. (diciembre 1996): “Apuntes sobre el tecnologismo o la voluntad de no querer” en *Revista Artefacto* número 1, Buenos Aires.
- Sfez, L. (1995): “Prefacio a la segunda edición”, “Para una crítica de la comunicación: tres metáforas, tres visiones del mundo...” y “Las tecnologías del espíritu” en *Crítica de la comunicación*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Schopenhauer, A. (1998): “El amor” en *El amor, las mujeres y la muerte*, Cs ediciones, Buenos Aires.
- Sibilia, P. (2005) “Biopoder” en *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, FCE, Buenos Aires.
- Sibilia, P. (2008): “El show del yo”, “Yo espectacular: la gestión de sí como una marca” en *La intimidad como espectáculo*, FCE, Buenos Aires.
- Sigal, S. y Verón, E. (1988): *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*, Hyspamérica, Buenos Aires.
- Verón, E. (1993): “Terceridades”, “La cláusula semiótica”, “Discursos sociales” y “El sentido como producción discursiva” en *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Gedisa, Barcelona.
- Zubernis, L. y Larsen, K. (2012): *Fandom at the crossroads: Celebration, shame and Fan/Producer relationships*, Cambridge Scholars, Newcastle.