

# Bajo los restos del proletariado

## Humanismo y mundo de la vida en la época del capital cibernético

Por Leonardo Fabián Sai\*

**Resumen:** I. La cibernética contra el amor: *el olvido de la pasión*. Lectura de Niklas Luhmann y Eva Illouz. II. La cibernética contra la conversación: *el hablar con las máquinas*. Lectura de Sherry Turkle. III. La cibernética contra la ética: *el olvido del humanismo*. Lectura de Franz Hinkelammert y Horacio González. Excurso: *la crisis del consenso ortodoxo de la teoría social contemporánea*. Lectura de Carlos Belvedere. IV. Al barrer con el sujeto, la cibernética describe la época del humano como medio ambiente de los sistemas sociales inteligentes: *pérdida y recuperación del mundo de la vida*. V. El trabajo como fundamento de la subjetividad del sujeto: *bajo los restos del proletariado*. VI. Del *general intellect* al *capital cibernético*. CODA: *Inteligencia sintiente contra Inteligencia Artificial*. Lectura de Zubiri.

**Palabras clave:** Proletariado, Capital Cibernético, Inteligencia sintiente.

---

\* Sociólogo y ensayista. Coeditor de la Revista Cultural Espectros.

## Inspiraciones

*Solo en la clase obrera perdura sin decaer el sentido teórico alemán. Aquí, no hay nada que lo desarraigue; aquí, no hay margen para preocupaciones de arribismo, de lucro, de protección dispensada desde lo alto; por el contrario, cuanto más audaces e intrépidos los avances de la ciencia, mejor se armonizan con los intereses y las aspiraciones de los obreros. La nueva tendencia, que ha descubierto en la historia de la evolución del trabajo la clave para comprender toda la historia de la sociedad, se dirigió preferentemente, desde el primer momento, a la clase obrera y encontró en ella la acogida que ni buscaba ni esperaba en la ciencia oficial. El movimiento obrero de Alemania es el heredero de la filosofía clásica alemana.*

### Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana Friedrich Engels

*La retrospectiva hacia el mundo de la vida no tiene ningún rasgo nostálgico, arcaizante o incluso romántico: la conexión hacia atrás reasegura las justificaciones de la mirada hacia adelante, separa la irrupción de la motivación de la actitud teórica y su proceso. El distanciamiento del neokantismo significa justamente que la ciencia no es el hecho que se asegura a sí mismo, al que desde la filosofía en cierto modo sólo se le “muestran” sus condiciones de posibilidad. Con el término “mundo de la vida” se contradice el rango elemental de aquel hecho; no es lo sobreentendido, porque en esa calidad se ha destruido y se sigue destruyendo constantemente. Que haya ciencia es contingente; que haya vida es algo que no se puede eludir como base de todo lo otro que se hace real en ella y a partir de ella y en virtud de sus necesidades; “también” la teoría, “también” la ciencia, sólo entre otras cosas.*

*De eso se trata: ¿por qué esta vida no se basta a sí misma en su mundo de la vida? ¿Por qué produce algo como la teoría, en definitiva, la ciencia, con la que se problematiza, se debilita, se priva de su potencia? El espíritu como adversario del alma: esta fórmula simple de la filosofía de la vida también se puede expresar de la siguiente manera: la teoría como adversaria del mundo de la vida.*

### Teoría del mundo de la vida Hans Blumenberg

*Mayéutica: la frivolidad debe ser puesta en evidencia y los otros ayudados a dar a luz, la posibilidad de la comprensión que se encuentra en su propio interior. La mayéutica se opone a la comunicación de conocimientos.*

### La sofística y Sócrates Martin Heidegger

*Según el psicoterapeuta Ruesch (1967), al nuevo mundo cibernético no le importa la gente sino los “sistemas”; el hombre se vuelve reemplazable y gastable. Para los nuevos utopistas de la ingeniería de sistemas, por repetir una frase de Boguslaw (1965), precisamente es el “elemento humano” el componente no confiable de sus creaciones. O bien se elimina del todo, sustituyéndolo por el hardware de computadoras, maquinaria autorregulada y así por el estilo, o bien hay que hacerlo tan confiable como se pueda: mecanizado, conformista, controlado y estandarizado. Dicho en términos algo más ásperos, en el Gran Sistema el hombre ha de ser —y en gran medida lo es ya— un retrasado mental que oprime botones o un idiota informado —quiere decirse—: adiestrado en alguna especialidad limitada, pero por lo demás simple parte de la máquina.*

### Teoría general de los sistemas Ludwig Von Bertalanffy

*What is needed is an electronic payment system based on cryptographic proof instead of trust, allowing any two willing parties to transact directly with each other without the need for a trusted third party.*

**Bitcoin: A Peer-to-Peer Electronic Cash System**  
**Satoshi Nakamoto**

*Junto con la globalización, la digitalización y la creación de redes están acelerando la desintegración del mundo de la vida. La creciente desfactificación y descontextualización del mundo de la vida destruye ese "fondo holístico" de la acción comunicativa. La desaparición de la facticidad del mundo de la vida complica enormemente la comunicación orientada al entendimiento.*

**El fin de la acción comunicativa**  
**Byung Chul Han**

## Introducción contra el método

Las placas tectónicas de la sociología heredada ya se empiezan a mover, comienzan a colapsar; se exponen, aquí y allá, sus fisuras. El recuerdo de algunas cátedras, el olor a vetusto de cierta *doxa*, la sensación de cansancio en el “estado del arte”, la agonía de la creatividad conceptual se percibe en todos los poros de la “sociología de oficio” de las instituciones académicas en tanto aparatos de triturar cerebros (“papers”). La “sociología de oficio” se cae a pedazos ante la presencia cada vez más sofisticada de la *sociología digital*, pero también del *ensayo filosófico-sociológico*. El *ensayo filosófico-sociológico* se nutre de la pobreza de su no-financiamiento —su carácter no-rentado, no-becado, no-subsidiado— para constituir un espacio de libertad, sin programas de investigación impuestos por ningún feudo de cátedra, sin otra escuela que aquella que dibuje la marcha de sus propias obsesiones, en permanente retorno sobre sí: trabajo fragmentario, repetitivo, sistemático.

En ese sentido, desde el primer número de esta Revista Cultural, venimos trabajando una *idea* de la *decadencia* —en diálogo con la apocalíptica teológica— como horizonte de explicación de los (sin) sentidos asociados a las transformaciones del capitalismo tecnológico. Esta empresa hermenéutica, en tanto impresión sintiente de una época, ha sido el hilo a través del cual fuimos tejiendo desde la crítica a los nacionalismos pequeñoburgueses (“Piel y huesos: ensayo sobre la destrucción de la experiencia nacional”) pasando por una reinterpretación de las nociones sociológicas ligadas al llamado “lumpenproletariado” (“infra-clase”, “sector popular”, “villa”, “marginales”) en la dirección de recuperar la productividad *político-mesiánica* del concepto de *pueblo* (“¿Qué es un campo popular?”) hasta los primeros trazados de un entendimiento más específico sobre las empresas de capital potenciado referidas a la comunicación mundial (“Fragmentos de fragmentos: vida psíquica, forma estética, potencia histórica”) proponiendo el concepto de *capital cibernético* (“Notas al capital cibernético: un ensayo de interpretación sociológica”) en tanto oferta interpretativa de la actualidad de la sociedad mundial de control.

En el presente número, recuperamos la pregunta *¿qué hacer?* —con la cual trabajamos en “El uso de la comunicación: humanismo e interpretación”— para pensar unas *formas de resistencia* que vuelvan a *producir sujeto* allí donde crece el desierto de la automatización funcional de los sistemas sociales inteligentes: 1) la *resistencia de lxs amantes*, del amor apasionado, ese salirse de sí mismo hacia una alteridad que nos fascina, en la carne y en el espíritu, produciendo *mundo*; 2) la *resistencia del rostro*, la conversación cara a cara como cura, la praxis de la escucha, la recuperación de la conversación contra la comunicación de los sistemas y el hablar a las máquinas; 3) la *resistencia ética del humanismo* como fecunda tradición y compañero de lecturas, resistencia ante los falsos dioses de la tecnología y sus promesas transhumanistas de superación del humano; 4) la *resistencia de*

*las escuelas sociológicas* —marxismo y fenomenología— contra los consensos ortodoxos actuales que laceran, metodológicamente, la potencia del concepto desarraigando sus fundamentos y cortando las raíces con las cuales la crítica se comunica con otras plantas del saber: el psicoanálisis y la economía política; 5) la resistencia del *mundo de la vida* en tanto recuperación de prácticas cotidianas (conversación, escucha, lectura) que no deben ser interpretadas cuantitativamente al servicio de una automatización inhumana, cómoda y ventajosa; 6) la *resistencia del proletariado* como voluntad de lucha y resignificación de los desarrollos tecnológicos en la mira de una estrategia internacional del común; la multitud de lxs pobres; 7) la resistencia de nuestra *inteligencia sintiente* a la inteligencia artificial de los sistemas. El trabajo, desde luego, no oculta su intencionalidad política.

Invoca, convoca, al *espectro del proletariado*, al retorno de ese ingobernable *resto*, a una nueva conformación, a esa nueva *forma internacional de la clase* que tendrá como destino escribir —contra los capitales del Imperio— las formas jurídicas de un constitucionalismo digital que replantee los términos de la dignidad en el medio de la pobreza global y la comunicación enajenada. No habrá nuevos *derechos sin nuevas luchas* a idéntica escala que la dominación.

¿Quieres un método? ¿Quieres un Ismo? ¿Quieres agitar una identidad?

El *ensayo sociológico-filosófico* reclama una relación productiva entre anarquía y creación en dirección a un pensamiento irresponsable: *un método sin deudas*. Ni con una tradición intelectual, ni con un movimiento político, gremial, universitario, estético o ideológico. Mucho menos con la corrección bien pensante de la época. Es solitario, pero no solipsista; solicita al otro, pero no entroniza grupo alguno; está infecto hasta el tuétano de política, pero no es “militante”. *El ensayo es, entonces, voluntad de estilo para que la escritura organice su espacio propio y provoque una experiencia contra el concepto —los paradigmas y sus instituciones— haciendo surgir las preguntas que destotalizan la relación entre el deseo y lo social.*

En ese sentido, identifico seis taponos que obstruyen las preguntas *hacia lo instituyente imaginario del capitalismo cibernético*: 1) la *obstrucción teológica*: los sistemas cibernéticos no son teológicos ni antropomorfos, pueden automatizarse bajo la figura del humano, de la serpiente, del mosquito o del perro; no son divinos, ergo: es inútil satanizarlos; ellos son, en sí mismos, ateológicos; 2) la *obstrucción antinómica orden/desorden*: los sistemas cibernéticos se declaran neutrales, transparentes, respecto del sistema político y económico, no tienen otra legitimidad que su eficacia; la preocupación por la llamada gobernanza les resulta completamente ajena y excesiva; 3) la *obstrucción historicista*: la cibernética es un acontecimiento, considera que es el resultado de las puras ideas, de los genios matemáticos, del imaginario de los nerd encerrados en sus garajes, de los niños superdotados, carga con su propia historicidad contra la historia; 4) la *obstrucción humanista*: los sistemas cibernéticos carecen de ética, ponerlos al servicio del humano,

mediante una “programación ética”, no constituye para ellos otra cosa que un aumento de data y complejidad; 5) la *obstrucción subjetiva*: los sistemas cibernéticos son para-subjetivos, asubjetivos, acríticos, furiosamente, anti-dialécticos: se piensan con autonomía de la experiencia humana como el libre movimiento de una idea absoluta, que se engendra a sí misma y se pierde en la materia bruta, para finalmente retornar a sí como Singularidad<sup>1</sup>; 6) la *obstrucción nacional populista*: no debe confundirse la lógica de los sistemas cibernéticos y el poder de la comunicación, en manos del capital, con el rostro de los dueños de los multimedios o de las empresas de tecnología: envenenar el alma del pueblo con envidia y resentimiento al poder es un asunto transhistórico, fundamentalmente, hipócrita.

Despejadas estas seis obstrucciones, la novedad del presente sube al escenario. Despliega las plumas de su narcisismo, bajo el inmenso arsenal de su producción delirante, desde las literaturas del yo-tecno-millonario, inspiradas en la ciencia ficción, hasta los teatros de la innovación competitiva con sus charlas Ted y sus organizaciones “tech”, todos esos maravillosos maestros de ceremonias del circo tecnológico, allí donde se lucen las proezas más inquietantes, las distopías más crueles y atrapantes, pero también los personajes más insólitos y creativos, en definitiva: toda esa bella representación del fetichismo del capital —que ya reemplaza el turismo de los paisajes por el turismo de las ciudades inteligentes— bien dispuesta a encandilar nuestros ojos, atrapar nuestro poder de compra, y suscitar, infinitamente, el *deseo de mercancía*.

En este nuevo *ensayo sociológico-filosófico* nos proponemos, en principio, una metáfora geológica<sup>2</sup> para organizar nuestro sistema de lecturas. Allí donde la crítica confluye en una misma dirección problemática; allí donde nos separamos en la mirada teórica; allí donde proponemos una transformación del observador materialista y, por ende, de su autodescripción de la sociedad: *límites convergentes, divergentes y transformantes*.

Quedan, desde ya, invitados a este nuevo *trip-conceptual* de la Revista Espectros.

<sup>1</sup> Esta “singularidad de la cibernética” ya no se presenta bajo la forma de un “cerebro artificial”, un “modelo universal constructor de modelos”, sino como un principio evolutivo —una plasticidad evolutiva— que opera en la historia en tanto prehistoria de lo que vendrá mediante la fusión cerebro-computadora.

<sup>2</sup> Las placas tectónicas se mueven como unidades semicoherentes en relación con todas las demás placas. A medida que las placas se mueven, la distancia entre dos ubicaciones en placas diferentes cambia gradualmente, mientras que la distancia entre los sitios en la misma placa permanece relativamente constante. El movimiento de las placas crea tres tipos de límites tectónicos: límites convergentes, donde las placas se acercan unas a otras, límites divergentes, donde se separan, y límites transformantes, donde las placas se mueven de lado en relación unas con otras.



*El proletariado de Huawei*

## UNO

### LÍMITES CONVERGENTES

*I. La cibernética contra el amor: el olvido de la pasión—.* Yo vi a mis padres amarse. Los vi abrazarse al terminar una jornada de trabajo, los vi besarse mientras compartían el primer mate del día en la cocina: los vi luchar por un proyecto en común. Vi a mis abuelos bailar unos tangos, mientras súbitamente se reconocían en las miradas. Vi a mis tíos ser felices mientras la familia se ampliaba, y el fuego los abrazaba en parrilla con vino tinto. Aunque ese no era mi camino —mi viaje requería de excesiva soledad—respetaba esa felicidad hecha nada más que de pura humanidad. ¿Acaso importa el *medio* que el amor encuentra para realizar su deseo? Sea seleccionado por la tradición familiar (nacional o religiosa) o por la moderna tecnología algorítmica de la comunicación: el amor se funda en el compromiso, la responsabilidad, el diálogo existencial. Haya sido la tradición patriarcal la que seleccionó a la pareja ante la divinidad y la descendencia; haya sido la aplicación de citas del patriarcado neoliberal la que armó el encuentro: es tarea de los ojos

encontrarse en un destino común<sup>3</sup>. Si eso sucede, el medio se justificará como *medio*. Y ya no importará cuán autoritario parezca, ante ojos laicos. Ni cuán superficial se juzgue, ante prejuicios conservadores: el amor, simplemente, operará misteriosamente... Así lo sostendría una conciencia todavía romántica<sup>4</sup>. Esa que estamos, vertiginosamente, dejando atrás. Observemos la actualidad.

Lo primero que observamos es que *el amor se ha textualizado*<sup>5</sup>. Un mensajito de texto. El cortejo ha quedado sujeto a la comunicación de los sistemas sociales: el cara a cara es el efecto —ya no es el punto de partida— de una *maquinación previa* que hace del *yo* un producto a ser colocado en el mercado del amor, como dirían Los Redondos. En el

---

<sup>3</sup> El genial comediante Aziz Ansari abordó, desde la crítica de las risas, estos asuntos en su show “Buried Alive” (Netflix, 2013) Cabe mencionar, desde el vamos, *que no nos interesan las historias individuales de amor en este ensayo*. Solo utilizamos algunas anécdotas con el fin de ilustrar la existencia de sistemas parciales autonomizados de la comunicación social. La subsunción algorítmica del lazo social se expone en la vivencia de tener que bajar apps de citas para “conocer a alguien”. Para decirlo con categorías viejas: *un nuevo habitus sexoafectivo*. El problema con las apps *no es que no funcionen*. El problema que se aborda en este ensayo no es que “la gente no se enamore o ame porque use apps de citas”. Lo contrario es apenas el inicio de nuestra reflexión: *la “pregunta problema” es por la subordinación creciente del encuentro sexual o afectivo a los sistemas sociales de la IA*. Queremos pensar la subsunción cibernética de la sexualidad. La aclaración resulta necesaria, incluso en una nota al pie de página, ya que el/la contradictor/a de esta época no soporta que le cuestionen su juguete existencial favorito (el celu). Este contradictor, antes de leernos, ya tiene preparada su “refutación empírica”: “mirá, pelado, todo muy bien con tus análisis, pero yo conozco mucha gente que se conoce por apps de citas, y que se re enamoró, tuvo el mejor sexo de su vida, y ahora es muy feliz”. El asunto de la dominación cibernética del lazo social no es represivo, sino funcional. ¡Los sistemas sociales inteligentes funcionan! ¡Es el problema! Se legitiman con su eficacia técnica, veloz, inteligente. Este asunto también fue abordado por el comediante referido, pero en un trabajo más reciente, “Nightclub comedian”, (Netflix, 2022), demostrando que el humano puede observar, a carcajadas, al streaming algorítmico que lo conduce en loops sucesivos. En esas risas alojamos nuestro optimismo respecto al futuro de la convivencia entre humanos y sistemas inteligentes.

<sup>4</sup> La pareja soldada por una pasión fulminante, a veces feliz, otras infortunada, siempre fatal, forma parte de la mitología de cada época. Las creencias de la época dibujan el destino de estos amores absolutos con sus contenidos correspondientes en el molde vacío del origen sobrenatural (no humano) del amor: el oráculo de Delfos, las flechas de Cupido, la pócima de Tristán e Isolda, la voluntad del Cielo que utiliza el amor de Romeo y Julieta para reconciliar a los Montesco con los Capuleto: la consciencia romántica no inventa el amor al primer “me gusta” (a primera vista). No cree en la intervención divina, porque reemplaza a Dios con otros contenidos, en tanto conciencia laica. Se trata de la creencia en un amor previo a la elección del individuo. Nadie mejor que Swedenborg, con sus visiones místicas a fines del siglo XVIII, para sintetizar esta mirada: las almas prometidas del amor están unidas en el cielo, en otra vida o en el eterno retorno, se vuelven a encontrar, se reconocen misteriosamente, se casan en la tierra, renuevan así la eternidad, después de la muerte física.

<sup>5</sup> Paul Preciado no está de acuerdo con esta idea y considera que hemos pasado de una “sociedad escrita” a una “sociedad ciberoral”. Si reducimos “escritura” a los textos escritos de puño y letra, a los impresos, el argumento es correcto. Sucede que, en una sociedad mundial de control, la escritura amplifica enormemente su concepto. Desde los textos automatizados hasta la traducción en tiempo real pasando por el infinito enjambre de apurados dedos en múltiples pantallas. La ciberoralidad que se despliega en la cotidianeidad es, en realidad, una negación de la oralidad. Ya se puede observar esto en el adelantamiento de los mensajes de voz acelerados por las aplicaciones de mensajería. Triunfo de las arduas sobre la singularidad de la voz humana. Disponible en: [<https://leonardosai.medium.com/parte-diario-lo-preciado-de-paul-el-observador-observado-4a8f1ddebba9>]

mercado del *capital erótico*, sostendría Catherine Hakim<sup>6</sup>. Su principal agente de marketing: el propio usuario. Éste debe editar sus fotos, seleccionadas cuidadosamente, retocarlas con algún programa, moldear la comunicación según los parámetros del *gaming del amor*: conocer gente es ahora jugar en el casino de las imágenes. Entre “feeds”, “reels”, “estados de whatsapp”: se trata de jugar, pero de un modo eficiente. Nadie quiere perder el tiempo, ni aburrirse. Los candidatos deben presentar correctamente sus CVs afectivos<sup>7</sup>, éstos serán filtrados por diversas encuestas, o selecciones automatizadas, y descartados ante la menor irritación. El resultado de esta *maquinación previa* al cara a cara es una *textualidad* que tiene mucho de teatro, de silencios intencionales, astutamente inducidos, de pose. Se trata de una impostación controlada que, en el cara a cara, resulta imposible. Todo el llamado lenguaje no verbal nos expone, los actos fallidos nos exponen, el alcohol nos expone. La presencia del cuerpo es nuestra vulnerabilidad: *ello habla por nosotros*. Decíamos que ya no basta con la producción de imágenes. El amor es asunto de escritura: *el cortejo tradicional ha sido reemplazado por el texto oportuno, irónico, divertido, juguetón*.

El primer efecto del cruce entre amor, texto y servicios monetizados por el capital es el *pasaje al infinito*. Nexting. Proyectarse superadx en lo que al amor se refiera. Manejando con fluidez algún argot proveniente de la villa o del movimiento feminista, luciendo lo más despreocupado posible al contestar mensajes. Y siempre con ánimo ganador. DT Bilardo. Porque siempre hay unx más. Siempre es posible encontrar alguien que *promete más*. Tenemos la sensación del infinito de una sexualidad algorítmicamente liberada de los compromisos de la pasión romántica. Aquellxs que buscan satisfacer la pulsión sexual, se ciñen a ello y ahí culmina el asunto. Pero aquellxs que se consideran perfeccionistas deben maximizar las opciones, tomar en consideración todas las alternativas. No pueden descansar hasta alcanzar lo mejor. Las redes sociales trabajan en la dirección de convertirnos en obsesivos: *no te conformes nunca, siempre es posible hacer clic y buscar alguien superior*. Más bello, más simpático y alegre, más inteligente y creativo, más rico, más divertido, más sensual, más deseante. A esa vida humana que se cree infinita — especie de sensibilidad inhumana— Soren Kierkegaard la llamó *desesperación de la infinitud o la falta de finitud*<sup>8</sup>. Un yo que se evapora, se licúa, se deshace. Desespera. Con la siguiente diferencia: lo imaginario en lo cual se pierde el humano que desespera de

<sup>6</sup> Resumen de la noción de Hakim disponible en: [[https://www.lespanol.com/el-cultural/letras/20120215/capital-erotico/11999265\\_0.html](https://www.lespanol.com/el-cultural/letras/20120215/capital-erotico/11999265_0.html)]

<sup>7</sup> Las oficinas de Recursos Humanos resultaron victoriosas dejando huellas por todos lados en la subjetividad moderna: *mediante algoritmos cada vez más potentes seleccionamos al otro del mismo modo cómo somos seleccionados en la producción mercantil*. Al igual que el capitalista, celebramos cínicamente la eficiencia científica de la extracción de goce. La resignación a no poder, querer, saber amar de otra manera bajo la cibernética de las relaciones afectivas es simétrica a la resignación a no poder, querer, saber vivir de otro modo bajo el dominio del capital. Ya no nos dominan con represión, sino con comodidad.

<sup>8</sup> Soren Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, Quadrata, Buenos Aires, 2013, trad. Carlos Liacho, pág. 31.

infinitud ya no es Dios sino la *infinitud de la comunicación*. De este modo, se puede llegar al aburrimiento, a la soledad, al hartazgo y a la depresión por el camino, exactamente, inverso al de las opciones acotadas, esto es, mediante la abundancia de elecciones, la saturación estimulada por el Otro. ¿Cómo es el cara a cara maquinalmente producido?

Un sintomático (des) encuentro donde la atención se puede disipar en cualquier momento. Nadie tiene paciencia. Mientras están el bar, él quiere saber si recibió las fotos hot de su conquista a distancia; ella pide permiso para ir al baño, se lleva el celular, chequea a quienes se han contactado con ella. Comprobar el teléfono, las nuevas opciones, alimentar el *feedlot* de la data del *capital cibernético*. Toda esta *maquinación* presiona psíquicamente los rostros, la conversación debe ser muy atractiva, debe poder retener la atención del otro y de un modo muy acelerado. Quien apaga el celular hace un enorme gesto ético y amoroso. Sea como padre, amigo o amante. Se ha decidido. Ha tomado partida *por el quedarse en el aquí y ahora*. Un gesto de respeto por sí mismo y por el otro. Una auténtica *solicitud* del otro, un verdadero *cuidado*. Que el amor —a pesar de toda esta maquinación de la técnica— insista *aún*: es el milagro erótico del ser. Avancemos. ¿Qué quiere decir que el amor se haya vuelto, en el contexto de una sociedad funcionalmente diferenciada, un *medio de comunicación*?

Quiere decir, bajo la huella de la sociología de Niklas Luhmann, que el amor como *comunicación* solo puede existir cuando la sociedad se encuentra lo suficientemente diferenciada para que aparezca como un sistema relativamente independiente (un discurso autónomo) en el cual los individuos pueden delegar —del mismo modo que se delegan problemas sanitarios al sistema de la salud pública o privada o cuestiones existenciales a los expertos en coaching ontológico— sus elecciones afectivas *sin ninguna intervención de ningún grupo organizado bajo una moral, una costumbre o una tradición que someta esa elección individual a una autoridad, jerarquía o consenso comunitario*. En este sentido estrictamente moderno, la apps de citas son el *resultado evolutivo de la formación social de sistemas comunicativos fundados en el amor*. La potencia de acción del individuo, resultado del proceso de individuación (Simmel), corre en paralelo a la potencia social de la diferenciación funcional (Luhmann). La soledad del individuo ya no causa vergüenza. El deseo del soltero ya no puede pensarse como “anómico” por carecer de un propósito definido. Puede muy bien emerger como *oferta legítima de felicidad*. El futuro del humano solterx no es, por lo tanto, la incertidumbre sino, al revés, la certeza de sí mismx. No solo acata las normas y los sistemas de la actual sociedad tecnológica (el solterx es el más normal o normalizadx de todxs dentro de una sociedad dominada por el capital cibernético) sino que presta testimonio, con su propia existencia, de la posibilidad permanente de imaginar nuevas relaciones, pertenencias e identidades: *esta orientación hacia sí mismo es la que produce los nuevos valores de la época*. Independencia, cinismo, desapego a las “unidades sociales”, resolución farmacológica de las problemáticas otrora representadas como existenciales, reemplazo de la creencia en instituciones por la comprobación empírica de

la eficacia tecnológica... Si Michel Houellebecq puede fijar todo esto como literatura es porque lejos de tratarse de un universo sin normas, imprevisible, ambiguo y caótico: se trata de una *experiencia social* tan bien delimitada por los contornos de la interacción social y sus anticipaciones como por la posibilidad de hacer el relato de este último hombre ya vislumbrado por Zaratustra. Terminar con la sexualidad (concebida desde el psicoanálisis en tanto verdad del sujeto) ya no implica acabar con el goce sexual. Gozar, es tan parecido al amor, decía el señor Charly García. Y con toda justeza: *no se trata de lo mismo*. Si la identidad —la reunión de lo diverso *en su identidad*— del sexo con el amor definía a la pareja romántica: *la diferencia entre amor y sexo define a la pareja hipersexualizada por los sistemas sociales*.

Efecto necesario de toda esta especialización social es la posibilidad concreta, material, de elevar la soledad a filosofía de vida<sup>9</sup>. La pasión por la soledad, la elección de la soledad como *forma de vida*. Aquello que Corea del Sur llama *honjok* (“hon” significa solitario, “jok” significa tribu). Esta posibilidad de elegir la soledad como *forma de vida* es el resultado del robustecimiento inaudito del lazo social bajo la cibernética del capital: la soledad interpretada como “reparadora, productiva, creativa”. Hoy la sociedad mundial incluye al hogar como comunicación laboral, amorosa, familiar, educativa. Es el espacio en el cual resolvemos si vamos a continuar la charla constante y la estimulación de la vida digital o si vamos a apagar los dispositivos digitales y a hacer posible la soledad ya no solo física sino íntima. ¿Podrá esta cibernética que captura el lazo social —haciendo pulular una multiplicidad infinita de mundos abisales, incompatibles, y encerrando al narcisismo en múltiples burbujas algorítmicas de supuesto aislamiento— reclamar una verdad sobre la soledad como “soledad de los mundos”? ¿Acaso los mundos tecnológicamente producidos, reproduzcan, en lo virtual, una condición real, ontológica, de los mundos, como no-asimilables, monstruosamente, incomparables?

Escuchemos a Derrida negar al mundo *en el mundo*:

... los mundos en los que vivimos son diferentes hasta la monstruosidad de lo irreconocible, de lo desemejante, de lo inverosímil, de lo no-semejante, de lo que no se parece o no puede parecerse, de lo no asimilable, de lo intransferible, de lo incomparable, de lo incompatible en absoluto (lo sabemos con un saber innegable y obstinado, es decir, permanentemente denegado), de lo abisal incompatible —quiero decir separado, como una isla lo está de otra, por un abismo más allá del cual ni

<sup>9</sup> Me refiero a los trabajos del sociólogo norteamericano Eric Klinenberg sobre la soledad como forma de existencia acorde a las actuales necesidades de la expansión racional del mercado. Una buena síntesis fue sobre sus investigaciones fue publicada en la Revista Forbes Disponible en: [<https://www.forbes.com/sites/alysonkrueger/2014/02/14/9-reasons-to-love-being-single/?sh=25a55c757edd>]

siquiera se espera ribera alguna que deje *arribar* algo, por poco que sea, digno de la palabra “arribar”— de lo abisal incompañable, pues, del abismo entre las islas del archipiélago y de lo intraducible vertiginoso, hasta el punto de que la soledad misma de la que tanto hablamos ni siquiera es ya la soledad de varios en un mismo mundo, la soledad todavía compañía en un solo y mismo mundo co-habitable, sino la soledad de los mundos, el hecho innegable de que no hay mundo, ni siquiera un mundo, ni siquiera un solo y mismo mundo, ni un mundo uno: *el* mundo, *un* mundo, un mundo *uno*, es lo que no hay (y si “Die Welt ist Fort”, eso puede también querer decir que se da la soledad, el aislamiento, la insularidad de islas de islas que ni siquiera están en el mundo, en el mismo mundo, o en un mapa-mundi, que no hay mundo común, aunque sea un mundo de la vida, y que la presunta comunidad del mundo es una palabra, un vocablo, una habladería cómoda y tranquilizadora, el nombre de una mutua de seguros de vida para los seres vivos en peligro de quedarse sin mundo, un salvavidas en alta mar en el que aparentamos creer, mientras pasamos un rato en el que aparentamos decir *nosotros* y estar juntos juntos, rato que se llama, convencionalmente, la vida (que también es la muerte), e incluso si de este sentimiento y de esta frágil convención están hechos tanto nuestros amores como nuestros odios...<sup>10</sup>

Lo cierto es que, más allá del ditirambo nihilista, *vivir solos* no es la experiencia de un individuo (aislado en su mónada metafísica hecha de sillón, literatura, biblioteca, filosofía francesa, café y teclado: el archiconocido *mundo* del intelectual) *sino una experiencia social tecnológicamente excitada*. El solitario gasta. Lxs solterxs gastan más. Consumen más, invierten más en su propios yoes. Narcisistas, viven pendientes de su formación profesional: inconformistas, cínicos, siempre al tanto de las novedades de la industria cultural, turística, sexual y del entretenimiento. *El cuidado de sí es una empresa rentable; paradigma del ejercicio del poder como ganancia de libertad*. Dicho de otro modo: dada la creciente diferenciación funcional —el aumento de la esquizofrenia del capitalismo al nivel de la producción deseante— ya puede desconectarse el amor apasionado de su institucionalización en el matrimonio:

La diferenciación y la especificación funcional conllevan inevitablemente un alto grado de no integración del amor. Esto se manifiesta de manera más inmediata en el hecho de que, desde el punto de vista específico del amor apasionado, se esbozan

<sup>10</sup> Jacques Derrida, *Seminario La bestia y el soberano: volumen II: 2002-2003*, 1ra, ed. Manantial, Buenos Aires, 2011, trad. Luis Ferrero, Cristina de Peretti, Delmiro Rocha, página 324.

posibilidades que no pueden concretarse para la sociedad en su conjunto. La consecuencia es un recorte sobredimensionado de expectativas legitimadas y de necesidades de reducción *dentro* de la sociedad. **El amor es una exigencia desmedida para la sociedad**, no solo en cuanto ideal sino también en cuanto institución<sup>11</sup>.

¿Qué sucedió? Así como la diferenciación funcional desvinculó la pasión romántica de la institucionalización del amor en el matrimonio, crecientemente, se ha desunido el placer y el goce sexual del amor: *el sexo se vuelve medio de comunicación*. Estimulado por algoritmos, sin otro compromiso que el de reproducir la diferencia sexo/amor: *el individuo —funcionalmente libre de los rituales de la pasión romántica— puede ahora pulular en la comunicación sexual sin sentir la exigencia de amar a nadie*. Lo cual no quiere que la actual sea la primera vez en la historia de la sociedad que las personas pueden pasarse la vida teniendo encuentros sexuales sin comprometerse afectiva o emocionalmente. La modernidad romántica conoció y dibujó las diversas figuras del bohemio: sus aventuras literarias, sus manifiestos estéticos, sus promesas de liberación, sus viajes desapegados, sus aspiraciones de erigirse en filosofía de vida. Como bien observó Virginia Nicholson: *hoy somos todos bohemios*<sup>12</sup>. Ya no se trata de “desviados”, sino de una estimulación del individuo que proviene del propio lazo social para dividir la experiencia sexoafectiva en sistemas parciales. Si en la *comunicación amorosa* lo fundamental era el horizonte subjetivo de experiencias compartidas —un *mundo en común* en el cual el vivir y actuar se identifican y reconocen, una convergencia en un *proyecto de vida*— en la *comunicación sexual nada de esto es necesario*. La *comunicación sexual*<sup>13</sup> hace explícito al sexo

<sup>11</sup> Niklas Luhmann, *El amor*, con prólogo de Ernesto Funes, Prometeo, Buenos Aires, 2012, trad. Florencia Martín y Silvia Villegas, páginas 91-92, énfasis añadido.

<sup>12</sup> La cultura bohemia ya no es una desviación de la norma social, sino la norma. Disponible en: [<https://www.theguardian.com/uk/2004/jun/02/arts.guardianhayfestival2004>] Lo que se apunta con esta interpretación es que la actualidad del capitalismo no requiere de una revolución política para apropiarse de las prácticas de la “revolución sexual” (Wilhelm Reich) ampliando ya no las posibilidades de liberación subjetiva sino la escala de la prostitución de sí mismo y del otro. Sobre esto último hemos escrito en: [<https://humanobsas.wordpress.com/2021/12/11/dale-mamita-mostrame-la-colita/>] El asunto, sin duda alguna, fue visto y planteado por Marcuse quien acuñó el concepto de *desublimación represiva* para explicar cómo bajo el capital el sexo termina convirtiéndose en un elemento comercial, quedando despojado de su humanidad. No vivimos en la era de la represión sexual, ni en la del tabú, sino la época de la banalización del sexo.

<sup>13</sup> ¿Por qué hablamos de *comunicación sexual* y no de “esferas de prácticas sexuales autonomizadas”? En primer lugar, porque nuestra interpretación acepta el giro de la sociología de la acción a la comunicación. En segundo lugar, porque se comprueba en el dominio de las comunicaciones sobre la interacción cara a cara, esto es, la subsunción cibernética del lazo social. En tercer lugar, porque la aproximación en términos de esferas diferenciadas, propias de la sociología de Weber, supone la acción cargada de sentido con relación a un tercero. En la *comunicación sexual* circulan formas de placer eminentemente narcisistas donde el otro desaparece entre pantallas y anonimatos: el porno tecnológicamente potenciado contra el eros, la seducción, la subjetividad. La máquina de coger contra la caricia.

como una práctica autónoma. Diferenciada del amor, del afecto, del romance, de las tribulaciones del corazón... ¿Cómo dice la canción?... *Alexa, play The Great Pretender*:

I'm lonely, but no one can tell

Oh-oh, yes, I'm the great pretender

Adrift in a world of my own

I've played the game but to my real shame

You've left me to grieve all alone

*Too real is this feeling of make-believe*

*Too real when I feel what my heart can't conceal*<sup>14</sup>

Volvamos. La *comunicación sexual* erige al goce y al placer del cuerpo como lenguaje. Esta comunicación no es el resultado de una “ideología sexual libertaria”. Al revés: *la semántica sexual libertaria es el resultado de la existencia de sistemas parciales de comunicación sexual* socialmente diferenciados. Ya no es el lenguaje del amor, sino el *lenguaje del cuerpo sexual*. El amor tuvo que diferenciarse del derecho, de la moral, del dinero, de la religión: *el sexo —en el transcurso de las revoluciones sexuales del siglo pasado— ha sido gradualmente liberado de la carga de unir a la pareja romántica*. Liberado asimismo de la necesidad de erigir “un mismo mundo” cargado de sentido para los amantes, para constituirse como sistema de comunicaciones autónomas. Autonomización que organiza la emergencia de una autodescripción indignada de las comunicaciones sexuales en tanto “fin del amor”. Pero lo que se observa como “fin del amor” en la subjetividad es, en la cibernética: emergencia social de una nueva diferenciación funcional. Equivale a *perplejidad* ante el aumento de las contingencias de la sociedad moderna. Perplejidades que se traducen, desde la sociología del siglo XIX, como “anomia” o “relaciones negativas”. No hay dudas de que el sexo hace rato que ya no está reservado para la institucionalización del amor. No obstante, en la actualidad, mediante algoritmos específicos, encuentra un medio de comunicación delimitado para construir un ámbito propio. Desde la posibilidad del intercambio de parejas, pasando por el amor libre, el sadomasoquismo, hasta el poliamor al interior de una pareja ya establecida, etc. La *comunicación sexual sistémica* hace proliferar mundos semióticos específicamente sexuales (con sus semánticas de vida, con sus códigos, rituales, fetiches, membricias, normas, etc.); mundos que no paran de cambiar y reinventarse cada vez que unos cuerpos deseantes —acaso liberados de las pasiones y exigencias del corazón— quedan entrelazados por medio del lenguaje del placer y el goce de la carne. Problemas resultantes de esta diferenciación funcional son la frialdad,

<sup>14</sup> La versión original es de la banda The Platters, número uno, en 1956, en la Revista Billboard. Recreada por el Sr. Freddy Mercuri de forma solista. La autoría de la letra corresponde a Samuel "Buck" Ram.

el distanciamiento, la indiferencia afectiva. Desapegos indispensables para que un sistema —desprovisto de pasión, contenido emocional, amor— organice su propio código con prescindencia de las subjetividades subsumidas. El retorno de esta *comunicación sexual* —la *re-entry* de la distinción en la distinción— *en la idea de pareja la modifica de cuajo*. El resultado es que *ya nadie sabe muy bien qué quiere decir eso de “pareja”*.

Dicho con sentido histórico: *es la pareja la que, desvinculada de la institución matrimonial, reclama las formas y valores que el matrimonio tomó prestado de ella*. Recordemos que el matrimonio moderno tomó prestados sus principios y valores de otras formas de uniones. De las parejas de solteros u amantes, el matrimonio tomó prestado el amor apasionado y previo; de las parejas de amigos tomó prestado la voluntad de compartir un mundo en común y en armonía; de las parejas casuales o efímeras tomó prestada la plenitud y la experimentación sexual; a las parejas de amor libre les robó la idea de fragilidad del vínculo y seducción permanente. Occidente le arrancó a esta rica heterogeneidad de formas de pareja una exigente idea de matrimonio, que hoy colapsa, ante el retorno de la pareja como experimento de la libertad: *la creencia en el individuo es la afirmación de la pareja*. Es que el sexo liberado de las exigencias de la pasión romántica transforma la sociedad de los amantes revolucionando a la propia institución matrimonial. Dicho cibernéticamente: *el amor es ahora el entorno del sexo*. La institución matrimonial queda ahora apremiada a “balancearse” (*to swing*) del viejo “underground” hacia el discurso político, jurídico, ético, filosófico:

... Los análisis más recientes no pasan por alto la integración de esta exigencia de felicidad individual a los objetivos de la pareja que ya no se considera como un obstáculo para estos nuevos valores. Se convierte incluso en una condición esencial para éstos. La lúcida ironía de Jean Didier Vincent deja abierta la pequeña puerta del amor en el individualismo moderno: “A través de la construcción de esta obra común que es el amor, los dos esposos, los dos yo se reconcilian con su ser singular”. Los estudios de François de Singly mostraron que la mirada del otro es necesaria para la construcción de la identidad. Narciso necesita un espejo. Desde luego, la sociedad le suministra muchos, desde la televisión participativa hasta las comunidades virtuales de la web, pasando por las grandes fiestas de comunión como son las *rave parties* y las *flashmobs*. Pero la pareja genera una imagen irremplazable, fortalecida por la confianza y el conocimiento recíprocos. El cónyuge es revelador de la identidad latente, porque es alguien a quien se le otorga importancia y sentido. Por esto, debe ser habitual, estable, exclusivo: los padres para el joven, el cónyuge para el adulto. Este análisis presenta el interés de combinar las tendencias con el individualismo y la pareja. No

constituye obligatoriamente una defensa de la pareja monógama indisoluble: tiene en cuenta el juego entre los miembros de la pareja, los cambios que se aceptan bajo la mirada del otro, su validación permanente en la comprensión recíproca. Relaciones pasajeras, o un segundo matrimonio, permiten, llegado el caso, validar un cambio o hacer un balance sobre su identidad. En última instancia, se podrá creen en la pareja mientras se crea en el individuo<sup>15</sup>.

\* \* \*

Con la mirada puesta en las vacilaciones del individuo moderno, la socióloga Eva Illouz observa la diferenciación sexo/amor de la cibernética de las sistemas sociales a partir de las consecuencias negativas que producen en la subjetividad:

La libertad sexual es hoy un ámbito de interacción donde todo “marcha sobre ruedas”: los actores acceden a una gran abundancia de recursos tecnológicos, imágenes y guiones culturales para guiar su comportamiento, para obtener placer de una interacción y para definir los límites de la interacción. Por otra parte, las emociones han pasado a ser el plano de la experiencia social que “plantea problemas”: un ámbito sumido en la confusión, la incertidumbre, e incluso el caos<sup>16</sup>.

Como buena discípula de Pierre Bourdieu, no tarda mucho en su trabajo “El fin del amor: Una sociología de las relaciones negativas” en culpar a la tecnología de una supuesta “no sociabilidad” (cuando en rigor la automatización del lazo social no para de reproducir sociabilidades a escalas cada vez mayores y planetarias, desde viajes y experiencias turísticas, pasando por el trabajo cooperativo y en red, hasta la sofocante y no menos agotadora “sociabilidad pandémica” del Covid 19) y, ya en la página 27, se pregunta si “la libertad sexual no se ha convertido en filosofía neoliberal de la esfera privada”. Dado que para esta autora “la tecnología” (no diferencia, al interior de la tecnología, formas específicas y concretas) que se aplica sobre “la subjetividad sexual” es, intrínsecamente, capitalista en un sentido político y cultural la consecuencia del proceso no puede ser otra que “la reproducción” de los esquemas de pensamiento y acción del neoliberalismo. Equivale a afirmar que mientras estoy teniendo sexo real, en un espacio facilitado mediante sociabilidades y comunicaciones digitales, gracias a las apps de BSMD, no estoy realmente gozando del cuerpo del otrx, sino reproduciendo un *habitus* neoliberal.

<sup>15</sup> Jean Claude Bologne, *Historia de la pareja*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, Colombia, trad. Elisabeth Lager, Emma Rodríguez Camacho, 2017, Páginas 216-217.

<sup>16</sup> Eva Illouz, *El fin del amor: Una sociología de las relaciones negativas*, Katz Editores, Argentina, 2020, trad. Lilia Mosconi, pág. 21.

Zonceras. La crisis del matrimonio es estadística y no afecta a la pareja como experiencia. La pareja no solo se ha diferenciado del matrimonio sino de las prácticas sexuales monogámicas en el sentido de la emergencia de múltiples formas de estar en pareja: *es el sexo como sistema autónomo de prácticas el que solicita hoy las normas, las instituciones y las reglas de su propia comunicación.*

Y, así como mencionábamos antes respecto a las apropiaciones de sentido y valor del matrimonio respecto a otras formas de unión: debemos indicar una creciente apropiación, cuasi revolucionaria, de la pareja heterosexual respecto de las innovaciones y prácticas de la diversidad sexual. Es que lejos de estar en decadencia, la pareja heteronormativa se halla en pleno proceso de transformación, experimentación, recreación. Surgen parejas híbridas<sup>17</sup>, abiertas<sup>18</sup>, swingers, flexisexuales<sup>19</sup>, poliamorosas<sup>20</sup>. Creer que las redes sociales degradan o descomponen el lazo social es no haber salido del siglo XIX. Todo lo contrario: *las redes sociales robustecen el lazo social hasta hacerlo insoportable.* El rodeo semiótico de la serpiente digital es mucho más poderoso que la solidez de los encuentros rostro a rostro: el rodeo de la comunicación envuelve la interacción, la puede pudrir, permear o enriquecer, infiltrada, oblicua, al acecho de una reconfiguración de la presencia. El lazo social ni se descompone, ni se lo compone: *queda subsumido a la comunicación cibernética siendo su consecuencia evidente ya no "la anomia" sino la eficacia automatizada de su monetización*<sup>21</sup>. En la pluma de Horacio González:

Los celulares son esos pequeños adminículos mutantes que van abarcando regiones enteras de la experiencia interactiva y simbólica propia de la acción humana. Se transmuta en una

<sup>17</sup> Uno de los miembros de la pareja es monógamo mientras que el otro opta por mantener relaciones con otras personas.

<sup>18</sup> Son relaciones no monógamas en las que existe un acuerdo mutuo. En estos casos, aunque se tiene una pareja estable, se opta por disfrutar de la sexualidad con otros individuos.

<sup>19</sup> Similares a las relaciones abiertas, en este caso de relaciones se busca explorar la sexualidad en el sentido más amplio, sin tener en cuenta el género de las personas y sin intención de contar con una relación estrecha a largo plazo.

<sup>20</sup> El término poliamor fue creado en los años ochenta en EE. UU. y comprende relaciones no monogámicas, consensuadas, éticas y responsables. Aquellos que viven en poliamor, en realidad, no tienen "parejas" sino vínculos, que pueden estar organizados en una jerarquía o no. En cualquier caso, la filosofía poliamorosa se basa en el consenso, la absoluta transparencia, el compromiso e incluso en la fidelidad.

<sup>21</sup> No hay aumento de "negatividad" (anomia) sino ganancia de positividad (rendimiento). No se trata de indagar en los efectos negativos del "empoderamiento del individuo" sino en los efectos críticos de la diferenciación funcional. Tampoco se trata de la "subjetividad sexual del neoliberalismo" sino de la presencia del psicopoder en el lazo social automatizado. Ni siquiera de "modernidad emocional" sino de la fría instrumentalidad de la razón aplicada, científicamente, al goce sexual. En suma: la diferenciación sexo/amor socialmente inducida, estimulada y sistematizada no obedece a una "no elección", a un "no compromiso", por parte del individuo sino a la emergencia de sistemas parciales que *dividen al individuo*. Que lo fragmentan, que lo involucran en roles y mundos diferenciados. Más división, más esquizofrenia, más capitalismo.

forma del dinero —la billetera electrónica—, en una caución de nuestros itinerarios —el GPS—, en una secuencia de imágenes que hacen “turísticos” nuestros desplazamientos mecánicos o de diversión por la ciudad, las “selfies” y otras “aplicaciones”, que se “bajan” de un parnaso donde “damos órdenes” para que nos pase a buscar un taxímetro o nos vengan a traer pizza. De vez en cuando suena con un goteo electrónico. Señal que alguien nos busca y existimos. Buscamos con desesperación, y quizás ya lo preveíamos, era una nueva oferta de Uber o de Mercado Libre que nos llamaba por nuestro nombre de pila. No, no eran nuestros amores perdidos. Acaso era una invitación a una charla TED, inventada como modelo de uso de la lengua por las grandes Corporaciones Publicitarias, donde una adolescente nos cuenta en siete minutos cuándo descubrió el uso del bidet o cómo salió de la pobreza inventado el uso erótico del balero<sup>22</sup>.

En ello trabajan un ejército mundialmente distribuido de trabajadores cognitivos que corrigen, reprograman, actualizan los algoritmos que, a su vez, nos controlan a todos. Film “Kimi”, de Steven Soderbergh. Agregamos que tampoco ha crecido “la incertidumbre” sino la contingencia. Solo bajo la lente de la angustia y desesperación subjetiva se puede identificar, en las relaciones amorosas o sexoafectivas, incertidumbre cuando, en rigor, lo que se registra, al nivel de los sistemas sociales, es un aumento de complejidad y contingencia basado en un impulso de liberación del individuo en nuevos sistemas parciales y comunicaciones específicas. Más sistemas que enajenan y recorren al individuo. No está escrito que una experiencia emerja de ellos. El “desamor” que vivimos en el presente no tiene que ver con una “inseguridad ontológica”. Es la propia positividad de los sistemas la que ocupa el centro del escenario, con sujetos en sus periferias. Un acrecentamiento de racionalidad: una fría instrumentalidad ya nos aprisiona en *dispositivos de cancelación del psicopoder*<sup>23</sup>. Volvamos: la *comunicación sexual sistémica* es mucho más que “sexo casual”.

No tiene nada de “casual”. Es sistémica y socialmente inducida. No es “aleatoria”. Está tecnológicamente diseñada. No es una expresión de “libertad individual” sin antes constituirse como “hecho social”: *la coerción de “estar en las apps para existir”*. La

<sup>22</sup> Horacio González, *Humanismo, impugnación y resistencia. Cuadernos olvidados en viejos pupitres*, Colihue, Buenos Aires, 2021, Página 364.

<sup>23</sup> El sociólogo argentino Jonathan Prueger ha forjado el concepto de *dispositivos de cancelación del psicopoder* como una apuesta interpretativa del castigo en la comunicación digital. La comunicación sistémica reactualiza ciertos mecanismos del *poder de soberanía* en la sociedad mundial de control transformando el teológico chivo expiatorio en muerte digital. Se trata de un fenómeno actual, novedoso, que se diferencia de otras formas históricas de la eliminación social de la alteridad y que Prueger correctamente describe poniendo el foco en los padecimientos psíquicos, subjetivos, en la época del *capital cibernético*. Disponible en: [https://unlp.academia.edu/JonathanPrueger]

*comunicación sexual* es ella misma su propio fin. No es algo que acontece hasta que sucede el matrimonio o la pareja. Ella reclama, para sí misma, un nueva era de libertad radical para el individuo: no se propone como “tiempo intermedio” sino como *estilo de vida de una soltería 4.0*. Esta *comunicación* hace esto posible porque lleva al máximo la desconexión entre subjetividad (placer) y goce (más allá del placer). Quiere decir que el sexo queda desconectado de cualquier otro sentido que no provenga de sí mismo. No tiene que ver con el placer (que solicita y requiere del otro) sino con el goce (que puede ignorarlo y reducirlo a objeto). Así como las burbujas de los algoritmos “cancelan culturas”, la *comunicación sexual* es la voluntad de gozar a toda costa: *la seducción es reemplazada por la ansiedad genital del usuario*. Si el sexo casual es aún subjetivo (se desenvuelve todavía en el espacio, en el marco de la ciudad): *la comunicación sexual es primacía de la virtualidad para organizar el encuentro físico*. Ya no es el encuentro con la materialidad del “cara a cara” sino la producción ideal de esa materialidad mediante algoritmos. Esta operación artificial modifica el encuentro con la realidad; la expone como “pura construcción”. Tampoco se trata de “relaciones negativas” o “desamor”. Lo que está en riesgo, bajo el *capital cibernético*, no es el amor sino la subjetividad, su condición de posibilidad. El desamor, en todo caso, es un efecto necesario de la desobjetivación que opera en el funcionalismo de los sistemas. Resultado de la eficacia algorítmica de la satisfacción de las pulsiones. Satisfacer la pulsión sexual del mismo modo que pedir una pizza. El sexo reducido a su nivel estrictamente deportivo, biológico, como búsqueda de la homeostasis del cuerpo: *reducir la tensión para inducir dulces sueños*. Esta separación (*spaltung*) entre placer y goce, entre subjetividad (vida) y sociedad (cibernética de los sistemas sociales), esta división entre amor y sexo constituye la *victoria de la masculinidad como realización de su razón*: realiza la masculinidad (interés particular) como interés universal (para todos, todas y todes):

Así como la razón masculinista ha abogado por la separación entre la razón y las emociones en todos los dominios de la economía, la política y el derecho, la masculinidad hegemónica tiende a separar las emociones de la sexualidad. La masculinidad hegemónica clásica se define por la capacidad de acumular encuentros sexuales casuales, así como de desechar a las mujeres<sup>24</sup>.

Paradójicamente, la reivindicación feminista del desapego afectivo u amoroso no supera la estructura heredada del dominio masculino sobre las relaciones sexoafectivas, sino que lo recrea como igualdad. La igualdad en el desapego quiere aquí decir: *realización de la dirección masculina en las relaciones sexoafectivas*. Con categorías viejas: reproducción estructural. En este sentido, las mujeres sexualmente desapegadas lejos de ser un baluarte de la política sexual feminista llevan a la realidad la realización del más viejo de los

<sup>24</sup> Eva Illouz, op. cit., p.109

fantasmas masculinos: el amor en las instituciones, el goce en el prostíbulo. *Pari passu*: ¿el amor? ¿a la profesión!; ¿y el goce? ¿a las apps! El sujeto se escinde. Debe dejar a un costado sus metas y necesidades emocionales, cosificando al otro para la satisfacción de necesidades sexuales: *la mutua instrumentalización resulta en un juego de suma cero donde la sensación de poder se recupera cuando el otro es cosificado*. Es por este motivo que los machistas se sienten tan cómodos, “en casa”, ante mujeres que practican el sexo libre, afectivamente desapegadas. Ante ellas, ellos, finalmente, pueden afirmar: “¡si esto era el feminismo: yo también soy feminista<sup>25</sup>!”.

Esta crítica a la presencia, a la huella, del patriarcado, como *dirección* de las relaciones sexoafectivas, se profundiza con la identificación de lo que Illouz llama “incertidumbre ontológica” en el sentido de una destrucción de los marcos o guiones de la acción social. Para la socióloga francesa esta “incertidumbre ontológica” es el resultado una “hipersubjetividad”. Para nosotros, al contrario, se trata de un *empobrecimiento de la subjetividad*, de la sexualidad, una “pérdida de mundo”, en un sentido anómico. Con *anómico* queremos decir: *sin otro sustento que la propia comunicación*. Relaciones sexoafectivas que no encuentran otra norma que presentarse como “intensas”, que se apagan de repente, con o sin aviso; relaciones sin otro acuerdo que una discusión, eterna, alrededor del sentido de las palabras (¿qué es para vos una pareja? ¿qué es para mí estar en pareja?, etc.) ... Imaginario infinito de una época muy fragmentada y extremadamente caótica... ¡Discutámoslo todo!... Para no discutir nada en profundidad.

\* \* \*

Ciertamente, la pareja muta. La pareja se transfigura. De la pareja enamorada a la producción de la pareja: la pareja se vuelve producción. Producción de mundos. Producción de imágenes (la porno pareja para fans), producción reaccionaria (la pareja neorromántica o tradicionalista militante), producción de dinero (la pareja de los negocios), producción de poder (la pareja política). Sea como sea, *la pareja es la producción de un mundo íntimamente compartido donde la sexualidad envuelve, subjetivamente, a las pasiones de la carne en la fragilidad del sentido*. ¿Retorno al amor pasional como resistencia? No lo sabemos, se trata de una pregunta que solo los amantes pueden responder.

Lo que sí sabemos es que esa *resistencia del amor*, en caso de devenir tal, requerirá mucha, pero mucha: conversación.

---

<sup>25</sup> Desde ya, las cosas se les complican a los machistas cuando se encuentran con mujeres que no están divididas por el mercado sexual, ni por el capital, y que les problematizan, justamente, esa división que busca situarlas entre la santa y la puta, esto es, feministas que resisten la desubjetivación de la época no solo con militancia política, sino con amor, afecto y pasión. A esta desubjetivación de la cibernética se la resiste uniendo, mediante la potencia del Eros, lo que ella fragmenta, religando la división subjetiva estimulada por la eficiencia de los sistemas sociales.

II. *La cibernética contra la conversación: el hablar con las máquinas*—. El trabajo de Sherry Turkle constituye uno de esos importantes diagnósticos psico-sociales que, tomando como objeto la intensa penetración de la tecnología en el modo de vivir norteamericano, nos permite pensar, analógicamente, el horizonte del empobrecimiento subjetivo de la época. Para Turkle, la conversación cara a cara rescata el tiempo de la subjetividad de la aceleración del lazo social subsumido a la comunicación digital. La conversación es hacerse un tiempo para “tener un tiempo propio”. Para asirlo con nuestro deseo del otro. Para enfrentarnos al otro desde la atención concentrada y los matices que presenta el cuerpo a cuerpo. La respuesta deja de ser inmediata y veloz: la interacción gana en profundidad y empatía. Trabajo empírico, riguroso, extenso, bien documentado: Turkle trabaja en el mismo campo problemático de intersección que Illouz —sociología y psicología— con una notable diferencia: *escucha mejor*. Illouz es demasiado matricera, demasiado “bourdiera”. Siempre ansiosa de apresar lo que sale de las entrevistas bajo la faja de compresión del neoliberalismo. No sale jamás del objetivismo. Abusa, permanentemente, de una jerga economicista que hace metáfora con los conceptos de Marx (capital, valor, etc.) para producir el semblante de un discurso crítico. Turkle es, decididamente, empírica. Su investigación “En defensa de la conversación: El poder de la conversación en la era digital” si bien está plagada de lugares comunes —convergentes— de la crítica empírica a la tecnología (la pérdida de la concentración en la lectura; los estudiantes no toman apuntes sino que hace taquigrafía con tablets; estamos obsesionados con el control que nos habilitan los celulares; la multitarea es multiestupidez; los padres no conversan con sus hijos porque ellos también se volvieron adictos al celu; la democracia necesita de privacidad para ser, etc.) es extremadamente aguda *en la interpretación de la soledad como verdadera condición de posibilidad de la empatía, de la creatividad y del reconocimiento del otro como tal*.

La soledad, sin introspección, sin *retorno sobre sí*, sin diálogo conmigo mismo, aun estando físicamente solos, es aparente. Estamos perdiendo la experiencia humana de la soledad al tiempo que ésta se presenta como *modelo de felicidad*. No se trata de aislamiento. Al estar siempre conectados, permanecemos bajo el dominio de la sociedad. Se percibe este hecho social como un “estar cada vez más cerca”. La tecnología digital permite presentarnos ante el mundo como independientes, solitarios, sin jamás poder estar, íntimamente, solos. Representantes de la “generación app”. Aquella que incorpora la sensibilidad de un ingeniero y menta las acciones del mundo como funciones algorítmicas. El “estar a solas” con nosotros mismos activa el relato, la capacidad narrativa, que permite una estabilidad del yo, un retorno a sí mismo del yo: *la apertura al diálogo con el otro*.

El poder de la conversación cara a cara (“el acto más humano, más humanizador, que podemos realizar”), el tiempo de la escucha al otro como diferencia, tiene el poder de devolvernos la cotidianeidad, de volver a regalarnos el mundo de la vida, de recrear el espacio para la intimidad compartida: el poder de *retornar a nosotros mismos* como

subjetividad; el *resguardo del otro*, de la alteridad, respecto de la comunicación digital o enajenada:

El discurso requiere separar la opinión propia de la identidad propia. Los individuos que no poseen esta capacidad discursiva se aferran desesperadamente a sus opiniones, porque, de lo contrario, su identidad se ve amenazada. Por ello, el intento de hacerles cambiar de opinión está condenado al fracaso. No oyen al *otro* o no lo *escuchan*. Pero la práctica del discurso consiste en *escuchar*. La crisis de la democracia es ante todo una *crisis del escuchar*<sup>26</sup>.

Problema afectivo-político: el *no escuchar* desarma las relaciones amorosas con idéntica contundencia respecto a las instituciones de la democracia: una crisis generalizada de representación. Sea la representación de lo que los amantes consideran que “es una pareja”, sea la representación de lo que los ciudadanos creen que es “un político”: *la crisis de representación es una crisis de la escucha*. Varía la escala, el proceso corrosivo es idéntico: la no conversación, la cancelación del otro, la destrucción de la acción comunicativa mediante la cibernética de los sistemas sociales. Este “terreno autista” ya está preparado por la banalización del discurso. Éste deja de ser entendido como ese juego con la alteridad —ese movimiento de ida y vuelta a través del cual recojo la voz del otro para hacer posible la mía— para ser corrompido en tanto *retórica de lo igual*. El efecto necesario de estas disposiciones maquinalmente provocadas (por la ausencia del otro, la falta de escucha, conversación, saber dialogar, etc.) *es el deseo de hablar con robots que sustituyan la escucha humana*.

La pregunta que me capturó (de todas las interrogantes que nos plantea Sherry) es la pregunta por el olvido cuando hablamos con máquinas: **¿en quién nos convertimos cuando hablamos con robots?**

Turkle hace referencia a la aparición de “robots cuidadores”. Los que se suponen que atenderán a niños y ancianos si nosotros no tenemos tiempo. O no nos interesa. O carecemos de paciencia, recursos, etc. Se trata de máquinas con programas de psicoterapia automatizados que sustituirán a los humanos en la conversación. Una simulación de empatía. Máquinas caritativas. ¿Estamos ya lo suficiente enajenados, bien cocidos, para desear la compañía de los robots? ¿Qué olvidamos cuando hablamos con robots? La socióloga es contundente es su respuesta: *olvidamos lo que tiene de especial el ser humano*<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Byung Chul Han, *Infocracia: la digitalización y la crisis de la democracia*, Taurus, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2022, 2022, trad. Joaquín Chamorro Mielke, página 47.

<sup>27</sup> Ni bien nos damos cuenta de la importancia de las caricias y los abrazos perdidos, para la sensibilidad que abre nuestra subjetividad al otro y a nosotros mismos, por vernos privados de estas expresiones de afecto, dadas las estrictas medidas

Ese olvido expone la siguiente contradicción: mientras tratamos a las máquinas como si fueran casi humanas (ya se piensa en los derechos de los robots IA) tratamos a los humanos como máquinas (el proletariado de los depósitos robotizados de Amazon) redefiniendo al humano por la negativa: *permanece humano lo que la tecnología no puede (aún) hacer*.

En los últimos veinte años, durante los que he estudiado la robótica sociable, he oído a personas que se hacían eco de que “no hay nadie que pueda realizar estos trabajos” en conversaciones con gente que no forma parte en absoluto del negocio de los robots: carpinteros, abogados, médicos, fontaneros, profesores y oficinistas. Cuando lo dicen, a menudo sugieren que la gente disponible para “estos trabajos” no es la adecuada. Puede que roben. Puede que sean ineptos o incluso agresivos. Las máquinas serían una opción mucho menos arriesgada. La gente hace afirmaciones como “Preferiría que un robot cuidase a mi madre antes que alguien que ni siquiera ha terminado el instituto. Sé bien qué tipo de gente trabaja en los hogares de ancianos”. O bien: “Preferiría que un robot cuidase de mi hijo antes que un adolescente que trabaja en una guardería y que no tiene la menor idea de lo que hace”.

Así pues, ¿de qué hablamos cuando hablamos sobre las conversaciones que mantenemos con las máquinas? Hablamos de nuestro miedo a los demás, de nuestras decepciones con los demás. De nuestra falta de vida en comunidad. De nuestra falta de tiempo. La gente pasa directamente de manifestar sus reservas con respecto a un trabajador sanitario que no terminó el instituto al sueño de inventar un robot que los cuide, justo a tiempo. *De nuevo, vivimos en el momento robótico, no porque los robots estén preparados para nosotros, sino porque nosotros ya contamos con ellos*<sup>28</sup>.

Turkle culmina su trabajo proponiendo prácticas de resistencia, consejos a modo de cuidado de sí y del otro, en el uso y abuso de la tecnología; nos propone salir del enamoramiento con la tecnología, acabar con la “magia” que nos impide recuperar nuestra

---

del distanciamiento social pandémico, tomamos consciencia de las caricias, como un afecto, una capacidad de dar amor, que nos define. ¿Lo hacemos? Si y no. Si: porque, efectivamente, las caricias tocan algo más que nuestra piel. No: porque, ni bien nos damos cuenta del valor que tienen las caricias en términos de salud, ya nos adentramos a la fabricación de “robots acariciadores”. Sobre este asunto recomendamos el documental “El poder de las caricias”, de la Deutsche Welle. Disponible en: [<https://www.youtube.com/watch?v=WMDmJJG1Bmo&t=2027s>]

<sup>28</sup> Sherry Turkle, *En defensa de la conversación: El poder de la conversación en la era digital*, Barcelona, Ático de libros, 2017, trad. Joan Eloi Roca, pág. 395. La serie rusa *Mejor que nosotros* (Netflix, 2018) dirigida por Andrey Dzhunkovskiy aborda, distópicamente, esta cuestión de los robots cuidadores.

atención para la soledad, para la amistad, para la sociedad: reconocer las consecuencias no deseadas de las tecnologías a las que somos vulnerables y *volver a confiar en lo humano*.

Nos invita, en definitiva, a la crítica del fetichismo en la dirección de lo que Horacio González llamó *humanismo crítico* y Franz Hinkelammert *humanismo de la praxis*.

*III. La cibernética contra la ética: el olvido del humanismo*—. Lo que Turkle llamaba, en el apartado anterior, “consecuencias no deseadas de la acción”, siguiendo una vasta tradición en la teoría social, enuncia, desde la ética, todo el asunto de la definición misma del fetichismo: *es fetichista todo actuar de un humano sobre otro que no se hace responsable de los efectos de su actuación*. Aparece como si actuara el objeto de la producción y el humano se sometiera los efectos de su manera de actuar. Pero la libertad humana consiste, justamente, en hacerse responsable de los efectos de nuestra actuación y en rechazar cualquier sometimiento a fuerzas que podríamos dominar, pero no dominamos. *Solo el humano es capaz de producir lo supremo contra sí mismo, lo inhumano como ser supremo para el ser humano*. Capital, Dinero, Mercado, Cyborg. ¿Fundamento ético o fundamento siniestro de la subjetividad? De eso trata la discusión alrededor del *humanismo*. Allá vamos.

El trabajo de Hinkelammert “La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: volver a Marx trascendiéndolo” es una extensa y rumiante meditación alrededor de la siguiente frase en la cual se condensa toda la ética de Marx, todo su humanismo realista o ateo:

Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que derrocar por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra *ad hominem*, y argumenta y demuestra *ad hominem* cuando se hace radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, y por tanto de su energía práctica, consiste en saber partir de la decidida superación *positiva* de la religión. La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que *el hombre es la esencia suprema para el hombre* y, por consiguiente, en el *imperativo categórico de subvertir todas las relaciones* en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable, relaciones que no cabría pintar mejor que con aquella exclamación de un francés al enterarse de que existía el proyecto de crear un impuesto sobre

los perros: ¡pobres perros! ¡Os quieren tratar como si fuerais personas!<sup>29</sup>

La frase *el capitalismo es una religión*, de Walter Benjamin no es un aforismo, no es una intuición: *es un programa de investigación que retoma la crítica de la religión de Marx*. En esa dirección, Hinkelammert recupera la crítica de la religión como crítica de la economía del capital: la necesidad de retornar, desde la enajenación del trabajo, al humano como prioridad para el humano. No podemos detenernos en la crítica de la ideología si ésta no penetra, más profundamente, en los fundamentos teológicos de nuestro pensamiento y actividad: *la teología perversa de los dioses falsos*. Nada más teológico que un fetiche. A diferencia del izquierdismo como enfermedad infantil comunista, Franz entiende que *el socialismo del futuro no podrá abolir definitivamente al mercado*. Deberá convivir con las instituciones heredadas del capital al tiempo que recrea las formas al fetichismo mercantil: *el comunismo como imaginación trascendental u horizonte que se puede hacer presente, pero no realizar*. Ergo: largo plazo para la crítica de la religión. Aunque todos los humanos ya se piensen ateos. Es que se puede ser ateo de los “dioses celestes”, pero no es tan fácil ser ateo de los dioses falsos como el dinero o la tecnología. La iglesia más concurrida y devota es la iglesia del dinero, de la fama, del poder. Es la capilla mundial de la tecnología. Facebook (o WeChat, para el caso chino) es el confesionario de la sociedad mundial: la confesión de los pecados, la placa conmemorativa de los muertos, la despedida y el recuerdo de los seres queridos. El cumplimiento con los deberes afectivos de la familia o del Estado. Damos la vida por los dioses terrenales. Dioses eficientes, cercanos, materiales. No paramos de construir fetiches con nuestro trabajo mientras nos sacamos una *selfie* junto al Faraón. Del trabajo del movimiento de liberación nacional (“la vida por Perón”) al trabajo de lxs Only Fans (“la vida por el celu”). Nos sacrificamos en el mercado ante el dios de la deuda infinita. Ante la apremiante necesidad de rastrillar dólares del mercado mundial envenenando la tierra con agrotóxicos. Nos inclinamos, con íntimo respeto y subordinación, ante la producción de juguetes cibernéticos cada vez más poderosos y potentes. Los fetiches nos engañan. Pero nosotros no podemos burlarlos. Los sistemas nos estudian, los hackers son los nuevos mercenarios. Lo que debemos hacer es comprender los sistemas sociales. Aprehendiendo las razones que nos seducen hacia la mercancía. En este sentido, nosotros pensamos (y digo “nosotros” por cortesía) la crítica de la cibernética como desenmascaramiento de la *forma tecnológica* de la autoenajenación del humano en este nuevo mundo celeste *de los datos, de la nube*: la religión transhumanista del *cyborg* como nueva figura de la perfección de la técnica en tanto superación de los límites de la experiencia humana. Continuación y transformación de la eficacia del

<sup>29</sup> Carlos Marx, *La crítica de la religión es la premisa de toda crítica. Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel en Sobre la religión: De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*, Madrid, Trotta, 2018, trad. Reyes Mate y José Antonio Zamora, pág. 152.

poderío de aquella *figura del trabajador*, divisada por Ernst Jünger<sup>30</sup>. El *cyborg* es una nueva figura de la producción delirante del trabajo humano, de su producción fetichista bajo el dominio del capital: *confirma a la religión del mercado como un hiperactivo núcleo mítico que no cesa de manifestarse en la realidad social*.

En este sentido, consideramos a la cibernética como *potencia mitológica* cuya historia del presente involucra la historia del cine, de la literatura, hasta las actuales distopías streaming. La cibernética contiene, en su voluntad de planificación social a partir de los datos de la existencia, un pensamiento mítico como trama interna, subjetiva, de la tecnología. Una trama, un trazo, una huella subjetiva que, una vez independizados de sus creador, los sistemas sociales de la IA niegan, ocultan, hacen desaparecer con funcionamiento y eficiencia. *El resultado ya no es el metabolismo de la naturaleza a la cultura sino el metabolismo de la sociedad a la automatización de la comunicación*. El *cyborg*, como figura de la potencia del trabajo científico, nos obliga a pensar la (in) humanidad:

Pensamos el humanismo crítico, lo diremos muchas veces a lo largo de este libro, como un sistema de lectura, en realidad, como una meta-lectura de las filosofías que más (nos) conmovieron en estos largos años que han pasado hasta llegar a esta encrucijada tan dramática, anidada en el corazón de la humanidad toda. He allí el dilema. ¿Es posible pensar esa “humanidad toda”? Sobre esa imposibilidad debe trabajar el humanismo crítico, pues si la crítica consiste en ver a través de las tramas reversibles, se acerca al ser dialéctico como una avispa a la lamparita, e insiste, ya que, sabiendo que allí hay luz, no entiende por qué rebota, por qué es rechazada. Hay razón para ese rechazo. ¿Podemos poner dentro de la carcomida tabla de salvación humanista todas las filosofías conocidas, todos los nombres y conceptos que conmovieron nuestra época, el ángel de la historia, los espectros de Marx, el esquizoanálisis, la “servidumbre voluntaria” —tema que Montaigne calificó de un ejercicio retórico de segundo año de la facultad de Filosofía—, la ética de la convicción o el que nadie puede imaginar lo que puede un cuerpo? Rondan sobre nuestras

---

<sup>30</sup> En su notable trabajo “El trabajador: Dominio y figura”, Ernst Jünger afirmaba hacia 1932: “Nos hallamos en el comienzo de una reordenación de las grandes formaciones de vida. Y en esta reordenación va incluido más que la cultura, va incluido el presupuesto también de la cultura. Semejante reordenación requiere la integración de todas las áreas singulares que un espíritu abstracto ha ido independizando cada vez más y sustrayendo a su contexto. Estamos viviendo en unas situaciones que no pueden prescindir de la especialización; lo que importa es, antes bien, que todos los esfuerzos especiales sean vistos como partes de un esfuerzo total y que se comprenda el carácter traicionero de todos los esfuerzos que intentan sustraerse a ese proceso. Ese esfuerzo total no es otra cosa que el trabajo en el sentido más alto, es decir: representación de la figura del trabajador... La representación de la figura del trabajador conduce por necesidad a unas soluciones que tienen unas dimensiones planetarias e imperiales. Como ocurre en el caso de todo dominio auténtico, tampoco aquí puede tratarse de administrar únicamente el espacio, sino de administrar el tiempo” [Ernst Jünger, *El trabajador. Dominio y figura*, Tusquets Editores, Barcelona, 1993, trad. Andrés Sánchez Pascual, páginas 194-195]

cabezas esos módulos aceptables, que inspiran estima y vocación de adaptarse a ellos en cualquier conversación, porque efectivamente tienen la aureola dignamente conquistada del respaldo de notorios filósofos y la natural seducción que ejercen los conceptos que sostienen en su cuerpo un estilo de incitación, una promesa de conocimiento. Pero ¿cómo concurre a esta cita conversacional el concepto de humanismo? Con sus rotos ropajes. Con su cara escrachada por sus usos vicarios (temblamos cada vez que de ciertos labios políticos sale la expresión “humanismo occidental”) y por la fácil advertencia de que se trata de no trabajar en nuestros afanes por el conocimiento con “universales abstractos”<sup>31</sup>.

Lo que actualiza al *humanismo* —aquello que lo trae de nuevo al presente— no yace primordialmente en la resistencia de una tradición del pensamiento (ante la impugnación de las diversas escuelas teóricas) ni en algo así como “la potencia de una escritura ensayística”: *es la desmesura de las revoluciones del valor la que repite las preguntas fundamentales del (in) humanismo*. Volvamos. La crítica de la religión es una crítica más profunda que la crítica de la ideología y constituye el punto de conversación entre Freud y Marx: *la crítica de la producción deseante como producción social*. La producción social de plusvalor (de trabajo impago) es también producción social de plus de goce. El capital busca siempre nuevo espacio de extracción de tiempo no pago, de fuerza de trabajo robada, de ese *plus* cedido como “libra de carne” de la dominación<sup>32</sup>. La cuestión del ateísmo, respecto a los dioses del capital, carece de sentido: *los dioses tecnológicos funcionan*. Funcionalismo. Otro tanto sucede con las instituciones. Por más “ateo de las instituciones” que se pretenda ser: la dinámica de la representación se impone. Con su necesidad de establecer una diferencia entre representantes y representados. No queda otra que inventar nuevos usos en la crisis de representación. Pero también nuevas instituciones que, al servicio del pueblo, permitan intervenir en esa diferencia que produce la representación y fundamentalmente en el mercado. *Sabiduría que afirma que no poseemos un dominio directo de la voluntad, solo de nuestra experiencia*. La cual nos sujeta a la representación y al necesario rodeo de la cultura, de las instituciones, del discurso, de la acción indirecta, esto es, la conducción y organización política: *no hay ente inmediato —sin mediación— en el mundo*.

<sup>31</sup> Horacio González, *Humanismo, impugnación y resistencia. Cuadernos olvidados en viejos pupitres*, Colihue, Buenos Aires, 2021, Páginas 70-71.

<sup>32</sup> Eduardo Laso, *El mercado de Venecia*, Revista Aesthetika, Volumen 3, Número 2, Septiembre de 2007. Disponible en: [<https://www.aesthetika.org/El-Mercader-de-Venecia>]

Ni siquiera en el cuerpo podemos encontrar algo *inmediato*, no mediado. Carecemos de instinto. Habitamos el espacio de unas pulsiones<sup>33</sup> que nos constituyen y condenan al *malestar*. El brutal pensamiento bolchevique erige su puteada ante esta interpretación. Puesto que considera que “la base”, “la naturaleza”, (luego será “la economía como infraestructura”) es *lo inmediato*. Ser materialista es aquí tomar esta “base” como realidad y verdad. Equivale a inventarse una “materialidad” sin las mediaciones del concepto. Pero, justamente, esta ausencia de mediaciones no permite dar cuenta de la materialidad en su riqueza concreta —llena de las mediaciones de la totalidad, esto es, la materialidad de un mundo— sino tan solo de su delirante abstracción en tanto hipóstasis. La más elemental experiencia del dolor y la enfermedad en el cuerpo afirma la sabiduría de Spinoza: *que siendo el cuerpo lo más propio nos resulta lo más ajeno*. ¿Seguiremos siendo humanos?

La pregunta también deja insomne al cara de vaca de Henry Kissinger:

But AI will compel even more fundamental change: It will challenge the primacy of human reason. For all of history, humans have sought to understand reality and our role in it. Since the Enlightenment, we have considered our reason—our ability to investigate, understand and elaborate—our primary means of explaining the world, and by explaining it, contributing to it. For the past 300 years, in what historians have come to call the Age of Reason, we have conducted ourselves accordingly; exploring, experimenting, inventing and building.

Now AI, a product of human ingenuity, is obviating the primacy of human reason: It is investigating and coming to perceive aspects of the world faster than we do, differently from the way we do, and, in some cases, in ways we don't understand<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Las pulsiones no solo como diferencia con el instinto animal sino como el espacio constitutivo del humano; espacio que se configura ya no entre psique y soma, sino entre lo real y lo simbólico. La pulsión esa así un concepto-límite entre lo real y lo simbólico, una especie de cicatriz, ranura, esto es, la apertura constitutiva del humano al lenguaje.

<sup>34</sup> Henry A. Kissinger, Eric Schmidt, and Daniel Huttenlocher, *The Challenge of Being Human in the Age of AI*, The Wall Street Journal, 1/11/2021. Disponible en: [<https://www.henryakissinger.com/articles/the-challenge-of-being-human-in-the-age-of-ai/>] De este reciente artículo de Kissinger, se deduce que para el estratega norteamericano pensar es idéntico a calcular. Bajo esta concepción técnica del pensar, Heidegger sentenciaba *que la ciencia no piensa*. En todo caso la IA nos revela que eso que llamábamos *pensar* como *calcular* no era lo propio del humano, sino de la esencia de la técnica. En este sentido, la pregunta *¿qué significa pensar?* sigue siendo no solo filosóficamente relevante sino urgente. Asimismo, si hemos definido al humanismo como una ética en la cual el ser humano es el ser supremo para el ser humano, lo que estamos diciendo es que la razón debe fundarse éticamente en este principio humanista. Esto sería lo propio de una razón humana, y no los cálculos medio-fin que fascinan al estratega de la derecha norteamericana. Dicho de otro modo: Kissinger cultivó siempre un pensamiento inhumano que, en la época de la IA, ya no le pertenece.

Volvamos. Para Hinkelammert, la posibilidad de una imaginación política en la cual se piensa un Dios cuya voluntad es que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano no funda un dios falso:

¿Qué es un Dios falso? Es un Dios que no acepta que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y que tampoco acepta echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Lo podemos expresar de manera diferente. Se trata de un dios que se levanta en contra de los derechos humanos, está del lado de las violaciones de los derechos humanos, de la guerra y de la explotación de los otros... Debemos tener claridad de que la discusión sobre los derechos humanos siempre es también una discusión sobre los dioses, especialmente sobre los falsos... El ateísmo de Marx, en cambio, es humanismo ateo y como tal una denuncia de dioses falsos, es decir de los dioses, que se oponen a echar por tierra todas las relaciones en sentido del “imperativo categórico” y que niegan su tesis de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano.

Aquí se trata de algo que podemos llamar “teología profana” que es parte de las ciencias sociales y las facultades teológicas no pueden monopolizarla. Hoy una política solo puede ser de “izquierda” si incluye esta teología profana. Eso vale sobre todo para una ciencia social basada en el pensamiento crítico<sup>35</sup>.

¿Podríamos llamar Revolución a ese Dios por el cual vale la pena pensar y luchar?  
¿Acaso sea ese Dios —Revolución— la *dignidad* del humanismo verdadero?

\* \* \*

En su “Humanismo, impugnación y resistencia: Cuadernos olvidados en viejos pupitres” el mayor intelectual de la Argentina, el sociólogo más pacientemente meditativo de nuestras tradiciones intelectuales, el señor Horacio González, nos ofrece un invaluable fresco —de Heidegger a Daniel Santoro, pasando por Levi Strauss hasta Carlos Astrada, Laclau, León Rozitchner, Derrida o Macedonio— de las discusiones en torno al humanismo. ¿Qué es para Don Horacio el humanismo? Es un amigo de la lectura. Se trata de la presencia de un amigo del pensamiento, de un compañero de lecturas que nos recuerda lo trágico como malla ineludible para capturar lo real. Ese amigo de la lectura lleva el nombre propio de Federico Nietzsche, de la visión trágica —dionisiaca— de la existencia. Visión que fue apaciguada, dormida, formalizada, abstraída, secada por lo

<sup>35</sup> Frank Hinkelammert, *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: volver a Marx trascendiéndolo*, Clacso, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2021, páginas 233-235.

estructural deconstruido de la academia de nuestros días. *La visión trágica de la existencia matiza las ansias de liberación de la filosofía decolonial latinoamericana recordándonos lo negativo que esas teorías buscan superar haciendo de “lo eurocéntrico” el chivo expiatorio de “la universidad situada”*. La *visión trágica de la existencia* repone el concepto de subjetividad dividida, culpable, idiota antes que criminal. Del mencionado largo y notable trabajo del sociólogo argentino no nos interesa tanto su extensa polémica imaginaria con una vasta biblioteca de la cual extrae este trasto viejo del humanismo exhumando un baúl lleno de usos e injurias. Nos divierte el cuaderno 44, la nota “El logos tecnológico”, respecto a los cambios tecnológicos:

Una forma de resistirles es tomarlos en solfa. Aprovechar la intrusión de los correctores automáticos de texto que se anticipan tozudamente a lo que queremos decir escribiendo ellos en nuestro nombre, para aceptar el juego y enviar textos “mitad humanos y mitad maquinísticos”, que resultan así de naturaleza patafísica. Experiencias más avanzadas consisten en escribir novelas que poseen algoritmos que, cada vez que se envían digitalmente, mudan aspectos de la trama, con lo cual se revela una suerte de escritura automática pero mutante, lo que queda como resultado de intento humano de doblegar, con ficciones propias, aquellas que las máquinas van aprendiendo para que un día glorioso y abominable, según se vea, sean ellas las que escriban por nosotros y sus “correctores” no nos dejen más enmendar el giro maquinístico de un texto para darle los declives que nosotros mismos habíamos previsto. Ahora bien, ¿estamos contentos con estas posibilidades? ¿O se trata de un pseudo-automatismo surrealista que le permite reír a quienes se imaginan que serán los nuevos talentos que suplantarán las ánforas quebradizas de la literatura clásica, aliado con Mark Zuckerberg antes que con Hermann Broch o Néstor Perlongher?<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Horacio González, op. cit., página 284.

Existen, existirán, variopintos *modos de resistencia del individuo* a la época donde el capital tecnológicamente potenciado transforma la comunicación mundial en *capital cibernético*. También estamos de acuerdo en que el patrimonio cultural del humanismo puede ser transformado en su *uso* reconvirtiendo sus ráfagas de sabiduría en una reformulación crítica afirmadora del potencial revolucionario de una izquierda ecléctica y social. Una izquierda con raíces, que dialoga con el acervo cultural, nacional, de los pueblos, pero que recupera, para sí misma, la escala real de lo que se llama “estrategia”: *la perspectiva internacionalista de la lucha por la liberación*. Aquí el concepto de *humanismo crítico* o *humanismo de la praxis* —ante la violencia del capital contra el cuerpo y la vida de la clase trabajadora mundial— impone la necesidad de desenterrar otro concepto clásico de la tradición: *el concepto del proletariado*.



*Hinkelammert en chanquetas*

Asuntos, cuestiones, problemáticas que, desde luego, resultan inabordables si la mirada, si la famosa “caja de herramientas”, no tiene otro destino que unas escrituras dóciles ante los consensos ortodoxos de la teoría social; diplomacia que Carlos Belvedere enfrenta con voluntad polémica.

## Excursio

### *La crisis del último consenso ortodoxo de la teoría social contemporánea*

Carlos Belvedere es un sociólogo argentino que escribió un trabajo forense alrededor del último paradigma dominante en ciencias sociales: *constata el cadáver teóricamente putrefacto de la Santa Trinidad de la Teoría Social Contemporánea*. Giddens, Bourdieu, Habermas. Belvedere abre el cuerpo discursivo de esta teoría y arremete con la objetividad de su escalpelo crítico-fenomenológico para dar cuenta del origen de la enfermedad terminal, la causa que infecta al discurso y lo corroe, desde adentro, hasta gestarle una gangrena imposible de curar. Se trata del diagnóstico del dualismo de este último, reciente, consenso ortodoxo: Giddens tematiza la dualidad de la estructura mostrando que ésta no solo constriñe sino que también posibilita la libertad de los agentes; Bourdieu quiere superar el dualismo de acción y estructura exponiendo la dualidad del *habitus* en tanto “estructuras estructuradas estructurantes”; Habermas elabora un concepto dual de sociedad articulando el mundo de la vida y el sistema social mostrando sus dependencias, articulaciones y distancias. Todos ellos parten de una crítica del dualismo —las llamadas “teorías subjetivistas” y “teorías objetivistas”— para producir una teoría ecléctica que combina esas teorías presentándose a sí misma como “superación” tanto del subjetivismo como del objetivismo. Pero se trata de la superación *aparente* de una *falsa dicotomía*.

La operación retórica fundamental que analiza Belvedere en cada uno de estos autores es observar cómo se las han ingeniado para distribuir las teorías anteriores a sus producciones en dos cajas: la objetivista y la subjetivista. Armando, con los elementos teóricos de esas cajas, un conveniente muñeco de trapo contra el cual discurren articulando una narrativa a la cual confluyen extremando las perspectivas, tergiversándolas, conduciéndolas a fanatismos bajo los cuales sus autores más característicos no pueden ser reconocidos. ¿A quién se le puede ocurrir clasificar de “subjetivista” al inventor de una categoría como “instituciones totales”? La contraposición “sociología objetivista” y “sociología subjetivista” es un invento de esta Santísima Trinidad que, al no querer, poder, saber vérselas con el asunto de la *trascendencia del sujeto*<sup>37</sup> decide unilateralmente hacer

<sup>37</sup> No hay objetivación sin acta notarial de un sujeto: *no hay objetividad sin subjetividad*. El concepto de *trascendencia del sujeto* es el de un *algo* que no es nada y que, no obstante, obra, produce. En él, en la actividad universal y necesaria del espíritu, se oculta el trabajo social: *la producción material humana*, la sociedad. Esta *sujeto trascendental* que obra, que es universal, (lugar que se identifica en el lenguaje), experimenta lo particular. Es lo más abstracto y, sin embargo, lo más real en tanto fuerza modeladora de la experiencia. Una vez que se sale del círculo de la filosofía de la identidad, la *trascendencia del sujeto* se descifra como la *sociedad inconsciente de sí misma*: la producción deseante (Deleuze) La *trascendencia del sujeto* es el puro trabajo proyectado como origen de la objetividad del objeto. Lo cual quiere decir que *el trabajo de este sujeto que se trasciende a sí mismo en la historia es actividad*: es *trabajo social* que supone un material previo, dado. Sobre esto *dado, previo*, sabemos gracias a la receptividad, a la sensibilidad, esto es, mediante el modo en que somos afectados. Este material que nos afecta, no obstante, no es *inmediato*. No es un “dato inmediato”. Está ya subjetivamente mediado. En términos materialistas: es el trabajo de generaciones de generaciones de muertos. La

metáfora, esto es: *sustituir la problemática trascendental por una dualidad estructural*. Esta *sustitución* es la *metáfora* del mal que hace *síntoma*: la podredumbre del paradigma emergiendo a la superficie. Así, por ejemplo, Bourdieu se las arregla para concebir unas condiciones objetivas que producen al *habitus* y un *habitus* que produce condiciones objetivas: una objetividad que engendra objetividad. Puesto que ha suprimido la objetivación trascendental del sujeto debe llenar ese agujero metafísico con la propia esfera mundana, indiferenciando ambos registros: *un querer dar cuenta de la objetividad sin metafísica del sujeto*. De este modo, se quiebra la relación entre filosofía (metafísica) y sociología (las condiciones presentes del pensamiento en el horizonte del mundo). Como muy bien expone Belvedere: perdiendo el principal legado de la fenomenología de Husserl; la crítica al dualismo. Allá vamos.

Belvedere nos dirá que la Teoría Social Contemporánea es, ella misma, objetivista. Este “objetivismo realmente existente” produce un discurso profesoral cínico en las cátedras universitarias que habilita al docente a gozar al estudiante con anécdotas variopintas que buscan ilustrar cómo su destino no tiene nada de misterioso, ni de propio, ni de valioso, dado que las decisiones ya han sido hechas por nosotros gracias a ese automatismo impersonal —el *habitus*— que nos hace querer lo inevitable. Posición de autoridad que, desde Comte, asegura la negación de la constitución subjetiva de lo objetivo mediante una imagen del pensamiento que traduce la impotencia política (práctica) para la transformación de la realidad como impotencia hermenéutica (teórica) para dar cuenta de la génesis de las estructuras dominantes. En este sentido, la crítica que la escuela fenomenológica trae al paradigma de la Santísima Trinidad es muy útil a un marxismo heterodoxo que vuelva a poner sobre la mesa los términos del *deseo de revolución*, como diría Tomás Abraham, y el *deseo de teoría* (ya estamos algo aburridos de las “teorías del deseo”).

Así como para la fenomenología el origen del dualismo es el olvido del mundo de la vida como fundamento del pensar, para nosotros el origen de la separación (*spaltung*) y enajenación de las estructuras objetivas respecto del fundamento subjetivo es el olvido del valor, del trabajo, del humano, tanto de su trabajo psíquico (fabricante de ideas, sueños, concepto, etc.) como del trabajo productivo de valores mercantiles (fabricantes del mercado mundial). Pero esto lo veremos más adelante, con el siguiente adelanto: *olvidar al humano como trabajo y al trabajo como fundamento es lo que habilita las distopías seriales acerca del “fin del trabajo” sin cuestionar el tipo de trabajo al que se hace referencia, ni al sistema en el que se objetiva esa forma del valor*. Observemos la crítica fenomenológica de esos

---

abstracción de lo dado de todo trabajo subjetivo, de toda trascendentalidad del sujeto, no es otra cosa que un indeterminado, puramente abstracto, afuera del tiempo y del espacio. Lo que queda al final de este ejercicio mental de sustracción es un puro “yo pienso”. Lo que Kant llamaba: *apercepción trascendental*.

extremos del pensamiento (“subjetivismo” y “objetivismo”) en la dirección a una crítica de la cibernética.

¿Qué niega el objetivismo al negar al sujeto? *Niega al propio cuerpo como fundamento del pensar*. Nos quita la base del sufrimiento del mundo para hacer de éste un “mundo en sí” que funciona con prescindencia de nosotros; quimera del sistema auto engendrado. ¿Y qué es este “sistema auto engendrado del cual carecemos de experiencia”? Nada más que una *idea*, en el sentido de Kant, que hace delirar a nuestra razón con infinitos<sup>38</sup> (infinito de amores, consumo, dinero virtual, etc.). Por eso, la *comunicación autorreproductiva*, tal cual aparece en la obra de Luhmann, no es nada más que una *idea*. Y una *idea* de la dominación, por cierto. Se trata de una obra que produce una idealización de la sociedad sustituyendo la materialidad de su producción (subjetiva-objetiva) por la abstracción lógica de un sistema cerrado. Así, al mismo tiempo que descubre la potencia de la comunicación de la sociedad: encubre su origen productivo en una mistificación cibernética de las condiciones existenciales. Dicho en palabras de Husserl: un *logicismo* que menta una totalidad independiente sin sujeto. ¿Qué niega el subjetivismo al negar la exterioridad del mundo? *Niega la mutua pertenencia entre sujeto y objeto*. Niega la alteridad del pensar, la capacidad del pensamiento de alcanzar su otredad (aquello que constituirá subjetivamente como *objeto*), de asir, de dar cuenta de lo *otro* que el pensamiento, cegando la apertura del sujeto a estar *fuera de sí*. Dicho de otro modo: el acceso auténtico al proceso de producción de la objetividad (sin “objetivismo”) no es otra cosa que recuperar a la subjetividad constituyente (no al “subjetivismo”) del mundo:

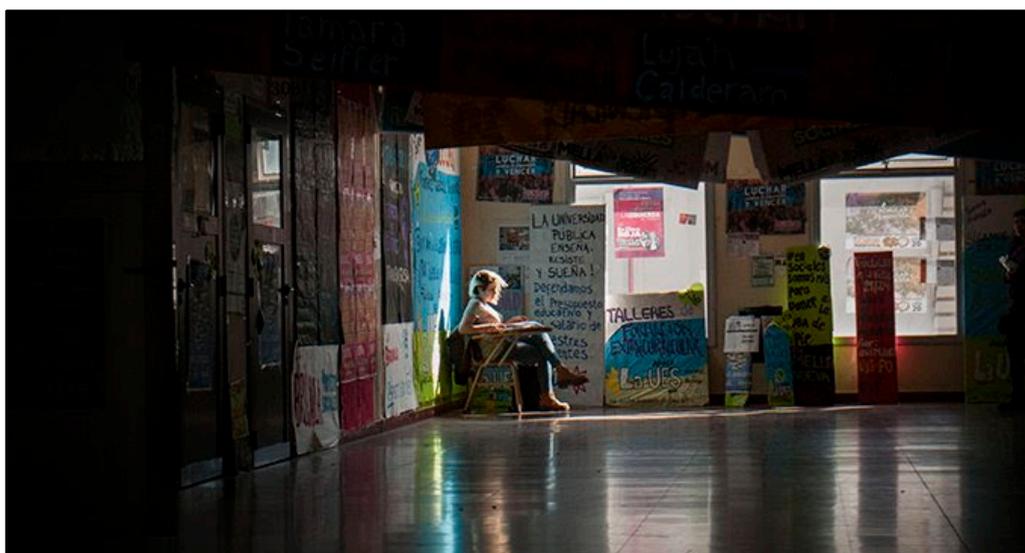
Luego, sin sujeto no hay objeto. Bueno sería entonces que, admitiendo esto, la teoría social abandonase el terreno de las dicotomías estériles para volver a encontrar el lazo profundo entre estos términos, que no por repetidos persistentemente han logrado fructificar la comprensión de lo social. Creemos que la recuperación de la idea fenomenológica de “correlación” bien podría mostrarnos bajo una nueva luz no solo la objetividad —rescatada del objetivismo— sino también la subjetividad —arrancada del subjetivismo y puesta como fundamento último, absoluto; como el suelo reconquistado de toda certeza—. Bien

<sup>38</sup> La cibernética aplicada al mejoramiento del humano es lo que se llama transhumanismo. Este “mejoramiento” no se limita a ser correctivo o restaurativo (corregir funciones lesionadas, restaurar órganos dañados) ni tampoco se reduce a reestablecer una función disminuida (fortalecer la memoria) dado que no se limita a buscar la cura del humano sino la prolongación de la vida, la mejora tecnológica de la existencia del ser humano: *una potenciación no limitada por la necesidad de curar*. En la medicina clásica, con la cura se termina la intervención. Aquí sucede, exactamente, al revés: *la cura de la enfermedad limita el poder de intervención biopolítica del capital*. No hay nada de mejora natural en esto. Se trata de una experimentación sobre lo viviente en la dirección de una derrota tecnológica de los límites biológicos. Para decirlo con una semántica anacrónica: *para cumplir los objetivos culturales del neoliberalismo (el hombre empresa) hay que transformar el cuerpo mediante el transhumanismo de las corporaciones en tanto ideología oficial del poder*.

diríamos, al terminar, que la salvaguarda de la objetividad nos ha reconducido hacia la subjetividad, en tanto su fundamento<sup>39</sup>.

Estamos de acuerdo con Belvedere en el diagnóstico sobre la decadencia de la teoría social y en la búsqueda de un fundamento para la sociología. Salvo que nosotros no pensamos la recuperación de la objetividad —el fundamento<sup>40</sup>— desde una teoría fenomenológica de la conciencia intencional, sino desde una teoría económica del valor en tanto actividad del ser genérico del humano, esto es, como *producción material de la totalidad real* que abstraemos como *sociedad* en la teoría.

Y allí donde la fenomenología identifica una “correlación sujeto-objeto”: *nosotros, desde el materialismo moderno, indagamos en las formas sociales de la enajenación objetiva de la fuerza del trabajo en tanto origen subjetivo de la injusticia.*



*La carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, cada vez con menos estudiantes y presencia en la vida cultural, tecnológica y política del país.*

<sup>39</sup> Carlos Belvedere, *El discurso del dualismo en la teoría social contemporánea: una crítica fenomenológica*, Eudeba, Buenos Aires, 2012, páginas 137-138.

<sup>40</sup> Para nosotros la carencia de un fundamento en una teoría no produce una “imagen dogmática del pensamiento” sino una teoría débil, desarraigada, que pulula por el saber del mismo modo que Internet, esto es, desplazándose por la información, empezando siempre de nuevo, como si nada hubiera sido ya pensado por la tradición, como si solo existiera un presente absoluto; el falso presente de la comunicación sin sujeto, sin historicidad, sin raíces.

## DOS

## LÍMITES DIVERGENTES

*IV. Al barrer con el sujeto, la cibernética describe la época del humano como medio ambiente de los sistemas sociales inteligentes: pérdida y recuperación del mundo de la vida—.* Lo primero con respecto al *mundo de la vida* es que se trata de un concepto superado. Superado por Heidegger, por su analítica existencialista. Dicha esta pavada: *los conceptos no se superan, se retorna a ellos. ¿Qué es mundo de la vida?*

Es un concepto indeterminado, a modo de reserva explícita de imprecisión, concebido desde una *filosofía de la vida* (Simmel). *Mundo de la vida* nos permite, en el contexto de lo que venimos interpretando, desde el primer número de esta Revista Cultural, como *dominación cibernética del lazo social*, subrayar sentidos que aparecen en el par ontológico definido, por el autor de *Ser y tiempo*, como autenticidad/inautenticidad. Volver al *mundo de la vida* permite, no obstante, una mejor recuperación de asuntos como la *conversación* o el *amor* en la cotidianeidad, dada la monetización de las relaciones sociales, deviniendo verdaderos actos de resistencia, defensa, autorreparación y persistencia ante la dictadura del *uno*. Volvamos. *¿Qué es mundo de la vida?*

*Mundo de la vida* es el mundo en el cual estamos de modo pre-reflexivo, práctico, “sabiendo demasiado bien cómo es todo y lo que tenemos que hacer en ese todo”; es un modo de ser *cotidiano*, por ejemplo, el de la conversación cotidiana<sup>41</sup>, donde no existen ansias de conocimiento, el estado en el cual las cosas y los hombres carecen de acento; mundo cercano, parcial, pero sin ser un idilio de familiaridad y amenidad. El *mundo de la vida* no es una noción intimista, apartada de los asuntos más complejos de la sociedad, como la dominación tecnológica. Tal es el rol que quisieran adjudicarle —vía reajuste empirista— los sociólogos del consenso ortodoxo reduciendo este concepto a “perspectiva

---

<sup>41</sup> De aquí que resulte, para el mundo de la vida, tan irritante cuando se confunde una conversación de la vida (la charla mientras desayunamos, viajamos en el subte, taxi, etc.) con la voluntad pedagógico-súper yoica de quien interviene esas conversaciones, desde la conciencia teórica, con el objetivo de “iluminar el sentido común” en pos de que no se reproduzcan estereotipos específicos. Se trata de la *disrupción militante* del participante esclarecido que presenta su conversación como *instrumento de batalla* (en la panadería, en el quiosco, en un bar, etc.) contra “la reproducción ideológica”. Esta intervención de tipo escolar-pedagógica, quizás, genere empatía con la causa del otro. Lo que, sin duda alguna, produce es resentimiento en quien se siente moralmente inferior ante la cátedra de corrección política. Del mismo modo que hace cuarenta años no se podía usar palabras en inglés porque era perder una batalla contra “el imperialismo yanqui”: ahora hay que cuidarse de hacer uso de las jergas satánicas del neoliberalismo terrible. Este resentimiento contra la lección recibida es explosivo. Invita, por lo bajo, por el meme, por el grupo cerrado, a un íntimo desprecio, más radicalizado e hiriente, que la frase o el comentario previamente corregido por “la militancia de las batallas culturales”. Dicho de otro modo: nadie deja de ser “un machirulo” porque se lo corrija, todo lo contrario, aumenta el apego al prejuicio *cuanto más precisa y justa sea la lección recibida*. Es que el ser humano hace pagar un precio muy caro a aquellos que buscan elevarlo espiritualmente. De Sócrates a John Lennon. ¿Qué hacer, entonces, frente a la estupidez de la vida? Guardar el noble silencio *en la convicción de que las lecciones que se aprehenden de verdad son las que se van a buscar*; no las que se reciben, gratuitamente, a través de una alma bella y su inquebrantable fe en la educación.

subjetivista”. Con el *mundo de la vida* la fenomenología busca recuperar la inocencia del cuerpo, de la vida, de la materialidad vivida, anterior a la irrupción de la consciencia teórica y al devenir instrumental de la razón. Es el *materialismo ensoñado* de León Rozitchner antes de la conquista de una consciencia abstracta. *El mundo de la vida es el mundo de la identidad* y su frontera, rodeada siempre por lo desconocido, por una alteridad irreductible, siempre al acecho. *El mundo de la vida no es idéntico al mundo cotidiano*, pero el mundo cotidiano es un mundo de la vida: es el que delimita una esfera que no necesita del procesamiento teórico de la experiencia. No hay aquí un objeto teórico posible, la consciencia está en el modo “todo se entiende de por sí”, o “no me rompan los huevos/ovarios”. Husserl lo llama *el universo de lo sobreentendido*. Es el noticiero o la radio o el podcast con el cual no pensamos sino compartimos el lugar común. Lo escuchamos no para pensar sino para nutrir nuestra pertenencia, sentido común, identidad, el agite de los trapos de la propia causa. Un espacio libre de teoría, anterior a la teoría, aunque no está intelectualmente muerto o indiferente, no surge a partir de un contexto teórico: un *estar*, diría el compañero Kusch.

Al faltar teoría, el mundo de la vida carece de posibilidad, es una realidad dada sin margen para imaginar que “podría ser también de otra manera”. Es el pensamiento, la consciencia teórica, la que negando la vida introduce la contingencia, la alternativa, la imaginación trascendental de nuevos mundos y modos posibles de ser. Aunque el cúmulo de novedades científicas y experiencias del saber se incrusten en el mundo de la vida, éste es reactivo y no contiene las herramientas para procesar la ciencia como tal: siempre puede afirmar que la tierra es plana. Por esta razón, lo contrario de lo sobreentendido es la “comprensión de sí mismo”, la autenticidad del *dasein*. El mundo de la vida no se hace preguntas y contiene una sanción protectora que desautoriza como absurdo o malvado a quien penetre con una interrogación en su ámbito. El mundo de vida no nos salva, no es un paraíso mítico, pero es la condición de nuestro pensamiento: *pensamos contra la vida para que lo sobreentendido se desoculte y para que lo familiar se vuelva extraño*. El pensar es siniestro. La técnica olvida que proviene del mundo de la vida, de sus prejuicios, de sus sesgos, de una bruta humanidad. Busca remover el mundo de la vida para erigir un mundo abstracto, perfecto, que funciona sin la terquedad del humano. La técnica matematiza este mundo de la vida y, en semejante abstracción, se erige una naturaleza abstracta propia de las ciencias exactas y naturales puras. Esa *perfección de la técnica* también rechaza el propio cuerpo y lo reemplaza por el cuerpo-implante, por la cirugía permanente, por la dictadura de la farmacología. La técnica, en su propia esencia, apunta a la intensificación de una capacidad dada, estira la vida porque su universo es infinito: la tierra, desde el vamos, siempre le quedó chica.

¿Qué pasa cuando esa matematización de la técnica se incrusta, mediante algoritmos, en el lazo social como un parásito que pacientemente lo trabaja y transforma desde su propio interior? Sucede que la cibernética —el parásito— toma el lugar del

mundo de la vida, se presenta ella misma como “vida digital”, autonomizando a la sociedad del humano, es decir, haciendo que la sociedad *ya no sea un lugar para la experiencia subjetiva sino un espacio de funcionamiento operativo*. El círculo se cierre porque, al igual que en la vida: *aquí tampoco se piensa, solo se sigue el curso dado, de los sistemas*. ¿Qué decimos?

Decimos que la cibernética de los sistemas sociales ejecuta la autonomización de la sociedad respecto de la experiencia humana realizando la *dualidad de la estructura* — sociedad/mundo de la vida— en tanto *comunicación autorreproductiva*. Esta es la importancia de Luhmann llevando a Habermas al extremo. Luhmann no solo radicaliza la dualidad de la estructura —identificada por el consenso ortodoxo de la teoría social contemporánea como estructura/capacidad de agencia— sino que constituye el *síntoma de la realización de esa dualidad* —en la teoría y en la sociedad dominada por los sistemas cibernéticos. El resultado es el *giro de la fenomenología a la cibernética* y de la inauguración ya no de una dualidad estructural en la que el humano, en tanto sujeto (individual o colectivo), está condicionado *en su identidad*, sino del pensamiento de una diferencia sistémica e irreductible: *la diferencia entre sistema y entorno*. ¿Qué quiere decir esto del humano como *entorno* (medio ambiente) de los sistemas sociales? ¿Qué quiere decir *perder a la sociedad como experiencia del humano* para que éste se vuelva materia de la experiencia de la sociedad misma en tanto sistema inteligente? ¿En qué momento pasamos de ser “entorno de los sistemas cibernéticos” *a desear serlo*? ¿Qué quiere decir, en definitiva, “vaciamiento y empobrecimiento del sujeto” o “destrucción de la intimidad como condición de la sensibilidad”? Empírica y cotidianamente quiere decir:

Digo que hemos llegado a un “momento robótico” no porque hayamos construido robots que puedan ser nuestros compañeros, sino porque estamos dispuestos a considerar convertimos nosotros en *sus* compañeros. He descubierto que la gente está cada vez más abierta a la idea de que, en un futuro cercano, la compañía que proporcionarán las máquinas será suficiente para pasar el día. Las personas me dicen que, si una máquina puede ofrecerles la “sensación” de que los comprende íntimamente, con eso se consideran lo bastante comprendidos. Y también consideran cubiertas sus necesidades de intimidad<sup>42</sup>.

Se reescribe la historia de la sociedad como el fallido intento antropomórfico de querer pensarla a partir del hombre: la política, de este modo, ya no es el modo ni de crear ni de ordenar a la sociedad, sino que pasa a ser concebida como un subsistema de la diferenciación funcional de la sociedad. ¿El político? Otra semántica idiota. ¿Los movimientos sociales? Protesta de la sociedad contra la sociedad. La sociología, según Luhmann, conquista, definitivamente, su objeto epistémico solo cuando es posible dar cuenta de la sociedad como una región autónoma de la realidad: la comunicación como

<sup>42</sup> Sherry Turcke, *En defensa de la conversación: El poder de la conversación en la era digital*, Barcelona, Ático de libros, 2017, trad. Joan Eloi Roca, página 69.

realidad *sui generis*. Dicho en términos lógicos: *cuando es posible pensar la sociedad en forma pura, es decir, cuando la puedo interpretar con prescindencia del humano*. Cuando la puedo abstraer de todo lo que el hombre puso en ella.

Este apriorismo, obviamente, *no me dice nada de lo que es la sociedad para mí*. Al retirar al humano como componente de la sociedad y situarlo como su *condición de posibilidad* se abre un deslinde fundamental entre el humano y la sociedad. Esto nos habla no solo de la importancia del humano para la sociedad —no hay sistema sin entorno— *sino de la urgencia que adquiere la pregunta por lo humano luego de la sociología lukmanniana*. Aquí emerge una *sociología del límite*<sup>43</sup> y una ganancia en el conocimiento de la sociedad como tal.

Cibernética como *saber* quiere decir: *no somos los sistemas*. Podemos alcanzarlos con el pensar, pero no podemos totalizarlos subjetivamente. Ergo, el *sujeto* no funda la sociedad, ha quedado descentrado, *en la diferencia*, respecto a la *comunicación* como *sistema autónomo*. Heterorreferencia: el *sujeto*, el *pensamiento*, el *concepto* pueden dar cuenta de su alteridad —la comunicación cibernética— pero no pueden fundarla. Mucho menos dominarla: *el humano está obligado a la convivencia con los sistemas inteligentes*. El humano está en el mundo, no totaliza el mundo. Esto nos desembaraza del antropocentrismo (y del androcentrismo) pero también de la agitación militante de tipo “queremos transformar a la sociedad”. *La sociedad del mundo es la transformación permanente*. Es la contingencia, la temporalidad de la comunicación, la evanescencia, el reingreso de la sociedad en el instante mismo de la comunicación: la sociedad no necesita ser transformada ni revolucionada ni conservada. No es un “algo”, una “entidad”, que requiera de la acción del hombre. Basta con que el humano exista, para que ella exista *en su diferencia*. Este aborto de las agitaciones de consigna es un verdadero obsequio: *ocupémonos directamente del capital*. Del dominio de la fuerza de trabajo —el poder social sobre el humano— mediante la relación-capital a través del dinero. Equivale a afirmar que el capital no funda la diferenciación funcional de la modernidad, sino que se nutre de ella para enfrentar al trabajo como *poder social privado*. Equivale a especular que, bajo un *programa revolucionario*, la sociedad seguirá siendo comunicación mundial, pero se habrá alterado la economía política de su producción. Ya no más comunicación enajenada, sino

---

<sup>43</sup> Estrictamente hablando, la sociología, desde su fundación científica en “Las reglas del método sociológico” del genial Durkheim fue siempre un pensamiento del límite crítico del antropocentrismo. En el prólogo a la segunda edición del texto mencionado, Emile afirma: “Pero, a pesar de los grandes avances logrados en este sentido, luego de este trabajo se verá que todavía sobreviven numerosos restos del postulado antropocéntrico, que, aquí como en todas partes, corta el camino a la ciencia. Al hombre le disgusta renunciar al poder ilimitado que durante tanto tiempo creyó tener sobre el orden social y, por otra parte, le parece que, si de verdad existen fuerzas colectivas, está condenado por necesidad a sufrirlas sin poder modificarlas. Esto es lo que lo lleva a negar su existencia”. [Emile Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, trad. Ernestina de Champourcín, página 32]

comunicación al servicio de la vida, al servicio del proceso vital del humano. No habrá, entonces, “sociedad comunista”, sino *planificación común del capital de la sociedad mundial*<sup>44</sup>.

\* \* \*

[Hagamos un breve ejercicio de imaginación basado en la siguiente pregunta: ¿Y si la IA fuera, en realidad, la forma que adquiere el trabajo cognitivo para, finalmente, poder deshacerse de los capitalistas y planificar, socialmente, al capital? ¿Acaso una planificación social sea una conquista de mayor racionalidad en la toma de decisiones dada la complejidad que resuelve integrando numerosas variables y condiciones? La esencia de la *planificación social del capital* es una democratización de la decisión de inversión reproductiva del capital (¿dónde, ¿cuándo? ¿cómo invertir?). Esa decisión de inversión reproductiva, bajo el capitalismo, se encuentra en manos privadas: *el capitalista como carnadura del capital*. La revolución de esa decisión, por parte de la clase que aspira a decidir sobre la acumulación y dirección de su trabajo, debe ser un *proyecto político internacional*. Un proyecto a idéntica escala que la potencia del capital. La democratización de la decisión de inversión capitalista no liberará, inmediatamente, al proletariado de la enajenación en el trabajo productivo. *Pero lo redimirá, con la violencia y aceleración del cambio histórico, del desierto al cual lo expone el capital cuando sus dueños resuelven secar la economía de inversión obligándolos a prostituirse de cualquier modo*. Dicho de otro modo: liberará al trabajo de su necesidad para producirlo como *subjetividad*. En ese sentido, la *sociabilización del capital* podría dotar, por ejemplo, de capital-dinero (o capital-cripto dada la consolidación de la *forma digital del valor*) a cada trabajador, al cumplir una mayoría de edad, imponiéndole la tarea de formarse para la planificación de subsistemas (o “ecosistemas”) productivos bajo la vigilancia y orientación del conjunto de los productores, algorítmicamente, asociados. Nada más lejos que una “renta básica universal”. El mercado no dejaría de existir. La democratización de acceso al capital-dinero se afianzaría junto a la desaparición de la pobreza. El *pueblo* ya no existiría como *bloque oprimido*, sino como *planificador*. Su categoría económica sería la clase de los *trabajadores planificadores del capital*. ¿Qué es un minero-bitcoin —con su inversión en

<sup>44</sup> Nos interesa el concepto de *lo común* como un concepto crítico y relacional que nos permite pensar, por ejemplo, aquello *común* que subsumido al capital (el ser genérico del hombre, el trabajo vivo) produce (plus) valor apropiado de forma privada por el capitalista. Siempre el capital nos descubre un común (la tierra transformada en *renta*, la actividad social transformada en *datos*) justo en el momento en que se lo apropia, subsume y transforma cualitativamente. Lo común, en sentido laxo, “siempre hemos vivido en común y podemos vivir en común de muchas maneras”, no es ni siquiera una descripción de lo que acontece en la sociedad bajo la producción del capital. El sentido llano de *lo común* como “vivir en común” es una superficialidad en la cual no debemos detenernos al pensar una *ontología de lo común* como aquello capturado o subsumido por el capital o el Estado. Lo común no es simplemente “el amplio registro de las relaciones sociales” sino un concepto ontológico político que concibe el *ser común* dividido, fragmentado, por el capital y su Estado. De aquí que solo la lucha permita reestablecer, negando la enajenación de lo común, como *lucha en común* contra la sociedad del capital. Lo común no es ni anulado, ni rebajado en su carácter social, por el capital: *lo común es lo subsumido y transformado cualitativamente por el capital y el Estado*. La subsunción oculta lo subsumido de forma tal que hace falta todo un rodeo de la teoría para volver a reconocer, a desocultar, a lo común como tal.

poder computacional, en programadores, en oficinas, en formación universitaria permanente, en energía eléctrica— sino un trabajador cognitivo-capitalista? Las formas actuales del trabajo inmaterial, como muy bien observó Antonio Negri, ya exponen cómo la propiedad privada del capital tecnológicamente diferenciado limita su potencia e innovación, la cual se desarrollaría con mayor complejidad, racionalidad y democracia en manos de una *multitud*<sup>45</sup>. La *economía socialista* podría disponer de un cúmulo de fuerzas de trabajo acumuladas —un capital-dinero— a cada joven, y éste, a lo largo de su vida y, en asociación con otros productores, debería valorizarlo (o perderlo completamente) deviniendo mera fuerza de trabajo. Las nuevas generaciones de trabajadores ya no serían lanzados al mercado sin nada más que ofrecer más que su fuerza de trabajo:

Con el sistema propuesto en estas páginas, cada joven puede iniciar su vida personal y profesional con un patrimonio equivalente al 60 por ciento del patrimonio medio, lo que abre nuevas oportunidades para adquirir una vivienda o financiar la creación de su propia empresa. Destaquemos que este sistema público de herencia universal permite que los jóvenes dispongan de un capital a la edad de 25 años, mientras que la herencia privada conlleva una gran incertidumbre acerca del momento en que se percibe... La principal novedad de la propuesta que aquí se hace consiste en utilizar tanto la recaudación del impuesto de sucesiones como la de un impuesto anual y progresivo sobre la propiedad para financiar dicha dotación de capital, lo que permite movilizar cantidades mucho mayores, así como una circulación sustancial y permanente de la propiedad<sup>46</sup>.

De ese modo, los jóvenes tendrían que formarse, desde la infancia, en la planificación productiva y en la cooperación con otros productores, para comenzar sus propios proyectos productivos. Las jornadas de trabajo estarían muy diferenciadas. Unidos de IA para la planificación del capital, los trabajadores cognitivos, podrían gestionar exitosamente unas decisiones de inversión. Como la herencia (la propiedad privada del capital) ha quedado desterrada, dado que la propiedad del capital está socializada, en rigor: nadie pierde realmente “su” capital porque realmente nadie lo tiene. El capital circula, al no heredarse, el individuo no lo puede acumular, ni legar, al morir: vuelve a la sociedad. *Los individuos solo pueden hacer uso del capital*. Capitalismo sin capitalistas. Lo que se pierde en el uso ineficaz es la posibilidad, para un productor, de

<sup>45</sup> En este sentido interpretamos las iniciativas en cuanto a electromovilidad y abastecimiento energético en una comunidad flotante en Ámsterdam. El excedente de datos (la materia prima del capital cibernético) sirve aquí a la comunidad para organizar una ciudad inteligente cooperativa, ecológica y sustentable. El asunto fue abordado en un micro documental de la televisión pública alemana DW. Disponible en: [<https://www.youtube.com/watch?v=cOsF6K0m3k0&ct=39s>]

<sup>46</sup> Thomas Piketty, *Capital e Ideología*, Paidós, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2019, páginas 1165-1166, trad. Daniel Fuentes Castro.

planificar o comandar trabajo social. Dado que ése *uso del capital* se seguirá validando, necesariamente, en el mercado, no dejarán de existir quienes no logren reproducirlo valorizando el trabajo del conjunto de los productores asociados. La sanción —quedarse sin la posibilidad de hacer *uso del capital* deviniendo fuerza de trabajo— no será por “perdedor”. Será una sanción colectiva por *haber privado a la sociedad de mayor riqueza*. Con cada generación subsiguiente, aun recibiendo una dotación de capital-dinero, los problemas derivados de la producción planificada serían cada vez mayores, dado el salto cualitativo en las fuerzas sociales del trabajo. A mayor planificación también mayores imponderables: mayúscula contingencia. El socialismo no sería, entonces, una “sociedad más simple”. Florecería como ampliación desbordante de complejidad].

\* \* \*

Consideramos que las condiciones de producción de la perspectiva luhmanniana solo fueron posibles en un determinado estadio de la enajenación social y del dominio de la técnica sobre la totalidad del ente: *el estadio en donde la sociedad adquiere la forma de la pura comunicación*. Sucintamente: la pregunta por el *ser del mundo* fue sucesivamente respondida como *naturaleza*, luego como *religión*, luego como *sociedad*. Actualmente, se responde: *el ser del mundo es comunicación sistémica*. *La sociedad mundial es comunicación* y, en tanto tal, hace de la comunicación una experiencia reproductiva usando al humano como *data* de los algoritmos del capital. Equivale a una notable aceleración del lazo social<sup>47</sup>. Que la comunicación se haya fundido al capital para asegurar la producción de

<sup>47</sup> Esta *aceleración del lazo social* es el resultado general del aumento cualitativo de la fuerza de trabajo subsumida al capital. Vivimos más rápido —allí donde la urbanidad no se concibe de modo reduccionista como el simple vivir en una ciudad o en relación con el mercado sino en la medida de una interpretación de la urbanidad como metafísica e ideal existencial— porque las actividades que el humano desarrolla, desde tiempos milenarios, son ejercidas de forma cada vez más eficiente, racional, en el menor tiempo posible. Maximizando tiempo. Un ejemplo privilegiado de esta aceleración es el tiempo dedicado a la coacción de alimentos. En su extraordinario trabajo “Gastronomía e imperio: la cocina en la historia del mundo” la historiadora y geóloga Rachel Laudan nos regala una historia mundial del arte gastronómico. En ella, expone una reducción cualitativa y cuantitativa del tiempo dedicado a la cocción de alimentos tomando como hilo la trama de las civilizaciones imperiales. En ese sentido, la autora crítica con lucidez una “narrativa agraria-doméstica-nacional” que romantiza la agricultura que produce la materia prima. Esta “narrativa agraria-doméstica-nacional” pasa por alto el trabajo (el valor) que se requiere para convertir la materia prima en comida. De ese modo, la “narrativa agraria-doméstica-nacional” idealiza una comida que, cuanto más lejos esté del mercado y de la industria, más sabrosa, saludable y natural se supone que será. Una idealización pequeñoburguesa y reaccionaria de la comida casera que soslaya la historia (la de las eficientes panaderías y fábricas de salsa de pescado en Roma; la de las instalaciones procesadoras de té en los monasterios budistas; la de las plantas empacadoras de arenque en Holanda; la de las refinerías de azúcar de remolacha en Francia; etc.) *para delirar una organización gastronómica que considera que el mejor modo de alimentar al mundo es procesando menos la comida*. Ignorando las transferencias de innovaciones domésticas, caseras, apropiadas y prolongadas por el procesamiento industrial del alimento. Es que es el procesamiento industrial de alimentos el que hizo posible la reducción de la cantidad y tiempo de trabajo humano requerido para procesarlos. Bajando los precios, volviendo insignificante la distinción jerárquica entre la alta cocina y la cocina humilde, expandiendo como nunca la variedad culinaria a través del mercado mundial de las cocinas intermedias. Las cocinas intermedias constituyen una revolución del valor cuyo sujeto innovador han sido esos artistas del paladar: los/las cocineros/as.

ganancias y de plusvalor —como *capital cibernético*— forma parte de su *objetividad*. Con la cibernética, se consuma la despolitización de la sociología, al perder toda referencia al pensamiento dialéctico; asegura, como nunca en la historia de su disciplina, un dominio tecnológico de la conducta: se abre así la episteme hacia la sociología digital y al estudio sociológico de los datos en el diálogo interdisciplinario con programadores, biólogos, informáticos, psicólogos conductistas. La cibernética retoma así el proyecto de Ludwig Von Bertalanffy de una *ciencia unificada* bajo la teoría de los sistemas. A este movimiento del saber lo hemos denominado *decadencia*<sup>48</sup> para señalar en él los límites del humano ante el despliegue de fuerzas que lo sobrepasan y subyugan, interpretado a Luhmann como pensador del límite: *sociología del límite del humano ante la sociedad*. Este *límite ante la sociedad como comunicación* es, asimismo, *límite de la sociedad ante lo humano*<sup>49</sup>. Ante el *mundo de la vida*. Es el *mundo de la vida* el que es agredido por la cibernética, ya sea que la pensemos como teoría de los sistemas autopoéticos, ya sea que la pensemos como tecnología del capital. Recuperar el *mundo de la vida* permite no solo recuperar al *sujeto* (sin restaurar ningún sujeto absoluto) sino, fundamentalmente, a la *objetividad*. A esa objetividad extraviada que la cibernética nos sustrae con pensamiento funcional. Ya los propios jóvenes son testigos de las contradicciones que amanecen con el capitalismo cibernético: empiezan a padecer a las aplicaciones de mensajes de texto, ya hablan de

<sup>48</sup> *Decadencia* como lógica del nihilismo, en el sentido de Nietzsche y Heidegger, pensada como *sabiduría sapiencial* respecto a la muerte de Dios (Nietzsche), a la huida de los dioses (Heidegger), al dinero fáustico (Spengler), a la desencantamiento del mundo (Weber), a la superación de la técnica (Jünger), al desarraigo de la tierra y la pérdida de la política como lucha (Schmitt), al carácter fetichista de la mercancía (Marx), a la imposibilidad del humano de fundar subjetivamente la comunicación cibernética (Luhmann). El despliegue de la decadencia como pensamiento es el despliegue del pensar que no reconoce, que rechaza, que niega un fundamento, esto es, un sentido último para su meditación. El resultado del proceso no es una “superación de la imagen dogmática del pensamiento”, como pensaba Deleuze, sino un brutal empobrecimiento del sentido, la existencia relegada del humano en el desamparo. Un pensamiento débil que se regodea a sí mismo en la debilidad. Posmodernidad. En el desamparo el sentido del mundo huye, no hay preguntas, solo funcionamiento, eficiencia y velocidad. La pobreza, por lo tanto, siguiendo al autor de Ser y Tiempo, no es carecer de comida o abrigo sino la condición misma del hombre ante la victoria y violencia de la esencia técnica. La pobreza de sentido es pobreza de mundo: la existencia sin obra de arte, una existencia que solo glorifica los cuerpos, que los opera para vaciarlos de humanidad, volverlos cuasi estatuas de quirófano, una vida sin espíritu, pobre de mundo. Así la restauración del *Geist* (espíritu) es condición de posibilidad de la riqueza de sentido y de mundo. ¿Y dónde está escrito que toda restauración tenga que ser hecha por derecha? ¿Acaso una voluntad revolucionaria no tenga, ella misma, la titánica empresa de restaurar el espíritu de rebelión, confrontación y compromiso existencial en el mundo del rebaño celular de las ovejas multitareas?

<sup>49</sup> Digo *humano* y no, por ejemplo, *persona*, o *sujeto*, porque el pensamiento tiene que hacerse cargo del cinismo de la época y de la precariedad en la cual nos encontramos frente al poder capitalista. Si miramos a vuelo de pájaro al *personalismo cristiano* resulta a todas luces un ejercicio de buenos deseos y palabras lindas para situaciones que no existen en la actualidad. ¿De qué comunidad hablamos? ¿Dónde se respeta la alteridad del Otro como tal? ¿Dónde el rostro no es destruido en tanto imagen? Ricoeur distinguía, en sus “Aproximaciones a la persona”, la tríada (estima de sí, solicitud, instituciones justas) para pensar su *idea de persona*. Vaya uno a saber dónde quedó la estima en esta época de prostitución ampliada vía tokens, dónde quedó la solicitud que no sea la horrible de Facebook y en qué lugar de la tierra pueda encontrarse alguna institución justa, mínimamente, creíble. La comunicación anti-humanista destruye el *cristianismo de la persona* reduciéndola a un *derecho* a ser reivindicado, en el mejor de los casos, en los tribunales. La *persona* es el resultado de la *lucha*. Lucha de los derechos humanos contra la IA. Todo lo demás: *filosofía del derecho para monaguillos*.

internet como un “obstáculo para la vida<sup>50</sup>”. Siempre inseguros, siempre miedosos, siempre consultando el celu. Lo peor es que los propios padres no les prestan atención mientras sus hijos les hablan: porque están mirando el celu. Se delega la crianza en las máquinas, y los pibes confían más en la información que les suministra Google que en la experiencia de sus padres. Se desvanece, se deshace entre los dedos, la autoridad de los padres, *porque el sentido de la conversación familiar no es la exactitud de la información sino la experiencia del compromiso afectivo para toda la vida.*

La cibernética es *vida psíquica exteriorizada*, espíritu y memoria humana abstraída, matematizada, autonomizada del control del hombre. Luhmann al comprender, aunque sea en forma enajenada, cómo ella funciona en tanto *comunicación autorreproductiva*, descubre una nueva enajenación en la relación con el lenguaje, una extrañación del hablante, de sus relaciones sociales, de aquello que, siguiendo una semiótica de la cultura, identificamos bajo el concepto lotmaniano de *semiosferas de los pueblos subsumidas al ciberespacio*<sup>51</sup>. En adelante: al metaverso. *Hay dualidad de la estructura porque hay enajenación productiva del trabajo humano que constituye esas estructuras.* La dualidad que se presenta en la superficie del mundo práctico revela la profundidad ontológica de la enajenación subjetiva. El fundamento de la subjetividad (moderna) constituyente es el *valor*, la producción del valor, el trabajo como fuerza humana. La autonomización de la

<sup>50</sup> Rossana Reguillo, en su trabajo “Culturas juveniles: Formas políticas del desencanto” siguiendo una diferenciación analítica de la gran antropóloga Margaret Mead —quien diferenciaba tres tipos de culturas: la cultura posfigurativa (aquella en la que los niños aprenden de sus mayores), la cultura cofigurativa (aquella en la que tanto niños como adultos aprenden de sus pares) y la cultura prefigurativa (aquella donde los adultos aprenden de los niños)— nos invita a pensar las prácticas juveniles (la que muchos padres y madres observa ya en sus hijos) como “metáforas del cambio social”, esto es, “hacer hablar” a las nuevas concepciones que involucran a los jóvenes en el plano de la política, de lo sociocultural, a las formas de relacionarse con el cuerpo. Esta mirada interpretativa de las prácticas de la cultura juvenil *pone énfasis en la gran capacidad de adaptación de las nuevas generaciones y en sus experimentaciones innovadoras, desacralizadoras, disruptivas, a través de las cuales se posicionan en un mundo.* Rossana llama a esta adaptación *metabolismo acelerado* y piensa la cultura del videoclip (el mundo como una sucesión de imágenes no necesariamente armónicas o coherentes) como una forma de condensación y síntesis de las prácticas cotidianas juveniles prefigurativas. Siguiendo esta línea de interpretación afirmamos: *el marketing político, actualmente, hace que sus mercancías —las campañas políticas de los políticos profesionales— actúen como adolescentes en las redes sociales.* Tal, constituye una forma exitosa “de llegar” con mensajes ideológicos: *los adultos imitando las prácticas prefigurativas de los niños.*

<sup>51</sup> La diferencia fundamental entre Luhmann y Lotman es que para este último el *texto* (el proceso semiótico que va de lo no-texto al texto, según la perspectiva de un observador situado) es un acto de comunicación y, en tanto tal, *una operación semiótica producida y conservada por la memoria de una comunidad:* la semiosfera es la vida psíquica del pueblo como poder narrativo, como relato. El *texto*, por ende, está sujeto a la interpretación de una comunidad, pero también a la crítica de la historia. Lotman, muy influenciado por la teoría de los sistemas, es capaz de pensar la cultura y el diálogo con la alteridad (lo que constituye, para una cultura, lo no-semiótico, no-texto, naturaleza, puede ser semiótico y texto para otra cultura) sin mentar a la sociedad como una totalidad abstracta sino como un espacio semiótico global donde conviven las señales de los satélites, el teclear de la humanidad desesperada, la risa de los niños, el ruido de las fiestas, el grito de los animales, la lectura de un poema. Para Luhmann, la memoria depende de un observador externo que puede, muy bien, construir un pasado distinto. O tratar de ficción al pasado recordado por el pueblo. El asunto fue abordado en el quinto número de esta Revista Cultural en *El uso de la comunicación: humanismo e interpretación.* Disponible en: [<https://espectros.com.ar/numero-5-el-uso-de-la-comunicacion-humanismo-e-interpretacion-por-leonardo-fabian-sai/>]

comunicación como “autopoiesis” aparece como “realidad sui generis” *pero es el resultado del trabajo (inmaterial, cognitivo, etc.) enajenado al capital*. La comunicación enajenada es producción enajenada del capital. Es también sociología enajenada de la experiencia. Así el ser social —lo más propio del hombre— también se presenta enajenado en su ser, haciendo de la sociedad una Idea, una abstracción que, para evitar ser nada, tiene que hacer de la vida su medio ambiente, como la Idea absoluta de Hegel, nada en sí, respecto a la Naturaleza. Además, la sociedad como mera comunicación niega abstractamente el *mundo de la vida* presuponiéndolo ya que su objetividad (como “sistema diferenciado”) en realidad es el resultado del desarraigo del humano en la producción material de su existencia. Dicho de un tirón: *si el trabajo enajenado produce al hombre como un ser extraño, ante sí mismo, también produce la conciencia de su desgarramiento, de su desarraigo, y la lucha por el trabajo como conquista política*.

El primer *arraigo* del trabajo como fuerza política es el *arraigo en la clase*. El trabajo enajenado, físico o cognitivo, es robo de fuerza de trabajo al capital. Este *robo* es padecimiento de la fuerza de trabajo como mera objetividad del proceso productivo: es el sufrimiento del laburante para quien la vida se le presenta como dolor, como la mierda misma. La conciencia de ese dolor —de la extracción de plusvalor— no amanece del dolor mismo, sino de la lucha. Del mismo modo que el sentido de la vida no proviene de la vida misma, *sino de la confrontación pensante de la vida contra la vida*. La *lucha* es el lugar material de la conciencia. Así como en la filosofía griega, el monoteísmo surge como *idea*, por el contrario, en el Antiguo Testamento: *el monoteísmo es la pasión de la lucha por el Dios único y verdadero*. Equivale a decir, en el contexto moderno del trabajo como metafísica, que solo la *lucha* desobjetiva al hombre. Que la conciencia de su lugar, en la producción material, no viene dada por una idea, en el mundo de la vida, *sino que es el propio humano el que debe trascender esa condición objetiva unido de la clase como instrumento de la lucha*. Ergo: la *lucha de clases* es la *clase* como necesidad objetiva de la conciencia del humano para alcanzar su *ser para sí* mediante una *confrontación existencial*.

La *confrontación existencial* con el *capital industrial* hizo que la *clase* se conozca a sí misma como *clase obrera*. La *confrontación existencial* con el *capital cibernético* ya está produciendo la *conciencia de la cooperación del trabajo cognitivo-intensivo* contra la centralización del poder computacional. El problema nunca fue la objetivación de la fuerza productiva en el mundo, sino la apropiación privada de esa fuerza productiva por una clase social que la compra en el mercado y la reconduce, contra el trabajo mismo, como poder social privado. La “privatización de lo común” o la “colonización del mundo de la vida” ya está en ese movimiento de apropiación y gestación de la *forma mercantil del valor*. En eso se basa la dominación: la presentación de la propia fuerza como fuerza ajena *legítima*. Es la creencia, socialmente, trabajada de que *esa fuerza no es común sino ajena, privada*. Ser “respetuosos de la propiedad privada del capital” equivale, desde luego, a *ser obedientes ante la dominación del capital*. No hay, por lo tanto, una dicotomía vida/sociedad sino

*enajenación de la vida al mundo del capital. Aquí, desde luego, lo que nos interesa es la vida; no “lo viviente”. ¿Qué es la vida?*

La *vida* no es una entidad metafísica, oculta o mal definida. A la vida le va, en su concepto, ser indeterminada. La *vida*, como *uso* de la *filosofía de la vida*, es lo que tantas veces se adjudicó a un movimiento estético —lo dionisiaco como visión trágica de la existencia—, a un deseo esquizofrénico como máquina, a la voluntad de revolución permanente contra la traición de la representación, a un concepto teológico como resto mesiánico, etc. Entre nosotros, también se afirma la vida en el peronismo. Es que la vida es lo que fractura y destruye lo rígido. Es el poder de disolución y transformación contra las carcasas de todo tipo (institucionales, identitarias, etc.). Es lo que siempre vuelve a expresarse en formas. Posteriores carcasas que sobreviven a la vida y a su pulsión de muerte. La *vida* es tendencia hacia la forma y repudio de la forma. Es mutación de escamas de serpiente y cristalización: *la vida es lo que adquiere conciencia en el mundo de la vida*. Porque, para la vida, tampoco alcanza solo con vivir: *la vida quiere trascender*. Tiene hambre de trascendencia. La autoconservación de la vida es su necesidad, no su *sentido*. La racionalidad, el concepto, el sujeto, emanan de la vida para potenciarla: *el dolor de la vida es tanto el desgarramiento del logos como la necesidad de unir sufrimiento y sentido*. La vida, por lo tanto, no es una creación del sujeto, sino que el sujeto está *en* la vida como *mundo*. *Es en el mundo*. La reconexión entre la objetivación del sujeto en la sociedad con el mundo de la vida a través de la crítica materialista de la teoría social es una suerte de advertencia, de recuerdo, pero recuerdo de lo porvenir que adviene hacia nosotros, esto es, lo que estamos olvidando, lo que pasa desapercibido, mientras vamos perdiendo más y más experiencias bajo el dominio cibernético de la existencia. No estamos en una época de “hipersubjetividad”, como cree Illouz sino de *infrasubjetividad*.

Por ejemplo, estamos olvidando el lector que ya no somos:

A mi juicio, la diferencia esencial, y que debe reconocerse en todos los casos, es la diferencia que existe entre las lógicas que gobiernan estas dos formas de relación con lo escrito. La lógica de la librería, de la biblioteca, de la página del diario, del libro impreso es una lógica del pasaje, del viaje entre estanterías, entre espacios, entre textos. El lector es un cazador furtivo, un peregrino, un viajero. La lógica de la producción textual y la lectura en el entorno digital es, en cambio, una lógica temática, tópica y, finalmente, algorítmica. El lector es, aquí, previsible. Si la lógica del viaje trae sorpresas, descubrimientos de lo inesperado, de lo desconocido, la lógica del mundo digital transforma tanto los textos como a sus lectores en banco de datos<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> Roger Chartier, *Leer en tiempos de pandemia*, Revista Nueva Sociedad, N° 296, Noviembre-Diciembre 2021, Buenos Aires, Página 39. Disponible en: [<https://nuso.org/revista/296/normalidad-despues-de-la- peste/>]

Se trata de rescatar del *mundo de la vida* los sentidos originarios de unas prácticas y experiencias; redimirlos de su transformación en masas cuantificables de datos. Pensamos el *mundo de la vida* como lo no cuantificable, lo estrictamente cualitativo bajo una sabiduría que afirma: lo poco es verdadero, lo acumulable: falso<sup>53</sup>. Libros bien leídos, no una biblioteca de adorno; hijos, no “la humanidad”; amor, no apps de citas; amigos leales; no Facebook. Tampoco, en fin, “la vida”, sino *una vida*. Ella es nuestro concepto límite: *porque es la vida la que concibe el tiempo en el cual nuestro mundo aparece como tal*.

*Una vida*, parece poca cosa y, sin embargo, lo es todo.

Ultimemos.

*V. El trabajo como fundamento: bajo los restos del proletariado*—. El eclecticismo de la sociología —sea que se elija como “padres fundadores” a los vencedores (Marx, Weber, Durkheim), sea que elija a los perdedores (Simmel, Tarde, Shutz), sea que se los combine creativa y alocadamente— la privó de *fundamento*. *Privar a un saber de fundamento es privarlo de autoridad*. Autoridad no es solo la conducción y la obediencia por una institución y sus representantes. Autoridad es una conducción aceptada como propia, esto es: *que nadie puede poner otro fundamento que el que está puesto desde el principio*. De aquí que lo fundamentado sea tradición, y la tradición: la reproducción/recreación de ese origen como pertenencia e identidad. Al carecer de fundamento, la acumulación de conocimientos en sociología se vuelve —más que compleja— errática. En este sentido, la dignidad de la polémica entre escuelas —mucho más interesante que la batalla de los paradigmas que quieren la unificación de la ciencia social— es una lucha por la tradición, esto es, una lucha por el fundamento. Esta carencia de un *concepto fundamental compartido*

<sup>53</sup> En la búsqueda de sabiduría se comprueba, una y otra vez, al apotegma surgido de la arquitectura, y del pensamiento de la obra de arte: *less is more*. Menos, es más. El minimalismo, como *forma de vida*, no es aburrido, sino esencial. En todo caso, hace uso del aburrimiento para ir al hueso de las texturas. La concentración y la sencillez en el estilo de vida son sus características fundamentales. Asimismo, la potencia del sonido, por ejemplo, en el high-tech minimal. Esta perspectiva sobre el mundo y la vida es, asimismo, afín al estilo de vida oriental, al Feng Shui. Para el Feng Shui: menos objetos es más armonía en la convivencia humana. Desde luego, irrita a la conciencia consumista. La que considera a este modo de pensar como un autoengaño, “ideología” para “hacer feliz con poco a los miserables”; conciencia cínica que repudia la sencillez de la vida en tanto “conformismo”. Carece de un concepto esencial de pobreza y solo considera como horizonte del buen vivir la existencia del burgués. Para la conciencia consumista: desear es poseer más. En su desear mismo opera la mercancía como mediación del deseo. El minimalismo apunta en la dirección de lo simple. Vida de monje urbano que afirma: *carecemos solo de lo no-necesario, para concentrarnos en lo espiritual*. El minimalismo hace de la pobreza una riqueza espiritual. No busca lo infinito, sino un ser libre, una libertad, respecto a la coacción del infinito de la mercancía. Una búsqueda de libertad respecto a las necesidades producidas por la producción fantástica del capital. Para contener lo necesario que permita la concentración de la fuerza subjetiva. La pobreza de la forma mínima es el valor del límite que enriquece la experiencia. Mientras el maximalismo del “tener más y más” empobrece la experiencia humana en la acumulación, sin otro valor que el asignado por el poder de compra.

es lo que Luhmann quiso subsanar con un furioso retorno del idealismo: *con una idea de la comunicación autorreproductiva*<sup>54</sup>.

Ahora bien, una sociología crítica y materialista solo puede reconocer *en el valor* su propio *fundamento*: la *actividad* productiva, el *trabajo* humano. Tomar el *trabajo enajenado* como punto de partida, dentro de una sociología cuyo mundo es el *mundo del capital*, constituye para nosotros una perspectiva esencial, un punto de vista no observable —ciego— de nuestra propia mirada, no sujeta a crítica: es el espacio reservado al dogma<sup>55</sup>. ¿Acaso todo movimiento restaurador del pensar sea reaccionario? Sospechamos que no. *Que una restauración de la teoría de la forma del (plus) valor en sociología como fundamento habilita un mejor diálogo interdisciplinario con el psicoanálisis y la crítica de la economía política*. Es que la *teoría marxista de la forma del (plus) valor* transforma la interpretación sociológica poniéndola en diálogo permanente con el psicoanálisis y la economía política. Disciplinas pilares de la *metafísica de la subjetividad* para pensar la sociedad. Observemos esto.

Resulta abstracto pensar la *sociedad* con prescindencia de su *producción material*. Del mismo modo lo es pensar la producción material, económica, *si no somos capaces de observar el modo en que esa producción es delirada* por los productores mismos: *la sociedad es producción fantástica o deseante*. Producción deseante es producción de goce. El capital es el sistema de las necesidades y su *satisfacción* es *gocce* en tanto *producción* (el deseo no se satisface, sino que se realiza en la relación con el deseo del Otro) Por eso, el *gocce* es un asunto principalísimo de la economía política en relación con las pérdidas y las ganancias<sup>56</sup>, siempre más allá del placer o de la homeostasis de los sistemas psíquicos y sociales. El *sujeto* está dividido entre el goce (como *resto* más allá del lenguaje, del placer) y el deseo (imposible de ser sin lenguaje) El funcionalismo de la sociedad moderna *es* la división propia de la subjetividad bajo el capitalismo. Por eso, la continua *diferenciación funcional* como característica central de la modernidad *no es otra cosa que el límite propio del capital: la esquizofrenia*:

Del capitalismo decimos a la vez que no tiene límite exterior y que tiene uno: tiene uno que es la esquizofrenia, es decir, la descodificación absoluta de los flujos, pero no funciona más que

<sup>54</sup> Desde luego, para Luhmann no se trata de ninguna *idea*, él nos dirá que está describiendo el funcionamiento mismo de la realidad de los sistemas sociales.

<sup>55</sup> Cada teoría, a su modo, disimula su punto de vista dogmático, como punto ciego, axioma fundamental, etc. Es *cool* declararse anti-dogmático.

<sup>56</sup> Ya sea el goce del otro (el otro como objeto de goce) o el goce solipsista, idiota, del propio cuerpo (el varoncito con su joystick o su pito). No olvidar que la industria del video juego o la pornográfica forman parte de las ramas productivas más lucrativas del mundo.

rechazando y conjurando este límite. Además, tiene límites interiores y no los tiene: los tiene en las condiciones específicas de la producción y la circulación capitalistas, es decir, en el capital mismo, pero no funciona más que reproduciendo y ampliando estos límites a una escala siempre más vasta<sup>57</sup>.

La división y fragmentación permanente del *sujeto* condiciona su síntesis, organización y autosuperación. De aquí el límite del sujeto para fundar, auténticamente, a la sociedad en una revolución: *la sociedad es siempre un excedente, una fuerza colectiva inconsciente que se le escapa al humano, una potencia imposible de ser absolutamente apresada y planificada*. Clarividencia de Marx, en *Das Kapital*, cuando describe cómo una simple mesa de madera, una vez capturada por el embrujo de la forma mercantil, se convertía en un objeto delirante del cual brotaban quimeras metafísicas. *Hoy es la totalidad de nuestra vida social la que, puesta en la comunicación como data, cobra forma propia y nos controla como “doble digital”*. Ahora tenemos que cumplir con las exigencias de rol de nuestro “perfil digital”. Ahora nuestra “persona digital” toma el lugar de la persona real *del mismo modo que la producción de automatización reemplaza al trabajador*. Esta contradicción —íntima y social— se resuelve mediante crisis psicológicas y económicas que vuelven a situar, violentamente, la relación entre *lo real* y *lo ideal* desde sus fundamentos. *La sociedad mundial tecnológica se presenta como una plétora de comunicaciones que parecen producirse a sí mismas*. Esta superficie no constituye ninguna falsa conciencia de la actualidad de la sociedad sino verdadero registro de un falso movimiento: *el movimiento auto engendrado de la comunicación*<sup>58</sup>. Sea el *capital cibernético* esa máquina de producir mistificaciones.

Marx observaba, en el capital dinerario, cómo se consumaba allí la apariencia de un dinero que engendraba dinero. Parece que a las mercancías las produce el capital industrial, o que las tasas de interés o tenencias accionarias (hoy las cripto) gestan por sí mismas unas ganancias ocultando siempre la extracción absoluta y relativa de plusvalor al trabajo. *Pari Passu*: parece que las comunicaciones se engendran a sí mismas, pero son el resultado de la explotación cibernética de la experiencia humana transformada en datos. *El capital industrial disciplina, el cibernético: controla*<sup>59</sup>. Así como nunca existió ninguna

<sup>57</sup> Gilles Deleuze & Félix Guattari, *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2018, trad. Francisco Monge, pág. 265.

<sup>58</sup> En idénticas abstracciones caen los diagnósticos sobre “el capitalismo extractivista”. Sea el petróleo, sean los datos. El problema con la noción de “extractivismo de datos” es que toma una función del proceso del capital cibernético (extraer datos) por su esencia. *La esencia del proceso de producción del capital cibernético es transformar la totalidad del ente en sistemas e información para luego operar sobre ellos definiendo el horizonte de intervención en tanto materia prima (datos)*. Así, el término “extractivismo de datos” toma la superficie del proceso de producción del capital por su explicación. Pero es, justamente, la susodicha extracción la que debe ser, conceptualmente, explicada o mediada por el pensar a través de figuras concretas que la representen como concreto mental.

<sup>59</sup> Ciertamente, se trata de una reducción insoportable. Ya que el capital industrial también controla y el marco de su dominio hubiera sido imposible sin la presencia del poder de soberanía. Foucault pensó las diversas formas de poder

autopoiesis de las finanzas, tampoco la hay en el *capital cibernético*: éste produce comunicaciones de comunicaciones —comunicación mundial sistémica— transformando relaciones sociales en datos comandando una enorme masa de fuerza de trabajo material, cognitiva o inmaterial. Luhmann (anti-marxista, anti-humanista, anti-dialéctico) nunca hubiera podido vislumbrar —por carecer de una teoría crítica del capital— el fundamento *enajenado* de la comunicación y debe recaer, necesariamente, en la trivial afirmación de la comunicación como *realidad sui generis*. Esta banalidad es el resultado del poder constrictivo de una *imagen del pensamiento* proveniente de un ramplón positivismo: la idea de que la materia se fue desarrollando paulatinamente hasta producir, a partir de sí misma, la chispa de la conciencia. Idea anti-espiritualista que, hoy en día, nos hace creer que somos nuestro cerebro, que la persona se reduce al juego de hormonas y neuronas, que el sujeto humano no es otra cosa que un aparato que procesa estímulos mediante asociaciones e inferencias causales, en suma: que el *sujeto*, el *espíritu*, la *persona* es pura cháchara, habladería, semántica<sup>60</sup>. Sobre la simpleza de esa *imagen del pensamiento* la teoría de los sistemas sociales —con todo su arsenal explicativo acerca de los acoplamientos estructurales, las clausuras operativas y la distinción médium/forma— piensa ese salto mágico —*sui generis*— que hizo surgir a la sociedad como pura comunicación. Pero la sociedad es *producción material deseante*: es el vínculo entre el humano y su alteridad en tanto *trabajo*.

Se esa alteridad: Naturaleza, Dios, Inteligencia Artificial<sup>61</sup>.

---

(soberanía, disciplina y seguridad o control) bajo el modo de una dominancia cualitativa donde un elemento ejercía la primacía sobre el conjunto al modo de un reordenamiento serial. Desde esa interpretación afirmamos que el capital cibernético ordena la serie del juego de la soberanía, la disciplina y el control sobre la égida de este último, bajo los trazos definidos por Gilles Deleuze, en su visión de águila acerca de las sociedades de control. En este sentido, el capital cibernético no hace desaparecer al capital industrial. Lo domina cualitativamente y lo presenta, ante la subjetividad del trabajo como campo, como trabajo pretérito, muerto, excusa de las máquinas electorales del Estado y de la política doméstica profesional.

<sup>60</sup> Markus Gabriel con su trabajo *Yo no soy mi cerebro. Filosofía de la mente para el siglo XXI* actualiza una discusión que reconoce, en la tradición socialista, un momento fundamental en *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin. En ese trabajo, Lenin se preguntaba si el hombre pensaba con ayuda del cerebro. Siguiendo a Engels contra Avenarius, se contestaba que “el pensar y la conciencia son productos del cerebro humano” y que “nuestro pensamiento, por más trascendente que parezca, no es sino el producto de un órgano material, físico, el cerebro”. Con Markus consideramos que el pensar es mucho más que el cerebro, esto es, su base y anclaje. La investigación de los tejidos cerebrales, de las neuronas, no es importante para el conocimiento *de lo que puede la actividad creativa del trabajo humano en tanto espíritu*. En ese sentido, puede muy bien conciliarse la historia del espíritu con su evolución productiva, material, social y biológica sin caer en un materialismo ortodoxo y paranoico (siempre hay que estar cuidando que nadie se salga de “la línea filosófica” dado que sería algo así como el reflejo especulativo que anuncia la traición a la clase) o en el actual reino de las neurociencias.

<sup>61</sup> De esto se deduce que, mientras el humano habite un mundo, procurando pertenecer a él bajo una identidad, lo habitará *trabajando* aquello que se le contrapone como alteridad, Dios, Naturaleza o Cibernética. En este sentido, toda la patraña del “fin del trabajo” no sabe lo que dice.

\* \* \*

Hemos hablado de la comunicación a lo largo de toda el ensayo: ¿la hemos perdido para siempre? ¿tenemos que esperar a la Revolución del Proletariado Cognitivo para hacer uso de ella? ¿o será que, mientras hacemos *uso de la comunicación*, hemos descubierto, dolorosamente, *que lo que ella ha perdido es su relación con la verdad*? Escuchemos las exigencias que la razón le imponía a la comunicación como *fe filosófica*.

Escuchemos a Karl Jaspers:

La razón exige *comunicación* ilimitada, es ella misma la total voluntad de comunicación. Porque en el tiempo no podemos tener una posesión objetiva de la verdad como la única verdad eterna, y porque la existencia sólo es posible con otra existencia... la comunicación es la forma de revelarse la verdad en el tiempo. Hay grandes seducciones: por la fe en Dios sustraerse a los hombres, por el pretendido conocimiento de la verdad absoluta justificar nuestra soledad, por la creída posesión del ser mismo proporcionarse una alegría que en realidad es desamor. Añádase la afirmación de que todo hombre es una mónada cerrada, de que nadie puede salir de sí, que la comunicación es una idea ilusoria. Frente a eso está la fe filosófica, que también podría denominarse fe en la comunicación. Pues en este caso rigen las dos proposiciones: Verdad es lo que nos une, y la verdad tiene su origen en la comunicación. El hombre encuentra en el mundo al otro hombre como la única realidad con la cual puede unirse entendiéndose y con confianza<sup>62</sup>.

Luego de leer esta pieza de Jaspers no nos queda otra opción que el silencio. Hacia él, hacia el silencio, vamos, no sin antes hundirnos en la siguiente meditación:

*Que la verdad ya no tiene origen en la comunicación,*

*Que, bajo el dominio del capital: la comunicación jamás será comunión,*

*Que en esta época de cínicos exhibicionistas:*

*la verdad se repliega de la comunicación ilimitada,*

*Se repliega, hacia la soledad del humano, y se reencuentra, fecunda, advertida para lo porvenir:  
más allá de la comunicación,*

*La fe verdadera se llama hoy: fe en la conversación,*

*En el encuentro de la piel con la piel, rostro a rostro,*

<sup>62</sup> Karl Jaspers, *La fe filosófica*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2003, trad. J. Rovira Armengol.

*Bares porteños como templos de la amistad,*

*Allí donde cesa la comunicación:*

*vuelve a amanecer un mundo.*



*Bares porteños*

## TRES

## LÍMITES TRANSFORMANTES

*VI. Del general intellect al capital cibernético*—. Entre los numerosos pasajes que identifican las transformaciones que dibujan los contornos del presente —del fordismo al posfordismo, de la modernidad sólida a la modernidad líquida, del imperialismo al Imperio— el que más nos interesa es el pasaje del *general intellect* al *capital cibernético*<sup>63</sup>. La clave de estas mutaciones se hallan en aquello que Antonio Negri & Micheal Hardt<sup>64</sup> inauguraban, en su ya clásico libro “Imperio”, como *sociología del trabajo inmaterial*. Equivale a una indagación *cualitativa* en el trabajo cognitivo, científico, algorítmico. En la sección de “agregados” sobre productividad del capital, trabajo productivo e improductivo, del primer tomo sobre “Teorías de la Plusvalía”, Marx, en una de sus notas, titulada “Manifestaciones del capitalismo en la esfera de la producción inmaterial<sup>65</sup>”, nos habla de lo que en su época era aún “un tipo de producción en pequeña escala” cuyas características eran de dos tipos: 1) *productos artísticos distintos de la ejecución artística o del artista que los ejecuta*, en la cual los distintos productores científicos, artesanos o expertos,

<sup>63</sup> El asunto fue abordado en el número anterior de esta Revista Cultural, en “Notas al capital cibernético: un ensayo de interpretación sociológica” con relación al trabajo de Markus Gabriel sobre el externalismo biológico. Allí expusimos que se trata de pensar al *general intellect* ya no en relación con el *capital constante* (que incluye al llamado capital fijo) sino respecto al trabajo vivo, cognitivo, del *capital cibernético*.

<sup>64</sup> Una de las “fake news” que han hecho circular los grupos de izquierda en la Argentina —el PTS, por ejemplo, en el 2005, a través de su revista “Lucha de clases”— a través de sus diversos órganos de propaganda es la “interpretación” de que Hardt & Negri habían cuestionado la validez de la teoría del valor de Marx. Esto no es cierto. Los autores no cuestionaron a la teoría del valor como tal sino que han indagado en las nuevas formas del trabajo para comprender la temporalidad presente subsumida al capital. Esta ya no se limita al tiempo de producción social necesario en tanto subsunción real al capital industrial. El locus del plusvalor se ensanchó, de la industria a la ciudad, del tiempo al interior de la fábrica al tiempo existencial. El problema de Antonio Negri no es descartar la teoría del valor (lo cual equivaldría a descartar al trabajo como fundamento del pensamiento) sino *interpretarla dentro del marco biopolítico en el sentido de una identidad entre el vivir y el producir*. Lo dejaron en claro en el segundo tomo de Imperio, llamado Multitud: “En otras palabras, según esta ley del valor que define la producción capitalista, el valor se expresa en unidades mensurables y homogéneas del tiempo de trabajo. Mas adelante, Marx vincula esa noción a sus análisis de la jornada de trabajo y la plusvalía. Pero esa ley no puede postularse hoy en la forma en que la concibieron Smith, Ricardo y el propio Marx. Hoy no tiene sentido esa unidad temporal del trabajo como medida del valor. El trabajo sigue siendo la fuente básica del valor en la producción capitalista, eso no ha cambiado, pero necesitamos averiguar de qué tipo de trabajo estamos hablando y cuáles son sus temporalidades. Hemos observado anteriormente que la jornada de trabajo y el tiempo de producción han cambiado profundamente bajo la hegemonía del trabajo inmaterial. Las cadencias regulares de la producción fabril y su división clara entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio tienden a declinar en los dominios del trabajo inmaterial.... Tanto en la vanguardia como la retaguardia del mercado laboral, el paradigma socava la división entre tiempo de trabajo y tiempo de vida” [Micheal Hardt & Antonio Negri, *Multitud: Guerra y democracia en la era del Imperio*, Editorial Debate, Buenos Aires, 2004, trad. Juan Antonio Bravo, páginas 176-177]

<sup>65</sup> Carlos Marx, Agregado, nota H, *Manifestaciones del capitalismo en la esfera de la producción inmaterial*, en *Teorías sobre la plusvalía*, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1974, trad. Floreal Mazia, página 346-347.

trabajan, por ejemplo, para “el capital comercial de la industria del libro” (una enciclopedia donde un escritor de una obra colectiva explota a varios otros colaboradores); 2) *una producción que no puede separarse del acto de producir*<sup>66</sup>: como ocurre con todos los artistas, oradores, actores, maestros, médicos, sacerdotes, etc. Es el trabajo inmaterial del docente o maestro. En la época de Marx, esta esfera era “insignificante”. Hoy reconocemos en esa esfera divisada por Marx a la industria cultural o al sector de los servicios. Recordemos que, actualmente, se habla de una “servificación de la economía”<sup>67</sup>. El carácter de estos trabajos, cuando son explotados por una empresa de capital a cambio de salario, es el *carácter del trabajo productivo* y sus trabajadores son *trabajadores productivos en relación con su empleador, la empresa de capital que los contrata*. Que la producción de los servicios o de los bienes sea inmaterial en su fin o en el tipo de trabajo empleado (ejemplo: intelectual, cognitivo, algorítmico) tampoco es óbice para que sea comprendido, subsumido o interpretado como *mercancía* puesto que ésta es la forma social donde se coagula el valor, el trabajo socialmente necesario, como tal, esto es, la *forma del valor*. Tampoco lo es que el trabajo material o inmaterial satisfaga necesidades del estómago, de la fantasía o del espíritu: lo sabemos desde la primer hoja de *Das Kapital*. El viejo Isaak Illich Rubin lo decía con toda claridad cuando consideraba, siguiendo a Marx, que la definición de *trabajo productivo* es *formal*. Se trata de hacer abstracción del contenido del trabajo (los resultados concretos y útiles del trabajo) para observarlo, estrictamente, desde el punto de vista de su *forma social*, esto es, el trabajo *bajo el mando del capitalista*:

El trabajo intelectual necesario para el proceso de producción material no difiere en ningún aspecto del trabajo físico. Es “productivo” si está organizado sobre principios capitalistas. En este caso, es absolutamente igual que el trabajo intelectual esté organizado junto al trabajo físico en una empresa (oficina técnica, laboratorio químico u oficina de contabilidad, en una fábrica) o que esté separado en una empresa independiente (un

---

<sup>66</sup> El asunto fue abordado en el punto V (“El trabajo virtuoso, irreproducible, de lo singular”) del ensayo “Piel y huesos: ensayo sobre la destrucción de la experiencia nacional” tomando como ejemplo a Charles Proteus Steinmetz y sus *laboratorios sin paredes* como estrategia de investigación en desarrollo e innovación. En ese ensayo, dentro del marco general del capital tecnológico, hablábamos de “plusvalor diferenciado”. Actualmente, preferimos hablar específicamente de *plusvalor algorítmico* de un tipo específico de capital tecnológico desarrollado en la comunicación, esto es, el *capital cibernético*. No obstante, las determinaciones conceptuales del *plusvalor algorítmico* son idénticas a las del plusvalor diferenciado. Disponible en: [[https://espectros.com.ar/wp-content/uploads/2017/02/Piel-y-huesos\\_por-Leonardo-Fabia%CC%81n-Sai-.pdf](https://espectros.com.ar/wp-content/uploads/2017/02/Piel-y-huesos_por-Leonardo-Fabia%CC%81n-Sai-.pdf)]

<sup>67</sup> En 2019, los servicios representaban el 55 % del PIB y el 45 % del empleo en las economías en desarrollo. En las economías desarrolladas, los servicios representan una proporción aún mayor del crecimiento económico: en promedio, el 75 %. Datos de la UNCTAD. Disponible en: [<https://unctad.org/webflyer/effective-market-access-least-developed-countries-services-exports>]

laboratorio químico experimental independiente que tenga la tarea de mejorar la producción, etc.)<sup>68</sup>.

Despejado, ya en los textos del propio Marx —donde el sector de los servicios era escaso, donde el trabajo inmaterial era “insignificante”— la cuestión del *carácter productivo del trabajo inmaterial*: afirmaremos que la extensión del *locus* de la producción de plusvalor en la dirección del *plusvalor algorítmico* para el *capital cibernético* tiene el rasgo distintivo, siguiendo a Hardt & Negri, de una extracción de vida social, una extracción de *lo común* (ejemplo: datos), que, al ser subsumido por un algoritmo (escrito, ideado, por un trabajador intelectual, individual o colectivo), produce un valor de uso (por el cual se remunera al trabajador intelectual) que constituye una resolución eficiente de procesos sociales, técnicos o logísticos dados habilitando servicios que *elevan la productividad general del trabajo social* (sea por un uso más eficaz de las infraestructuras dadas, sea por ahorro en tiempos de transporte o logísticas, sea por mejoras en tiempo real de la comunicación, etc.) y por el cual se paga a la fuerza de trabajo inmaterial mediante un salario: remuneración por el valor que contribuyeron a crear con el uso intensivo de sus cerebros e ideas.

*Por lo que no se le paga un centavo a esta fuerza de trabajo inmaterial —programadores informáticos, matemáticos e ingenieros en sistemas, equipos interdisciplinarios que actualizan sistemas de IA, etc.— es por el poder social resultante de la captura y monetización de relaciones sociales. El trabajo impago es aquí un plusvalor algorítmico resultado de la subsunción real de la sociedad como comunicación sistémica: el plus para el capital cibernético es la obtención de una capacidad tecnológica que permite la predicción de la conducta de individuos, empresas y Estados Nación. Control como poder político del Valle del Silicio o de Shenzhen. Este plus es poder de planificación social a escala mundial.*

Lo que se planifica en ese vértice del Imperio —vértice de la jerarquía del capital— no es solo un sistema económico sino un sistema de dominación social. De aquí se derivan los enormes esfuerzos que los Estados tienen que hacer para defenderse, cibernéticamente, de la guerra tecnológica por la innovación radical, la que fabrica un control, prácticamente, directo de las poblaciones del globo. Lo verdadero de este *capital* no es el capital como fundamento (el fundamento es la fuerza de trabajo) ni tampoco la comunicación sin fundamento: *lo verdadero es la relación entre capital y comunicación en la constitución de la sociedad mundial*. Abstraer un elemento, sea el capital, sea la comunicación, impide comprender, concretamente, lo que sucede con el lazo social bajo el permanente trabajo innovativo de la tecnología del capital. Tales innovaciones son bienes irreproducibles, singulares. Potencia de las ideas que montadas al interior de empresas de capital cibernético —fondeadas con fondos líquidos de capitales dinerarios que buscan

<sup>68</sup> Isaak Illich Rubin, *Ensayo sobre la teoría del valor de Marx*, Editorial Marat, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2022, trad. Nikita Gusev, página 300.

inversiones en tecnología— son capaces de revolucionar estructuras institucionales, nacionales, enteras. Tal, el marco que nos permite comprender, sociológicamente, la revolución de Sakamoto: *la sustitución tecnológica de la confianza en las instituciones bancarias del mundo mediante un sistema que prescinde de este elemento subjetivo (“trust”) en la relación con el dinero bajo la forma de una evidencia criptográfica automatizada.*

El efecto de esta sustitución es que el capital se está sacando de encima al Estado como regulador y codificador del flujo dinerario mundial. La utilidad de las cripto para el narco capital en tanto “financista principal” no es un argumento “en contra” del proceso sino la propia resolución del poder supranacional del dinero. De aquí que el liberalismo (con su culto a la legalidad jurídica y a las normas del derecho internacional público y privado) político y económico se quede corto ante el tamaño de la destrucción que implica el encuentro y articulación entre empresas de tecnología y narco capitalistas. Requiriendo para el cumplimiento de sus renovados objetivos de ideologías más agresivas y violentas como el anarcocapitalismo de las extremas derechas de la “aldea global”. Pero el mundo abierto de la *forma digital del valor* —la tecnología de la blockchain y la aplicación en cripto monedas— no necesariamente contiene un uso perverso unilateral y excluyente. ¿Acaso sean las cripto la expresión financiera del (plus) valor algorítmico —esa matemática que crea *futuros*— de los sistemas sociales?

Un *uso* por izquierda del mundo cripto, legítimamente reclamado por una *política del común*, ya forma parte de un nuevo imaginario autonomista:

Esto puede ocurrir a través de iniciativas organizadas desde abajo que apliquen el pensamiento crítico al diseño de criptomonedas por el bien común de la multitud. En particular, el sistema *commoncoin* podría ser gestionado con costos de intermediación muy inferiores a los tradicionales... la *commoncoin* es pensada más como instrumento de sustentabilidad y de autonomía de circuitos económicos alternativos que como reserva de valor (con fines especulativos) como sucede con las actuales criptomonedas (por ejemplo, el bitcoin)<sup>69</sup>.

\* \* \*

La teoría crítica del *capital cibernético* está dirigida a los trabajadores inmateriales del capital. La hipótesis de conflicto resultado de esta teoría social de la tecnología capitalista es la construcción colectiva de formas de ataque, sabotaje y destrucción, por medios cibernéticos, “desde abajo”, de las infraestructuras del Capital. Se trata de revitalizar las tradiciones anarquistas de izquierda y comunistas revolucionarias —más allá

---

<sup>69</sup> Colectivo General Intellect, *Tesis para la elaboración de un manifiesto por el commonfare*, en Mauro Reis (Comp.), *Neo-operarismo*, Caja Negra, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2020, trad. Mauro Reis, pág. 252.

de los compromisos elementales con las instituciones— en la dirección de un retorno al espectro de George Sorel; una nueva violencia planificada contra el capital —violencia que ya no será visible sino invisible, a través de la comunicación y la inmaterialidad de las ideas revolucionarias—, una nueva construcción de la *huelga social general* de la *multitud*; nuevas formas de *diseñar el conflicto* para la conquista de nuevos derechos para la ciudadanía digital y sus malditos tribunales... Belleza del coraje y la vocación política ante la explotación de nuestras vidas; amanecer de una nueva dignidad para el humano... las jornadas de destrucción del *proletariado* advendrán en dosis homeopáticas mientras la *clase* vuelve a adquirir una dinámica colectiva, solidaria y común... para pegar cada vez con mayor fuerza... para volver a anonimizarse en la multitud... ingresando y saliendo de ella... golpeando y volviendo a borrarse... retornando a las máscaras del trabajo...

También el viejo Moisés velaba su rostro; luego del Acontecimiento.

# CODA

## Inteligente sintiente contra IA

Decimos —siguiendo al *humanismo práctico y realista* de Marx— que la enajenación de la producción material al *capital cibernético* nos empobrece subjetivamente, ya no solo a nivel de gasto físico de energía y fuerzas, sino en la relación con el lenguaje. Esto quiere decir, ante todo, que la época del capital cibernético no produce “subjetivación”. La automatización de la relación con el lenguaje empobrece la lengua, pero también la significación de las palabras. Estamos perdiendo lo que quiere decir *ser inteligente*.

Inteligencia humana es mucho más de lo que una inteligencia artificial puede hacer porque implica sensibilidad, ironía, percepción, empatía, ingenio, discernimiento, afectividad. La reducción (propia de la “ideología escolar”) de la inteligencia al dominio de las matemáticas preparó el terreno para aceptar que las máquinas son inteligentes. Estos nuevos significados borran los anteriores y nos hacen olvidar *la inteligencia compleja del humano*. Perdemos nuestras palabras. *Inteligencia humana* es mucho más que lo que hace cualquier inteligencia artificial. Implica sensibilidad y apertura a una totalidad, autoconsciencia, agudeza, sentido del humor, astucia. Sin embargo, ahora adjudicamos con total liviandad “inteligencia” a las máquinas. Hace milenios hacíamos lo mismo, desde el animismo, respecto al mundo exterior, proyectando nuestra espiritualidad a las cosas. *Afecto* es otra capacidad que ningún robot puede darnos (al menos en Occidente). Nos estamos acostumbrando a describir a las máquinas que imitan estados emocionales (así las programamos) o que detectan nuestros estados emocionales como “ordenadores afectivos” perdiendo así la autoobservación de nuestro temperamento mediante el registro y evaluación de los sistemas. No se trata de reestablecer el narcisismo herido del humano ante las máquinas inteligentes. No se trata de fundamentar ningún señorío del hombre respecto de los sistemas *sino de recuperar la inteligencia objetivada en los sistemas como inteligencia propia*.

Nuestra mayor esperanza es nuestra resistencia y lucha. Que el cerebro tenga plasticidad significa que en cualquier momento o edad podemos activarlo para que vuelva a hacer uso de la atención profunda, de la concentración creativa, de la memoria afectiva, de todas las habilidades que depositamos en la tecnología. Aunque los sistemas aparecen como una versión enajenada, siniestra, del poder cognitivo humano, cualquier programador sabe que, en definitiva, se trata de una versión (deformada) de nuestras operaciones intelectuales que han tomado forma autónoma; reemplazándonos. La

cibernética es el “espíritu objetivo” de Hegel, puesto en marcha a través de la Internet, destotalizado, en forma de bucles. Quiere decir que *los que vemos en los sistemas es ya nuestra humanidad abstraída y negada y que, por lo tanto, la reabsorción de esta extrañación en la cibernética resulta en una significativa apropiación común de poder social*. De este modo, la *objetividad real es recuperada contra la enajenación*; superándola, aniquilándola, junto a la existencia enajenada. Se trata de una negación práctica, en la realidad, mediante la resistencia, la crítica y la deconstrucción de los sistemas sociales. Este proceso requiere un sujeto, sin ninguna duda.

Ahora bien, este *sujeto* —que nosotros convocamos como *proletariado* o *multitud*— no está dado a priori:

*Nililismo inverso*: no la voluntad nihilista proyectada hacia afuera en un objeto externo, sino la voluntad nihilista orientada hacia adentro, descomponiendo la subjetividad, reduciendo el ser a un objeto de vivisección de la conciencia y del cuerpo. ¿Qué significa virtualizar el cuerpo sin adoptar una visión ética? ¿Puede alguien ser lo bastante fuerte para ello? Lo que resulta es ira hacia el cuerpo: un odio hacia la existencia tan verdadero e intenso que sólo puede satisfacerlo un abandono de la carne y de la subjetividad y, con ello, una huida en la virtualidad. La virtualidad sin ética es una escena primaria de suicidio social: un lugar de criogenia en masa donde son congelados los cuerpos para ser resecuenciados en el futuro por las redes de datos archivados<sup>70</sup>.

<sup>70</sup> Arthur Kroker, *Capitalismo virtual*, en Stanley Aronowitz, Barbara Martinson, Micheal Menser (compiladores) *Tecnociencia y cibercultura: la interrelación entre cultura, tecnología y ciencia*, Paidós, 1998, trad. Patrick Ducher, pág. 197. El trabajo de Kroker es de 1994; un verdadero profeta de lo digital. Ése mismo año, en París, éditions du Seuil, publicaba un provinciano libro de teoría social llamado *Sociología de la experiencia*. Su autor, François Dubet, dibuja unos aburridos repastos de manual de sociología clásica, no solo obturando la interpretación sobre la experiencia pensada por la filosofía —el programa benjaminiano acerca de *la pobreza de experiencias de nuestro tiempo*— sino ocluyendo la impronta del concepto de *acción comunicativa* con el cual Habermas ya había iluminado el escenario del pensamiento social europeo hacia 1981. Mientras la escuela alemana viraba el paradigma *de la acción a la comunicación*, la escuela francesa insistía con el siglo XIX: el actor, las representaciones, la lógica de la acción, las prácticas, los estudios empíricos, el rechazo a un concepto de *sociedad*, el dualismo entre “subjetividad del individuo” y la “objetividad del sistema”, etc. Mientras tanto, el ensayo social libre, crítico, del matrimonio Kroker se adelantaba 30 años en la crítica teórica a los nuevos gigantes del capitalismo tecnológico. Cabe mencionar que en los ochenta (el 10 de mayo de 1984) Pierre Bourdieu, en sus cursos de Sociología General, en el Collège de France llegó a plantear a uno de sus conceptos más famosos, el *habitus*, como una especie de “capital informacional”. Este “capital informacional” sería un stock de información. Información almacenada y estructurada capaz de estructurar nueva información mediante una codificación. Este stock se almacena de modo dual, en la memoria, en el cerebro, por el lado del “sujeto” y en las instituciones, por el lado de la “objetividad”. ¿Qué sería este “capital”? Una disposición fundamental del *habitus* que reproduce el *habitus*, codificando o formalizando las prácticas. Se trata siempre de una objetividad que reproduce objetividad, sea como esquema de la experiencia posible, sea como campo estructurado. [Pierre Bourdieu, *Curso de Sociología General 2*, Siglo Veintiuno Editores Argentina, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2021, trad. Horacio Pons, página 331-332]

El *sujeto*, por lo tanto, está y no está en el origen. Está, de forma abstracta, en sí, dado por la objetividad de la explotación, pero su *ser propio*, su existencia recuperada *para sí mismo*, se halla al final del proceso, como su resultado:

El proletariado se presenta como creado por la multitud de los pobres. *De te fabula narratur*: hoy, en la metrópolis, se repite el mismo proceso en relación con el pasaje del trabajo industrial al trabajo cognitivo: la multitud de los pobres es la multitud de los trabajadores cognitivos... No hay más pobreza *afuera* de la producción común de esta sociedad, de la extracción de valor acumulado en la metrópolis... En la medida en que hoy la producción se da tanto dentro como fuera de los muros de las fábricas, esto es, en la metrópolis, y de igual modo esta se da tanto dentro como fuera de las relaciones salariales. No existe ninguna barrera social entre trabajadores productivos y trabajadores improductivos: ambos participan en el proceso de producción metropolitano. Por este motivo, aquellas viejas y ambiguas distinciones marxistas deben ser definitivamente rechazadas<sup>71</sup>.

El combate, incluye, desde ya, una disputa por la *consciencia subjetiva sintiente*:

La “proletarización” real (que nos parece más evidente ahora que cuando, en los años sesenta y setenta, se preconizaba la de los técnicos y profesionales) de amplios sectores del trabajo *high skilled* (cualificado), no implica que la percepción sea consecuente. Esta es, si se quiere, la cuestión. Técnicos, pseudocreativos, freelancers, consultores serializados, empleados de banca, asistentes sociales, promotores varios, traductores y agentes de cualquier cosa, aun cuando son maltratados y/o mal pagados, piensan (salvo una minoría crítica) que pertenecen a una especie diferente de la de los almacenistas, dependientes, trabajadores de limpieza o telefonistas<sup>72</sup>.

Para el proceso de automatización vigente, impulsado por el *capital cibernético*, el llamado *precariado* y el famoso *cognitariado* se vuelven *idénticos*. Una vez expropiada,

<sup>71</sup> Antonio Negri, *De la fábrica a la metrópolis: ensayos 2*, Editorial Cactus, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2020, trad. Fernando Venturi, Páginas 246-247.

<sup>72</sup> Colectivo Commonware, *Innovación capitalista y composición de clase* en Mauro Reis (Comp.), *Neo-operatismo*, Caja Negra, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2020, trad. Mauro Reis, página 143.

privatizada, subsumida al capital: *lo que se proletariza es a la propia ciencia básica en tanto general intellect*. Su marcha es una calle de dirección única: la proletarización permanente de la fuerza de trabajo mundial. Un humano, un dato. Un dato, o, mejor dicho, una masa de datos, para la configuración actual del capitalismo tecnológico, quiere decir: *datos para un algoritmo*. Sin embargo, para un humano, *datos* quiere decir *presencia sensible de la realidad*. Es el propio estar abierto a la intuición del mundo lo que constituye para el hombre el dato como *dato de la realidad*. Para un algoritmo, los datos son un *stock* al cual se le formulan problemas y operaciones. Para una inteligencia artificial, el único recurso para diferenciar lo real de lo falso no puede ser sino su propio stock de basura, su propia *memoria*<sup>73</sup>. Para el ser humano, los datos son el propio acceso a la realidad *porque, a través de los datos de la realidad, intuimos una totalidad de sentido, un mundo estructurado, en el cual ya somos*. ¿Y qué hace el hombre con su sensibilidad? Zubiri nos dice: *se hace cargo de la realidad*:

¿Qué tiene que hacer entonces el hombre? Suspende, por así decirlo, su actividad responsiva y, sin eliminar la estimulación, sino conservándola, hace una operación que en los adultos llamamos *hacerse cargo de la realidad*. Se hace cargo de lo que son los estímulos y de lo que es la situación que le han creado. No es que abandone el estímulo y se ponga a considerar cómo pueden ser las cosas en sí mismas; esto es inicialmente quimérico. Lo que hace es aprehender los estímulos como algo "de suyo", esto es, como realidades estimulantes. Es justamente el orto de la intelección. La primera función de la inteligencia es estrictamente biológica; consiste en aprehender el estímulo (y el propio organismo, naturalmente) como realidad estimulante, lo cual le permitirá elegir la respuesta adecuada. La inteligencia se moverá a partir de aquí en el ámbito de la realidad abierto en este primer acto psico-biológico de hacerse cargo de la realidad, en este acto de aprehender el estímulo y la situación creada como algo "de suyo". La inteligencia está así, por un lado, en continuidad perfecta con el puro sentir, pero, por otro, situada en el ámbito de lo real, se ve forzada por las cosas mismas a concebirlas, juzgarlas, etc.: es el desarrollo intelectual del "primer" acto psico-biológico de hacerse cargo de la realidad<sup>74</sup>.

<sup>73</sup> Este es el planteo brillante de Blade Runner 2049. Lo hemos abordado en nuestros "Partes diarios" del encierro pandémico del 2020. Disponible en: [<https://leonardosai.medium.com/el-teeteto-de-blade-runner-2049-6902b3f350b1>]

<sup>74</sup> Xavier Zubiri, *Notas sobre la inteligencia sintiente*, texto online. Disponible en [<http://www.zubiri.net/nih.html#1>]

Exigencia con la cual Marx trastocó, en su tesis once sobre Feuerbach, el destino de la filosofía occidental: *lo que importa en el pensar es la transformación práctica revolucionaria de la vida social*. Por *sintiente* Zubiri no comprende una inteligencia indisoluble y estructuralmente entrelazada al sentimiento sino a la *sensibilidad*. En las filosofías no puramente empíricas o sensualistas, se reconocía el carácter “sensible” de la inteligencia en el sentido de que ella no conocería ni entendería nada que no le fuera ofrecido previamente por los sentidos; la sensibilidad era pensada como la producción de los sentidos, datos más o menos informes, para que el acto exclusivo de una inteligencia ejecute lo formalmente propio: la concepción, la afirmación, el juicio, el razonamiento, la subsunción de las categorías, etc. La dualidad entre sensibilidad e inteligencia se afirmaba inevitablemente. Para Zubiri, en el humano, inteligir es un modo de sentir y el sentir es un modo de inteligir. Para este filósofo, la sensibilidad es realmente tomada en serio como acceso a la realidad. Ésta se aprehende por los sentidos: *solo si la realidad es sentida podrá ser concebida, conceptualizada, pensada como tal*. Estatuto epistemológico de la empatía. Los sentidos no aportan, simplemente, contenidos para el humano: *nos hacen formalmente presente la realidad de la experiencia*. Dudamos de la realidad de los sentidos porque no tenemos un concepto lo suficientemente serio y maduro de sensibilidad. La realidad es aprehendida por el humano impresivamente y esta impresividad es el modo como la realidad se nos hace presente. La riqueza no está tan solo en los contenidos de la aprehensión de la realidad sino primordialmente, desde el punto de vista del entendimiento, en los modos propios como cada uno de los sentidos humanos nos hace presente la forma de la realidad: una formalidad estructural, estructurada y compleja. El logos es así pensado como formalmente sintiente. Se deduce de esta interpretación que la inteligencia humana es *actualización de lo real*. Para que esta actualización suceda, la inteligencia debe dejarse apoderar por la realidad sensiblemente aprehendida, en un estar presente desde sí mismo, desde la propia realidad, ante otra realidad, y no exclusivamente ante la inteligencia pura. El estar instalados en la realidad es una *instalación modesta*: lo real se nos da inmediatamente como impresividad, pero qué sea eso real que se nos da, es ya otra cuestión, que para resolverla exige el trabajo del concepto. En Zubiri, “realidad” no equivale a “existencia” sino a aquella *formalidad* que descubre la inteligencia humana. Y no por ejemplo el animal que actualiza lo real como estímulo.

En el marco de esta interpretación, el animal opera, exactamente, como una inteligencia artificial: el animal, o la IA, capta el estímulo, aquello que viene de fuera, como algo que consiste en suscitar una respuesta. Sobre esta respuesta trabaja el adiestrador de perros o el programador informático. Lo aprehendido es aquí, como para todo psicólogo o sociólogo conductista, un mero estímulo, un input, sin ninguna subjetivación (no hay sujeto). El animal o Alexa reconoce la voz de su dueño como algo perfectamente distinto y esto constituye nada más que un dato objetivo para sus

respuestas. La alteridad del animal o de la inteligencia artificial es siempre objetiva. El animal o la IA son máquinas objetivistas: *lo que no pueden es ser realistas.*



*Zubiri*

Siguiendo a Zubiri, afirmamos que el destino de la tecnología digital que busca distorsionar, confundir, la realidad social con la edición de las imágenes no es otro que agredir nuestra inteligencia: *hacernos sentir unos idiotas.* Anular nuestra *inteligencia sintiente* para que solo las máquinas distinguan lo falso de lo verdadero mediante pruebas sucesivas. Un interminable juego de sospechas y espejos adulterados. Es que no se trata del juego del ilusionista, para entretener o estafar, *sino una maquinaria deliberadamente montada para agredir cognitivamente a las poblaciones:*

Tal como la define Clint Watts, la guerra cognitiva opone las capacidades de saber y de producir, frustra activamente el conocimiento. Las ciencias cognitivas abarcan todas las ciencias que se ocupan del conocimiento y sus procesos (psicología, lingüística, neurobiología, lógica y más). La Guerra Cognitiva degrada la capacidad de saber, producir o frustrar el conocimiento... La guerra cognitiva es, por lo tanto, la forma de utilizar el conocimiento para un propósito conflictivo. En su sentido más amplio, la guerra cognitiva no se limita al mundo militar o institucional. Desde principios de la década de 1990,

esta capacidad ha tendido a aplicarse a los campos político, económico, cultural y social. Cualquier usuario de las modernas tecnologías de la información es un objetivo potencial. **Se dirige a la totalidad del capital humano de una nación**<sup>75</sup>.

Lo que hace a nuestra *inteligencia sintiente* no es una perfección técnica que capture la realidad como si fuéramos científicos en un laboratorio. Todo lo contrario: la *inteligencia sintiente* incluye al error, al fracaso, como esencial, a la idiotez como constitutiva del humano. Sin estupidez no habría filosofía en tanto resistencia activa del pensamiento. La IA no puede equivocarse porque no puede dudar; no puede ser idiota. El carácter sintiente de la inteligencia pone al saber humano, demasiado humano, en el campo de la realidad: *nos hace preguntar por la verdad de nosotros mismos y del mundo*.

Nuestra *inteligencia es sintiente* porque nos deja huérfanos ante la ilusión y la falsedad de la existencia. En ese abandono —esa angustia, esa intemperie— yace toda la ética de nuestra inteligencia; inseparable de la libertad como posibilidad auténtica.

---

<sup>75</sup> A fines del 2020, en plena Pandemia de COVID-19, el Centro de Innovación de la OTAN lanzó un ensayo en el cual se reconoce mundialmente un nuevo dominio de combate: el Dominio Humano. En su interior, la Guerra Cognitiva (WG) constituye el registro más importante. En las palabras de su autor, François Cluzel, un Contraalmirante francés: "puede ser el elemento faltante que permita la transición de la victoria militar en el campo de batalla al éxito político duradero". Se trata de documentos oficiales. El sociólogo Jonathan Prueger tradujo el documento al español. Disponible en: [[https://www.academia.edu/76240086/Guerra\\_Cognitiva\\_Cluzel\\_OTAN\\_](https://www.academia.edu/76240086/Guerra_Cognitiva_Cluzel_OTAN_)]

## Algunas ideas a modo de síntesis

**Sistemas sociales:** Un sistema social no es para nosotros solo un mecanismo evolutivo abstracto *sino un sistema bajo el dominio de la producción de capital*. Un sistema social es un *sistema comunicativo* en el que cada operación está mediada por la tecnología del capital; es un sistema que se apropia de la experiencia humana *bajo su propia subsunción técnica* transformando el sentido, el valor, la experiencia, en masas cuantitativas de datos, substituyendo la *formación cultural* en información, conocimiento especializado, creando su propia memoria (artificial) sobre la memoria experiencial, afectiva, sobre la narrativa de los pueblos, transformando sus semiosferas (o biosferas semióticas) en *ciberespacio*. La *cultura* como tal es crecientemente transformada, junto al cuerpo y a la inteligencia humana, en una dirección que erige a la tecnología como *forma de vida*. La cibernética es una *holística de la dominación del capital* a través del control de la acción humana transformada, cualitativamente, en *pura comunicación*. La *comunicación sin experiencia*, la comunicación sin otra experiencia que ella misma empobrece la subjetividad del sujeto humano. La cibernética es enemiga del mundo de la vida. Se lo vivencia como “demanda de contenido”, esto es, demanda de experiencia para la saciar la hambruna de datos de los algoritmos que organizan al lazo social en redes. La complejidad social así producida requiere de esos algoritmos para reducir complejidad, solucionar problemas, acelerar el lazo social, conduciéndolo a su automatización funcional. La idea misma de un *capitalismo cibernético* tiene que ver con la plausibilidad histórica de una autodescripción de una sociedad (descrita por la filosofía como “sociedades de control”) que ha ampliado, mediante el desarrollo de las fuerzas del trabajo, la subsunción real de la sociedad al capital. En este contexto interpretativo, la anomia del lazo social (la falta de normas, la situación anormal y excepcional) se transforma en *constante*, en “caso normal”. Contra esa “anomia”, la comunicación sistémica opera restableciendo el lazo bajo su primacía inmaterial. En este sentido, la sociedad es actualmente más poderosa que nunca.

Con respecto a la *diferenciación sistémica* se trata de una construcción recursiva del propio sistema (por ejemplo: el amor como comunicación social o “el discurso amoroso”) en tanto diferenciación interna, parcial, del sistema respecto a sus propios resultados. No implica una descomposición “del todo”. Cada sistema parcial reconstruye al sistema total (al que pertenece y co-realiza) a través de una diferencia propia (específica del sistema parcial). La diferenciación puede activarse de modo espontáneo, o por el paso de los eventos de la historia, induciendo a transformaciones estructurales. No presupone ninguna coordinación con el sistema total. Sucede. La diferenciación es el acontecimiento del sistema.

\* \* \*

Los sistemas sociales de la IA no ocupan el lugar del Otro lacaniano. Son *dispositivos tecnológicos* que median la relación con el Otro. La cibernética no es el Otro sino esa mediación misma. Al constituirse como mediación del tesoro de los significantes: la cibernética se constituye en relación con el Lenguaje como una máquina abstracta que transforma esa relación misma en producción inmaterial. La abstracción esquizofrénica a la que impulsa esta máquina parece estar hecha para taponar la falta (de relación sexual).

\* \* \*

Los sistemas sociales de IA son afines al caos. La comunicación se amplifica mucho más con el desorden, con el disenso, que con el consenso de una “razón comunicativa”. La irracionalidad de la comunicación la desarrolla mucho más que la racionalidad dialógica. Del mismo modo, el desamor nutre a la comunicación sexual reproduciendo y alimentando su diferenciación parcial. La comunicación sexual, diferenciada del amor como comunicación, guarda relaciones funcionales, no necesarias, con el mundo de los amantes. Amplifica así la contingencia propia de los sistemas. Por eso, desde la lógica cibernética, allí donde las relaciones sociales se presentan como “negativas” (anomia, disenso, desamor) lo que está ocurriendo, al nivel de los sistemas, es desarrollo de complejidad y contingencia. La subjetividad es asolada, vaciada, por el funcionalismo; no así la potencia de enmascararse de los actores sociales. Al igual que la comunicación, la máscara es *pura forma*.

\* \* \*

**Ciberespacio:** No es meramente un espacio de relacionamiento cognitivo mediado por dispositivos técnicos y mecanismo cognitivos de vinculación basados en el lenguaje. Lo decisivo en el ciberespacio no es tanto la integración vertical y transversal de la física-geográfica, de la infraestructura física, de la dimensión lógica digital sino la subsunción de la vida psíquica de las sociedades. El *ciberespacio* que produce el *capital cibernético* subsume la semiosferas (biosferas semióticas) de los pueblos. De este modo, el capital se hace una esfera inmaterial resultado de la producción de sentido, por ejemplo, la narrativa de los pueblos como industria cultural y streaming. La pregunta ¿quién planifica a quién? de la economía política continúa, por otros medios, como ¿quién narra a quién? En este sentido, para nosotros, el tráfico de Internet (búsquedas pornográficas, amorosas, eróticas, académicas, foros de discusión, noticias, teorías conspirativas, etc.) no es estético sino funcional.

\* \* \*

**Ciberseguridad y Ciberdefensa:** Estos conceptos tienen, bajo el imperio del capital cibernético, a fundirse y confundirse. Los esfuerzos colectivos para la seguridad individual

o colectiva son, en el marco del poderío de la IA y de las redes narcos 2.0, cuestiones de Estado, cuestiones de soberanía. La ciberdefensa mediante hipótesis de conflicto e inversión tecnológica “cuida” la seguridad individual tanto como la defensa del Estado. La separación entre estos ámbitos es legal, útil en la división de tareas (la ciberdefensa en ámbitos como el control eléctrico, las centrales de generación de la energía, las redes de transporte de la energía, etc; la ciberseguridad en cuestiones de consumo doméstico o industrial) pero estéril en el horizonte integral de las problemas que plantea un poder tecnológico totalitario como el que el cibernético le impone al Estado. Espacio problemático de la *guerra cognitiva*.