

DIVERSA



La emoción y la afectividad neoliberal en Byung-Chul Han

Una relectura de Jean Baudrillard

Neoliberal emotion and affectivity in Byung Chul Han

A rereading of Jean Baudrillard

Walter Cenci

La condición contemporánea delimitada por las tecnologías y el entorno virtual genera, bajo el marco de las formas neoliberales –que no son sólo de la economía sino de una visión del mundo–, un impacto en el orden afectivo y emocional en particular. El pensamiento de Han y la obra de Baudrillard, resultan esclarecedores para diagnosticar y analizar los fenómenos contemporáneos, en particular un nuevo orden afectivo de características singulares.

Palabras clave: emoción, nuevas tecnologías, virtualidad, neoliberal.

The contemporary condition delimited by the technologies and the virtual environment that they generate, under the framework of neoliberal forms that are not only of the economy but of a vision of the world, generate an impact on the affective and emotional order in particular. Han's thinking and Baudrillard's work are enlightening for diagnosing and analyzing contemporary phenomena, particularly a new affective order with unique characteristics.

Key words: emotion, new technologies, virtuality, neoliberal.

Fecha de recepción: 28 de diciembre de 2020

Fecha de dictamen: 11 de marzo de 2021

Fecha de aprobación: 4 de octubre de 2021

Los ritos son al tiempo,
lo que la morada es al espacio.

SAINT-EXUPÉRY

En el pensamiento contemporáneo la figura de Jean Baudrillard sigue siendo un gran faro, el paso del tiempo añeja sus consideraciones, sus aportes comienzan a dejar de ser profecías posmodernas y se convierten en claves para dilucidar nuestro mundo. Incluso sus primeros textos, cargados del bagaje de referencias semiológicas, sociológicas y psicoanalíticas, son cristales que permiten entrever un mundo que se ha radicalizado en la dirección que él aventuraba. Así podemos valernos de varias de sus consideraciones para vincularlas con el pensamiento de Byung-Chul Han (quien le debe no sólo más de un concepto, sino una visión y postura) para aproximarnos a sucesos actuales y dilucidar sus características más sustantivas, tratando de diagramar la lógica a la que remiten, así como la fenomenología en que se presentan.

Conceptos como el de transparencia, desplegado por Baudrillard fundamentalmente en su texto *La transparencia del mal*, encuentra varios ecos en *La sociedad de la transparencia* de Byung-Chul Han, la noción de viralidad que Baudrillard presentó en diversas ocasiones,¹ o el término alteridad, núcleo central de varios textos del francés desde su trabajo *El intercambio simbólico y la muerte* pasando por *El otro por sí mismo* hasta su último texto *¿Por qué no todo ha desaparecido aún?* es retomado en *La expulsión de lo distinto* por Byung-Chul Han de un modo recurrente y eficaz para sus consideraciones teóricas.² Del mismo modo y en forma recurrente, el concepto de virtualidad que ha sido analizado en múltiples ocasiones por Baudrillard también cruza el marco teórico de sus últimas obras, en particular en *El intercambio imposible* y en *El pacto de lucidez*; precisamente lo virtual es el concepto que Baudrillard utiliza en gran medida para relevar a su idea de simulación como la última contraposición a lo real.

Esta red conceptual armada con las nociones de virtual, viral, transparencia, alteridad junto con las riqueza de términos que Baudrillard utiliza para pensar el orden de la imagen –representación, simulacro, pantalla–, como la lógica del signo y del valor (tópicos centrales de los primeros textos desde *El sistema de los objetos* hasta *Intercambio*

¹ Véanse en *La transparencia del mal* diversos capítulos dedicados a su análisis, así como en la compilación *Pantalla Total*, o en el texto que Baudrillard compartió con Marc Guillaume *Figuras de la alteridad*.

² Adolfo Vázquez Rocca, en su artículo “Byung-Chul Han: la sociedad de la transparencia, psicopolítica y autoexplotación neoliberal: de lo viral-inmunológico a lo neuronal-estresante”, hace un recorrido bastante exhaustivo de estos conceptos presentes en Byung-Chul Han y revelan, una vez más, la deuda conceptual con Baudrillard.

simbólico y la muerte), serán claves para dilucidar los aportes que Byung-Chul Han presenta en su texto *Psicopolítica* para analizar el lugar y la dinámica de la emoción y la afectividad dentro de lo que él llama neoliberalismo.

LOS PASOS PERDIDOS DE BAUDRILLARD...

El entramado virtual que suponen las redes sociales y todas las posibilidades conectivas de las plataformas digitales, no sólo remiten a un valor de uso técnico y tecnológico que complementa, suplementa o suplanta a un orden maquinal y analógico, supone un cambio radical que, a su vez, implica una singular manera de concebir al orden emocional, al comunicativo y al vincular.

Así, las distinciones que ofrece Baudrillard en *El sistema de los objetos*, referidas a la asignación a modelos y series de los modos de producción modernos, nos pueden permitir entender, no sólo la diferencia con otras formas de producción, sino además de ser el núcleo de la lógica de la economía capitalista, también es la dinámica propia del sistema neoliberal que supone Byung-Chul Han cuyas extensiones van más allá de los objetos y el mercado, hasta el sujeto y en particular medida hacia sus emociones.

Pero esta asignación capitalista a un esquema de producción, que en realidad es de reproducción a partir de un sistema de modelo y serie, no implica sólo la fabricación industrial de objetos, es la posibilidad de creación de un sistema que opera fundamentalmente con signos. Más allá del valor de uso e incluso de cambio, la nueva lógica en la que el capitalismo se mueve y entroniza, supone la dinámica de los signos. De ahí que Baudrillard sostenga como una tesis privilegiada lo presentado en *La transparencia del mal*:

Se dice que la gran tarea de Occidente ha sido la mercantilización del mundo, haberlo entregado todo al destino de la mercancía. Convendría decir más bien que ha sido la estetización del mundo, su puesta en escena cosmopolita, su puesta en imágenes, su organización semiológica. Lo que estamos presenciando más allá del materialismo mercantil es una semiurgia de todas las cosas a través de la publicidad, los media, las imágenes. Hasta lo más marginal y lo más banal, incluso lo más obscuro, se estetiza, se culturaliza, se museifica. Todo se dice, todo se expresa, todo adquiere fuerza o manera de signo. El sistema funciona menos gracias a la plusvalía de la mercancía que a la plusvalía estética del signo (1990:22).

Esta cita de Baudrillard, que merece ser revisada en sus múltiples aspectos, es articulable con el diagnóstico presentado por Byung-Chul Han en el final del capítulo

“El capitalismo de la emoción” de su *Psicopolítica*. Desde luego que él no es sólo quien le debe a Baudrillard más de un concepto, Lipovetsky le debe títulos de libros, aquí Baudrillard anticipa lo que será *La estetización del mundo*, la conversión sin límites de un diseño que no sólo abarca a los objetos, sino, como dice Boris Groys, es también un diseño de(l) sí mismo.³ A su vez, la puesta en escena cosmopolita y también el cosmopolitismo puesto en escena y finalmente la imagen siendo la última arista del capital, más allá de la mercantilización, la semiologización del mundo; última estrategia, y extraña curvatura que nos devuelve a los problemas que entreveía Platón. Los signos, que en términos generales abarcan a la imagen y toda forma de simulacro, se convierten en materia prima del mundo, que a su vez se ha virtualizado. Esta instauración semiológica alcanza al dominio cultural y museístico y, a su vez, al de la propia realidad interna: la memoria, la imaginación y el juego representacional a nivel mental. Incluso son las imágenes hoy las formas en que se produce el saber científico, son la materia prima que hace ver la realidad, donde se la diagnostica, se la transmite, se la comunica y receptiona. Y si bien el orden de la producción y reproducción mercantil sigue siendo una dinámica eficaz en el mundo actual, lo es subordinado a esta nueva dinámica que no es la de plusvalía mercantil, sino la de una estética del signo.⁴

LAS CONDICIONES DE UNA ÉPOCA

Ahora bien, si extendemos la noción de estética no sólo al dominio operado sobre el objeto, sino a lo que sucede en el propio sujeto, a lo propia estética que en él opera, en el doble sentido que podemos asignarle: sea como al modo kantiano de sensibilidad que determina la condición de experiencia, y como estetización tal cual refiere Baudrillard, donde la condición de sujeto comienza a ser afectada en tanto signo y no tanto como sujeto de la producción.⁵ Pero podemos dar un paso más apoyándonos en lo postulado por Rudolph Arnheim en *Arte y percepción visual*. Ahí, este autor, remitiendo a la teoría de la Gestalt, expone que la visión (y en términos generales a la percepción), es

³ Cfr. Groys (2015), en particular la Introducción, donde distingue la poética de la estética y concibe que la dinámica de la producción hoy no se dirige hacia el objeto, sino hacia el propio sujeto.

⁴ A su modo, Walter Benjamin había observado este nuevo estadio, en lo que él refería como el pasaje de la política a la estética y de la estetización de la política y sus peligros concomitantes.

⁵ Sobre este pasaje de un sujeto de la producción a una subjetividad estetizada, ya la esboza Baudrillard en *El espejo de la producción* donde analiza la lógica del trabajo en función de la producción, y la estética como no-trabajo, como finalidad sin fin.

la aprehensión de esquemas estructurales significativos. Del mismo modo, podemos considerar que mediante las redes sociales, de los dispositivos tecnológicos digitales que configuran una realidad virtual, también se produce una nueva visión con características particulares de aprehensión, y de estructuración significativa. A su vez, debemos acceder a una visión general que concibe el marco sociocultural que mejor refleje, o que directamente determine, las condiciones actuales donde se desenvuelven los afectos. Estas estructuras significativas son, a su vez, esquemas estructurales de la cultura. Y si en Marx el esquema de la producción de objetos (mercantiles) era el núcleo operativo de la realidad social y cultural que él revelaba, la nueva dinámica neoliberal que nos describe Byung-Chul Han, implica esta nueva operatoria: el mercado no es sólo de objetos mercantiles, sino también de signos, imágenes y afectos. Esta nueva fase neoliberal nomina no sólo un dominio económico, expone una nueva configuración perceptual y significativa de la realidad, y presenta la dinámica de una época.

Aquí tenemos como referencia el modo en que Heidegger considera una época:⁶ el modo de destinarse del Ser; cada época entrama los fenómenos, los organiza, los determina, pero a su vez, las coordenadas de recepción y significación se establecen de un modo singular. Y este destinar implica tanto las formas de procesar cognitiva y perceptualmente el mundo, como el arco pasional y afectivo que supone. Reconfiguración de la imagen-fenómeno, que supone a su vez, una dinámica particular del tiempo y el espacio que, como categorías trascendentales, también se reconfiguran en este nuevo destinar. El destinar de nuestra época, que analizaremos en función de lo descrito por Byung-Chul Han, concibe tres instancias cruciales: 1) la virtualización y digitalización del mundo; 2) la retracción y concentración del tiempo y espacio; y 3) la mercantilización neoliberal, a través del tándem emoción-imagen. Esta constelación epocal compone un cuadrante⁷ que determina la forma en que habitamos este mundo en cuádruple pasaje: de lo real a lo virtual, de la imagen a la pantalla, de la técnica a la tecnología, y como cuarta instancia el recorrido particular de la afectividad. Teniendo en cuenta estas condiciones de época, rastreadremos, a partir de los desarrollos presentados por Byung-Chul Han en su texto *Psicopolítica*, las características de la afectividad que ellas determinan.

⁶ En su texto *La época de la imagen del mundo* Heidegger desarrolla meticulosamente cómo cada época produce un mundo en tanto modo de darse del Ser y qué acontece en la época actual, donde el mundo se produce como imagen.

⁷ La noción de cuadrante, presente en Heidegger en diversas ocasiones para mostrar la vinculación del hombre como un mortal habitando la Tierra en relación con los dioses y con el Cielo, también remite de forma particular en cada época, a donde el hombre encuentra (o no) su morada.

...HACIA LA PSICOPOLÍTICA DE LOS AFECTOS DE BYUNG-CHUL HAN

En la parte final del capítulo “El capitalismo de la emoción” de *Psicopolítica*, despliega, precisamente, su análisis del vínculo de los estados afectivos y la lógica neoliberal. Con particular referencia a un afecto caro a las reflexiones existencialista y del psicoanálisis: la angustia.

El “afecto de angustia” es un falso concepto. La angustia es un sentimiento. Le es propia una temporalidad que no es compatible con el afecto. Es un estado constante. Carece, por tanto, de la permanencia que caracteriza al sentimiento. Precisamente, el sentimiento constante lleva a una actividad empresarial incesante. Y el capitalismo que analiza Weber es un capitalismo ascético de acumulación, que más bien sigue la lógica racional que a la emocional. No tiene, por tanto, un acceso al capitalismo del consumo, que capitaliza emociones. Además, en el capitalismo del consumo se venden significados y emociones. No el valor de uso, sino el valor emotivo o de culto es constitutivo de la economía del consumo... Es ahora cuando la emoción se convierte en medio de producción (Han, 2014:37).

Este extenso fragmento contiene una clave fundamental en la presentación del vínculo de la emoción y su configuración en el marco neoliberal. Byung-Chul Han parte de considerar a un estado afectivo muy particular que es la angustia; ella, precisamente ella, que supone como nos recuerda su etimología un *angostamiento*, es inversamente un afecto más bien *extenso*, una deriva que proviene, en última instancia, como nos dice el existencialismo de la condición del hombre, de ser un ser para la muerte. También, como nos revela el psicoanálisis, la angustia es *el* afecto, aquel sin objeto particular (a no ser el objeto *a* que presenta Lacan⁸ y que no es ningún objeto en particular), y eso es justamente aquello que produce la angustia.

La constancia de la angustia, como menciona Byung-Chul Han, tiene justo aquello que la emoción no: su permanencia, su duración, su estabilidad que la convierte en el afecto singular por excelencia, aquello que interfiere entre el deseo y el goce.⁹ De ahí la configuración de la angustia como un sentimiento, que lleva, como dice Byung-Chul Han en un interesante enlace, hacia el incentivo de la actividad empresarial: la

⁸ En su Seminario IX Lacan desglosa en detalle la perspectiva psicoanalítica sobre la angustia, partiendo de las consideraciones que Freud hace y enlazándolas con los conceptos que él propone, en particular la relación de la angustia con lo real, con el pre-sentimiento, con aquello que precede al sentimiento.

⁹ Precisamente el título de un capítulo del Seminario IX Lacan lo titula: “La angustia entre el goce y el deseo”.

angustia como sentimiento movilizante del capitalismo, justamente, como aquello que se intercala entre el deseo y su goce (o entre el goce y el deseo, aquello que lo impide repetidamente). Lo incesante de la producción económica capitalista se dinamiza por la angustia que implica el no objeto definitivo para el deseo, el no objeto del goce definitivo y por eso siempre anhelado, siempre buscado. La particularidad del capitalismo es que, sostenido en el sentimiento regular de angustia, propone la apropiación (supuesta) de un objeto capaz de generar emociones, es decir, un afecto acotado pero intenso, que marcaría la posibilidad del sujeto de consumo de conjurar, parcial y fatídicamente, la angustia concomitante.

Pero la angustia es un sentimiento y, por lo tanto, no se puede canjear por emociones. La angustia¹⁰ dinamiza lo que Heidegger denomina existenciarios, les da autenticidad al ser-en-el-mundo, al ser-con-otros, así como al cuidar-se, de modo que llegue a una existencia genuina, no sin atravesar, sin sostener, sin procesar la angustia existencial que lo determina. Y de esta angustia no se puede liberar, se atraviesa con ella hacia la autenticidad, y no hay emoción que la pueda disolver, ella es una compañera existencial. Sin embargo, la lógica de la economía neoliberal, que lleva al paroxismo la dinámica del capital, intenta conjurar la angustia corriendo hacia adelante el consumo, desplazando incesantemente hacia un nuevo producto y un nuevo acto de apropiación emocional que evite, al menos parcialmente, la angustia. Pero esta lógica neoliberal sería justamente lo que confirma que no hay objeto definitivo, que no hay mercancía última que colme el deseo (cuestión que generaría el encuentro con la angustia), sino justamente objetos-mercancía que impactan efímeramente como emoción: su procedimiento es el de manejar la dimensión emocional sostenida (y sosteniendo) el sistema de producción-consumo de objetos-signos-mercancía (en el intento de postergar la inminencia de la angustia).

A su modo, esto está en la conjetura de la máquina de experiencia que presenta Robert Nozick,¹¹ donde sería posible experimentar, gracias a una conexión maquinaica por medio de electrodos, sensaciones placenteras, simulando una vida que anestesie toda desgracia y sufrimiento. Y si bien Nozick advierte que, en términos generales, ante una posible encuesta de aceptar o no este procedimiento, la mayoría lo rechaza por inauténtico, por no real, ya que es preferible la angustia de existir, que la banalidad

¹⁰ En particular, el parágrafo 40 de *Ser y tiempo* explora la dimensión existencial de la angustia como condición afectiva del *Da-sein*.

¹¹ En su libro *Anarquía, Estado y Utopía* Nozick esboza esa extraña propuesta de una máquina de experiencias donde unos neurólogos fabulosos nos harían sentir sólo experiencias agradables y eliminar cualquier situación contraria.

del simulacro de los placeres, que el hedonismo simple y llano. Sin embargo, de algún modo el neoliberalismo, el omniconsumo, pareciera ser bastante cercano como proceso a la máquina de Nozick, sin la necesidad de plantearse el dilema de libertad.

DE UNA ANGUSTIA QUE NO ES TAL

Como exorcismo de la angustia, pero a su vez como engranaje del acoplamiento (siempre fallido aunque, y por eso mismo, recurrente) del deseo y el goce, la emoción neoliberal es el epicentro de un sistema psicopolítico, como nos presenta Byung-Chul Han, cuyo andamiaje tiene como rodamiento y polea central a la economía. Así prosigue con su análisis:

El régimen neoliberal presupone las emociones como recursos para incrementar la productividad y el rendimiento. A partir de un determinado nivel de producción, la *racionalidad*, que representa el medio de la sociedad disciplinaria, topa con sus límites. La racionalidad se percibe como coacción, como obstáculo. De repente tiene efectos rígidos e inflexibles. En su lugar entra en escena la *emocionalidad*, que corre paralela al sentimiento de libertad, al libre despliegue de la personalidad. Ser libre significa incluso dejar paso libre a las emociones. El capitalismo de la emoción se sirve de la libertad. Se celebra la emoción como una expresión de la subjetividad libre. La técnica de poder neoliberal explota esta subjetividad libre (Han, 2014:39).

La economía capitalista, en la prudente versión weberiana, suponía un ejercicio logrado de racionalidad, sostenido en un deseo que se satisfacía en una inquietud mesurada de lucro, y cuya contraparte era un consumo nunca mayor a la capacidad de ahorro funcional al *ethos* protestante que abastecía la moralidad capitalista: riqueza sin ostentación, en un equilibrio moral del mecanismo producción y consumo. Esta ética tiene un punto de referencia y es el eje de su manifestación, en la dinámica racional: no habría economía capitalista sin la organización racional de la producción y del consumo. Pero como nos indica Byung-Chul Han, para que se dinamice un hiperconsumo, y para que éste sea emblema de la libertad, es necesario salir del corsé de la racionalidad y es ahí donde la emoción cobra su particular dimensión. Una versión específica de la libertad como (presunta) opción y acceso al consumo –sin restricción– de signos en un juego especular y narcisista.

La emoción es recurso para movilizar la progresión producción-consumo, y también es el efecto; moviliza y reabastece la dinámica del neoliberalismo como una fase ulterior a la de la racionalidad productiva y a la medida del consumo con la lógica y moral

del ahorro correspondiente. La emoción no escatima en endeudarse, logra crédito instantáneo, y un plan de cuotas suficiente para que la lógica del neoliberalismo no se detenga. Esta emoción, de propulsión vertiginosa, no se detiene sólo en la acumulación de objetos, sino en la renovación de signos e imágenes constantes que son consumidos al ritmo que le ofrece su producción incesante y de obsolescencia programada. Sin embargo, esta emoción debe aligerarse en el mismo tenor que la propia levedad de las imágenes con respecto a los objetos. A la flotación de signos y de imágenes se sucede una emoción que también se volatiliza en parte por esta dinámica.

Debemos considerar un proceso simultáneo de neoliberalismo de la emoción y de hiperconsumismo de la imagen como una lógica doble en donde se expone el “aligeramiento” del orden capitalista posmercantil. Byung-Chul Han se encuentra con Lipovetsky mediante Baudrillard.

Ahora bien, sosteniendo el análisis desde esta perspectiva que mira a la economía liberal desde las bonanzas del primer mundo no sólo Occidental sino también de Oriente (considerando ese gran margen de quienes no están en el sistema, pero que a su modo confirman su lógica) se puede considerar junto a Lipovetsky,¹² que este estadio neoliberal, más allá de las contradicciones que el capitalismo ofrece, ya está en otra instancia que implica no sólo consumir objetos, sino signos que tienen la ventaja de la “ligereza” como teoriza recientemente (Lipovetsky, 2016:27). Pero este consumo, a la luz de la ligereza, no es sólo de objetos, es de una cultura. Así nos lo dice:

El capitalismo de consumo y hoy de hiperconsumo representa una mutación en la historia social y cultural de la ligereza. Hasta entonces, ésta se refería a fenómenos que, delimitados en el tiempo y en el espacio (fiestas, juegos, espectáculos), estaban regidos bien por la tradición, bien por los códigos de la vida mundana (la apariencia, la moda, la convención). Esto ya no es así. La ligereza, en la era del omniconsumo, se impone como norma general, ideal universal y permanente, principio fundamental de la vida en sociedad, estimulado por el orden comercial (Lipovetsky, 2016:27).

Doble ligereza: tanto la del objeto bajo las nuevas formas de producción y reproducción, como la del propio sujeto. En el acto de consumo lo que se lleva a cabo es justamente esta doble ligereza: la del objeto-signo así como del sujeto en relación con esos objetos, y el proceso mismo cobra levedad en el aligeramiento del proceso de recepción, de compra, pero también de identificación ligera con esos objetos-signos.

¹² En su texto *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*, Lipovetsky expone la dinámica de la cultura liberal, su juego de valores en una escena posmoralista, agilizado por la propulsión de los medios de comunicación.

Esta referencia de Lipovetsky debemos cruzarla con una visión que toque, a su vez, otras grandes mutaciones: no sólo del consumo al onmiconsumo, sino del estatuto analógico al digital del mundo, la transformación de las imágenes en pantallas, la comunicación en hiperconectividad, la vida social en redes sociales. Todo converge en el concepto de ligereza que él presenta. En la coyuntura de la covid, también es la ligereza de la enfermedad y el contagio, la amenaza que atenaza al mundo es también la ligereza que viaja por el aire y que aprovecha la globalización, las redes de transporte, a los propios cuerpos como conectores ligeros, cuyo cercenamiento no es una tregua absoluta.

Asistimos a un consumo (siempre que se pueda) que no necesita del *show room*, del procedimiento social, de la teatralidad, de la escena de compra; un consumo narcisista, que se resuelve en el acto de la compra, en la emoción de la facilidad de la logística. Consumo sin otro, sin otros, resuelto en la abreacción de la obtención, sino mediado por la pantalla que es la cancelación de todo vínculo afectivo analógico, es sólo una mediación espectral.¹³ Un juego de resiliencia fallida en un entorno desocializado que, en cierto modo, como dice Freud, obliga a una repetición, sin solución de continuidad. Pero ésta es justamente la clave, independientemente de la situación de distanciamiento social, asistimos a una socialidad digitalizada, a un consumo veloz y sin entorno, y la virtualidad se convierte en una suerte de ectoplasma de emociones y pensamiento, una extensión inmersiva, o como dice Marcuse, una desublimación represiva.¹⁴ Nada de aquello que de Simmel o Tarde planteaban para el consumo, la moda, la vida social, el juego mimético, aspiracional, identitario: estamos en una retracción virtual y narcisística; una socialización digital, pero *no a través* de lo digital, *sino con* lo digital mismo.

DE UNA IMAGEN QUE NO ES TAL

Este estatuto neoliberal que pareciera encumbrar a la imagen, en realidad es la víctima de este entramado y en ella se vislumbra un destino similar al de la emoción. Si bien podría pensarse que la imagen es el operador central de este nuevo orden de

¹³ Sobre esta dimensión espectral podemos tomar como referencia al texto *Figuras de la alteridad*, donde Baudrillard y Guillaume analizan esta cuestión, así como el texto de Derrida *Ecografías de la televisión*, desde otro ángulo se esboza una reflexión sobre el espectro como fenómeno apariencial de las teletecnologías.

¹⁴ Este concepto clave de Marcuse que desarrolla en *El hombre unidimensional* intenta articular la eficacia del sistema capitalista y la frustrada sublimación que sucedería en el consumo y en la lógica liberal, que terminaría generando una nueva forma de represión al deseo y al orden libidinal, que sólo se expresaría de un modo marcadamente menguado.

omniconsumo, regido por una publicitación generalizada de la vida en las redes, por ser el núcleo del formato virtual basado en pantallas, sería, por tanto, el triunfo de una cultura de la imagen, en realidad ésta sufre una total conflagración. La imagen deja de ser una apariencia, un juego con el referente, una tensión con lo real, una posibilidad representacional, para devenir realidad virtual, en autorreferencia, en una instancia inmanente, cuya victoria ha sido pírrica para con ella misma.

Baudrillard lo ha expresado en su capítulo “La violencia contra la imagen” del libro *El pacto de lucidez*:

En este estadio, la imagen no es más que un operador de visibilidad, el medio transmisor de una visibilidad integral que es correlato de la Realidad Integral, mientras el devenir-real se duplica en el devenir-visible a cualquier precio: todo debe ser visto, todo debe ser visible, y la imagen es el lugar por excelencia de esa visibilidad (2008:87).

En efecto, la imagen es un límite a lo visible, no sólo lo que permite ver, es —a su vez— todo aquello que no se ve en ella misma, la imagen ha olvidado en esta realidad integral, como señala Baudrillard, su no-ser, su capacidad de ausencia, de re-presentar, y a su vez, estimular a la imaginación, que aparece cuando ella ya no está.

Pero ahora, la imagen ha devenido en pura pantalla, apariencia sin posibilidad de ausencia y, por tanto, en vez de reflejar absorbe, ya que sólo refleja aquello que puede también ausentarse. Las imágenes devenidas en pantalla son superficies de absorción, como bien analizó Baudrillard, más cerca de ser un agujero negro, que una supernova: las imágenes son centellantes, las pantallas aparentemente proyectan, pero en realidad absorben la mirada, porque detrás de ellas no hay un referente que juega a la presencia y ausencia.

A su modo, un destino similar sucede con el objeto devenido mercancía, del mismo modo también con el afecto que deviene emoción neoliberal. Y esto tiene implicaciones subjetivas contundentes: el sujeto, tal cual el psicoanálisis ha señalado, se constituye a partir de una imagen, que es parte del juego especular con el Otro, una instancia de mediación y de apropiación para configurar al propio Yo.¹⁵ La imagen tiene una riqueza y complejidad singular, es instancia de alienación y reconocimiento, de extrañeza y de identificación, tiene un sesgo del objeto, pero a su vez es constitutiva del sujeto y confiere su condición a una de los tres registros que Lacan enarbola para dar cuenta de la configuración de condición subjetiva. En efecto, el imaginario se constituye sobre una

¹⁵ En su formulación del Estadio del Espejo, Lacan desarrolla fecundamente la propuesta de concebir al Yo desde la imagen especular, producto del juego identificatorio el reflejo de sí en el espejo.

visión rica y compleja de la imagen. Incluso la imaginación es una facultad anímica fertilizada por la imagen de esta índole.

Pero la pantalla ya no es una imagen imaginaria, no hay en ella un juego de alienación y reconocimiento de sí, no es una forma de proyección e introyección, sino de fascinación y absorción. La imagen queda sujeta a la pantalla.

Dice Baudrillard sobre este destino de devenir pantalla de la imagen: “la pantalla no refleja nada. Están ustedes como detrás de un espejo sin azogue: ven el mundo, pero el mundo no los ve, no los mira; ahora bien, uno ve las cosas sólo si ellas nos miran. La pantalla hace de pantalla para toda relación dual” (2008:72).

Mismo destino, mismo estadio que metaboliza, más allá y más acá al mismo tiempo a la *imagen en pantalla*, al *objeto en valor de cambio* y al marco de los *afectos en abreacciones exaltadas*. Estado virtual, neoliberal y de éxtasis pasional.

En este cambio de fase, en este pasaje al estadio de la pantalla, sucede una situación particular en la constitución subjetiva (si es que aún lo podríamos llamar así) como nos dice Baudrillard: “En el espejo nos diferenciamos de nuestra imagen, entramos en una forma abierta de alienación y de juego con ella. El espejo, la imagen, la mirada, la escena, todo esto conduce a una cultura de la metáfora” (2008:74). Este juego de espejo, de imagen y mirada permite al Yo, a su configuración imaginaria y simbólica, transformarse en una instancia metafórica; como dice Baudrillard, generando un tipo de cultura. Ahora bien, la pantalla ya no permite una dinámica de alienación, superación y recuperación, este tipo final de imagen es una superficie de absorción definitiva, que anuncia una cultura (si es que aún la podríamos llamar así) ya no metafórica, alusiva, simbólica, sino de interactividades virtuales, de conexiones algorítmicas y de una afectividad no mediada por las posibilidades simbólicas del lenguaje y de la imaginación. Si tuviéramos que sintetizar en una expresión diríamos que la imagen dejó el juego representacional, ya no está en lugar de otra cosa que de sí misma, ya no permite un movimiento especular, metafórico, semántico, analógico, sino una superficie que se abisma sobre sí. El Otro que organiza estructuralmente al sujeto, deja paso a la Big Data¹⁶ que moldea a la subjetividad neoliberal.

Recuerda Lacan que lo posible es lo que podría no haber sido, y hoy no podemos preguntar si realmente hay imágenes posibles, porque ya no hay imágenes *imposibles*, todas pueden virtualmente ser, entonces la tarea, la posibilidad de la imagen sería poder no ser, invisibilizarse de algún modo. Tal vez, el recurso paradójico que han encontrado

¹⁶ La cuestión de la Big Data también es analizada por Byung-Chul Han y hoy es central en lo que hace a la forma de interacción con las redes, con el universo virtual, y por este medio, a la vinculación que hoy organiza una diversidad de prácticas sociales, de consumo y de decisión.

para esa invisibilización es que ya no se vean en las pantallas, es haberse multiplicado de modo que ya no se vea ninguna, como la mejor forma de ocultar un árbol sería en el bosque; justamente en un museo para que se pueda ver una obra, para hacerla visible se la separa de las otras, se generan intermitencias a la mirada, invitaciones a un parpadeo para ajustar nuevamente la mirada en una próxima. Hoy frente a las pantallas no parpadeamos.

EL EFECTO PANTALLA Y EL AFECTO PANTALLA

La configuración de este nuevo sistema virtual y visual responde a lo propio del orden de la pantalla. Expone también Baudrillard:

Este se debe a la propia esencia de la pantalla. A diferencia del espejo, no hay un más allá de ésta. Aquí, hasta las dimensiones del tiempo se confunden en el tiempo real. Y como la característica de cualquier superficie virtual, es ante todo estar vacía, por lo cual es susceptible de ser llenada con cualquier cosa, le tocará a usted entrar, en tiempo real, en interactividad con el vacío (2008:74).

Si el espejo permite el juego de representación, de ilusión, de trascendencia, pero también de alienación y reconocimiento, es porque siempre hay un más allá (y un más acá) de él. Este desfasaje, esta distancia, esta interrupción es lo que permite justamente evitar cualquier confusión entre el espejo, el referente y la imagen, una distancia que también es la del tiempo y su espesura. Para la configuración del sujeto esta especularidad es fundamental, permite antes que en el cuerpo pueda haber una completud, un control orgánico, la captura de su imagen en el espejo opera como una forma anticipatoria del saber de sí: el Yo que se identifica primero con la imagen del espejo, antes que con alguna clave en la propia subjetividad como la racionalidad, la voluntad o el propio dominio del cuerpo. En cambio, la pantalla es un espacio virtualmente vacío (en el sentido de su representación) y por eso debe ser reiteradamente llenado, completado digitalmente. En cambio, la imagen, ofrece siempre el juego de presencia y ausencia, no es un vacío por llenar, sino el plexo para convocar a la imaginación, a la identificación, a la significación, es decir, impulsa al sujeto a activar sus facultades: su memoria, su inteligencia, su condición de formular juicios, así como la sensibilidad y la afectividad.

Cuando la imagen puede desplegarse como tal (y el arte es seguramente su forma más consagrada) permite la configuración de la subjetividad de un modo complejo y diversificado; en cambio, la pantalla absorbe (obliga a proyectar, a deyectar) a la subje-

tividad, la conmina a que rellene su vacío, no a que interactúe con él. Así como la imaginación es la facultad que se estimula con la imagen, tendríamos que postular a la *pantallización* como la acción del sujeto al vincularse con las pantallas, generando esa suerte de bucle interactivo con ella. En efecto, al confundirse el tiempo con el tiempo real (que es paradójicamente el tiempo virtual de las redes y de la interconexión) el vínculo con las pantallas se convierte en una forma de presente *on line* (así como en el mundo de los mitos se habla del presente *mítico*), donde todo sucede al mismo tiempo y en el mismo lugar (a la inversa que en la narración de los mitos, donde siempre estás en aquel lugar y nunca sólo donde estás, gracias al viaje de tu imaginación).

La imagen implica un horizonte de intercambio, en un juego simbólico e imaginario. La pantalla conlleva una red de conexión, bajo la dinámica de la interactividad. La imagen siempre es, de algún modo, el semblante de otro, en cambio la pantalla es el emergente de un dispositivo, nunca escapa a ser la manifestación de un código numérico, un efecto digital y el sujeto nunca puede configurarse por interactividad digital.

Este efecto pantalla produce un afecto particular: la emoción, en la versión que nos presenta Byung-Chul Han, una contracción del afecto, una abreacción de la manifestación anímica: un *thymos* posmoderno y neoliberal, reacción afectiva que opera como descarga a la dinámica de la interactividad.

Hasta aquí podemos colegir distintas puntuaciones sobre la emoción como afecto neoliberal:

- Surge en el seno de una concepción cuyo fundamento es la economía neoliberal, pero no sólo por la condición de librecambio sin límites, sino por la necesidad de impulsar la dinámica producción y consumo.
- Implica una configuración virtual de la comunicación y los vínculos de la cual ella es su emergente.
- Supone una relación de interactividad y no de intercambio, que sería más afín con el orden afectivo del sentimiento.
- Es el correlato afectivo de la pantalla.
- Como contracción afectiva, la emoción requiere que el tiempo y el espacio también se contraigan, se neutralicen en un aquí y ahora, permanente y global.

Estos puntos nos llevan a concebir, retomando la perspectiva de Byung-Chun Han, una economía capitalista que tiene en su núcleo, no como suponía Weber en la racionalidad en todas sus esferas, sino en la emoción. Si la racionalidad era la operadora estructural del proceso productivo, pero también del equilibrio mercantil en el consumo y en la regulación de la oferta y la demanda, y a su vez, una manera de anclar

al deseo del objeto y la angustia de poseerlo, hoy estamos en una dinámica de nueva fase. Así lo podemos colegir del siguiente párrafo de Byung-Chul Han que coteja la lógica racional de la economía capitalista de corte weberiano y el estatuto contemporáneo de directriz emocional:

La *objetividad*, la generalidad, así como la permanencia son distintivas de la racionalidad. Así, ésta se opone a la emocionalidad, que es subjetiva, situacional y volátil. Las emociones surgen con el cambio de los estados, con los cambios de percepción. La racionalidad, por el contrario, corre paralela a la duración, la constancia y la regularidad. Da preferencia a las relaciones estables. La economía neoliberal, que en pos del incremento de la producción permanentemente destruye continuidad y construye inestabilidad, impulsa la *emocionalización* del proceso productivo. Asimismo, la aceleración de la comunicación favorece su *emocionalización*, ya que la racionalidad es *más lenta* que la emocionalidad. La racionalidad es, en cierto modo, *sin velocidad*. De ahí que el impulso acelerador lleva a la *dictadura de la emoción* (Han, 2014:39).

Luego de caracterizar a la racionalidad y a la emoción, cuáles serían sus puntos relevantes, sus elementos constituyentes, de ahí podríamos extraer que la articulación tiempo y espacio, así como la categorización general y particular, son los nexos nucleares para pensar a ambas. La relación tiempo y espacio supone el movimiento y la concordancia de la velocidad y la aceleración; es decir, la manera en que se vinculan las distancias. Y si debiéramos considerar qué sucede con la racionalidad, lo propio de ésta es la estabilidad de los movimientos, su relativa lentitud, por lo que permite establecer la objetividad, los procesos y una generalidad de los casos. En cambio, la emoción se caracteriza no sólo por la brevedad, sino por la velocidad de sus transiciones, por sus pasajes a partir de procesos de aceleración. Ahora bien, el movimiento centra su cualidad en el transitar de un lugar a otro y en la posibilidad de generar un sentido y un sentimiento; pero en la aceleración de las redes, en la concomitancia de todos los puntos de contacto de las redes, la velocidad se convierte en instantaneidad, no son movimientos sino flujos, que se desplazan, pero no se mueven. La oscilación en esos desplazamientos serían las intensidades de emoción.

Es en las intensidades y flujos de información, de efectos pantalla, de interactividad que suceden en las redes, donde se advierte la dinámica que impacta la afectividad de las emociones contemporáneas. Desde otra perspectiva teórica, Deleuze y Guattari (1985) han escrito de un modo muy particular sobre los flujos y las intensidades, para ellos son propiedades de las máquinas deseantes, de los juegos libidinales, económicos y políticos. Ahora, en una nueva modalidad de las intensidades y flujos, operan redes digitales y la dimensión virtual, lo que lleva a una revisión de la condición deseante.

Y si en las diversas acepciones del término, Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo*¹⁷ postulan al flujo como desterritorialización por migraciones, por desplazamientos geográficos y políticos, ahora nos encontraríamos en las redes con intensidades y flujos que no derivan, que no tienen las detenciones fronterizas, los exilios: hay accesos, pero no tránsitos, hay contactos y direcciones, pero no viajes; sería el fin de la aventura y el comienzo del turismo digital.

EMOTIONAL DESIGN

Entonces, se trata de controlar a los flujos y las intensidades, y en el límite, de diseñar esos desplazamientos en términos de emociones. La lógica del neoliberalismo digital supone una estrategia sobre la dinámica de la producción y el consumo. Así lo concibe Han:

El capitalismo del consumo introduce emociones para estimular la compra y generar necesidades. El *emotional design* modela emociones, configura modelos emocionales para maximizar el consumo. En última instancia, hoy no consumimos cosas, sino emociones. Las cosas no se pueden consumir infinitamente, las emociones, en cambio, sí. Las emociones se despliegan más allá del valor de uso. Así se abre un nuevo campo de consumo infinito (2014).

Si la economía basada en el valor de uso sostiene su lógica en la restricción, en la gestión de recursos que siempre son escasos, la nueva modalidad del consumo capitalista contemporáneo se sostiene no sobre cosas, como dice Byung-Chul Han, sino sobre una materia prima –en principio– infinita, y que se puede consumir infinitamente. Por lo tanto, no se trata de administrar recursos, sino de gestionar emociones, más precisamente diseñarlas. La nueva gestión neoliberal sobrepasa el esquema de producción y consumo, no trata de fabricar y comercializar objetos, sino de diseñar e inyectar en las redes vectores emocionales que se pueden consumir sin restricción, porque no son cosas sino –como reconoce Byung-Chul Han siguiendo a Baudrillard– modelos.

La pregunta sería qué o quién está detrás o delante de los modelos, qué o quién sería aquel a diseñar. Nos ayuda a pensar este proceso lo que menciona Boris Groys sobre la particular mutación del orden del diseño:

¹⁷ En particular el capítulo inicial donde trabajan sobre las máquinas deseantes.

La función del diseño ha sido muchas veces descrita usando la vieja oposición metafísica entre apariencia y esencia. El diseño, desde esta perspectiva, es responsable sólo por la apariencia de las cosas y, por eso, parece predestinado a ocultar la esencia de las cosas, a engañar la comprensión del espectador acerca de la verdadera naturaleza de la realidad. Así, el diseño se ha interpretado en varias ocasiones como una epifanía de un mercado omnipresente, del valor de cambio, del fetichismo de la mercancía, de la sociedad del espectáculo; como la creación de una superficie seductora detrás de la cual las cosas no sólo se vuelven ellas mismas invisibles, sino que desaparecen por completo (2015:21-22).

Esta mutación del diseño que presenta Groys, cuya tarea no es sólo presentar sino en gran medida y paradójicamente invisibilizar a la apariencia de las cosas, ahora tiene la tarea, si articulamos con Byung-Chul Han, de configurar a la emoción, en tanto factor de consumo: esta última es lo que se diseña en función de generar consumo... de emociones a su vez. Detrás del fetichismo de la mercancía, está la propia emoción como fetiche de cambio, de condición de posibilidad del goce del consumo, de la apropiación de objetos-signos. Ahora bien, este fetichismo de la mercancía sostenida sobre el diseño de emoción impacta directamente en cómo se configura finalmente el Yo. Si para el psicoanálisis el Yo se constituye por el entramado de una imagen con la cual identificar, y por la presencia del lenguaje que permite que el significante haga su atravesamiento simbólico, en la pantalla, el Yo no encuentra una instancia de configuración convencional, y el modo en que él puede organizarse es a partir de las emociones.

Es una tesis central de Groys en su texto *Volverse público*, postular cómo la tarea primordial del Yo es la de realizar su propio diseño, pero ya no en una relación de identificación, en una referencia al ideal, al juego del deseo y su alienación, sino conjugando con lo indicado por Byung-Chul Han, con el diseño de emociones: el Yo que era para Freud un mosaico, un conglomerado de identificaciones, ahora es vertebrado de emociones, se diseña bajo el principio de una economía libidinal de orden neoliberal. Y si para Freud la economía pulsional,¹⁸ la economía como forma de la metapsicología servía para entender el flujo de investiduras en función de las representaciones psíquicas a las cuales abastecen de energía, precisamente a eso que Freud denominaba afecto, en este nuevo orden, la economía neoliberal, opera con un flujo cada vez más abstracto, una energía más exangüe y lábil, propia del fluir por pantallas y no por representaciones.

¹⁸ Tanto en su texto *Lo inconsciente* como en *El yo y el ello* Freud describe su concepción metapsicológica y la función económica que hace a la energía psíquica como forma de investidura de la vida anímica, dando afecto a cada representación.

Deberíamos concebir aquí un paso más allá en este orden de economía, sea la libidinal freudiana, la de los flujos deleuzianos, y esta reciente vinculada con las emociones que postula Byung-Chul Han, entendiendo la creciente abstracción de este proceso: si en Freud la economía libidinal tiene su origen erógeno en el cuerpo, y en Deleuze ya se teoriza el flujo como correspondiente a máquinas (deseantes, pero máquinas al fin), ahora estamos en un nuevo flujo de orden informacional, desligado, no sólo de la corporalidad, sino de la necesidad de intervención psíquica de su devenir. Para Freud la energía psíquica, excepto en la angustia, siempre está ligada a una representación que hace las veces de su objeto y su mediación de satisfacción, ahora en la etapa neoliberal, esta emoción es una excitación que se libera en cortocircuito de lo psíquico, directamente a un espacio virtual de comunicación, sin necesidad absoluta de un psiquismo, de una subjetividad que configura y se configura en esta dinámica.

Sobre esta cuestión, y dando una nueva referencia, Vázquez Rocca reconoce una diferenciación que sumaría Byung-Chul Han a las características de este proceso:

En sus ensayos (*La sociedad del cansancio*, *La sociedad de la transparencia* y *La agonía de Eros*) –breves, controvertidos, estimulantes– Han desarrolla una misma idea: el “paradigma inmunológico”, que pensadores como Michel Foucault o Jean Baudrillard han empleado para explicar la sociedad tardocapitalista, ha quedado obsoleto; ahora cabe hablar del “paradigma neuronal”. En consonancia con este cambio, se han producido otros deslizamientos relevantes: la “sociedad disciplinaria” ha sido sustituida por la “sociedad del rendimiento” y al “sujeto de obediencia” le ha seguido un individuo enfermo de Ego al que Han denomina “el emprendedor de sí mismo” (Vázquez, 2017:15).

Esto permite o implica una nueva estrategia en el plano económico, ya no de diseñar al objeto, sino a un Yo emocional, sostenido sobre la inmaterialidad de las imágenes pantalla y la interacción comunicativa. Y como menciona Vázquez Rocca, un nuevo paradigma que ya no sería el disciplinario que Foucault describe con tanta minuciosidad o la sociedad de control que diagnostica Deleuze que hacía del sujeto una voluntad sumisa, a un nuevo orden de autopromoción, cada uno es su propio *entrepreneur*, sometido no a otro, sino a la propia realización. A su vez, este cambio de paradigma supondría que el ejercicio de dominio ha dejado de ser sobre el cuerpo, sobre las acciones y coacciones, éste ahora se ejerce sobre la intimidad neuronal y psicológica.

Esta situación la podemos rastrear planteada del siguiente modo por Byung-Chul Han: “Por último, pero no menos importante, la coyuntura presente de la emoción está condicionada por el nuevo modo de producción inmaterial, es el que la interacción comunicativa gana continuamente importancia. Ahora no sólo se busca la competencia cognitiva, sino también la emocional” (2014). Si el Yo era fundamentalmente el centro

de procesos de competencias cognitivas, a las cuales se le adjuntaban la voluntad, las pasiones, las sensaciones, ahora es la emoción la competencia fundamental, rectora en el proceso psicológico, productivo, comunicativo y de consumo. El nuevo paradigma no es que el sujeto se ajuste a las normas externas, sino a su propia *performance*, a realizar sus propias competencias cognitivas y emocionales.

Concomitante a esta inmaterialidad del objeto y del sujeto es la nueva concepción de manejo de esta economía transobjetual y transubjetiva, ya no se trata de diseñar estrategias que encarnen la dimensión deseante de un objeto para con un sujeto, mediante técnicas que racionalmente comprenden este proceso y se aplican en su eficacia. En este nuevo estadio, lo único que se diseña, se dirige, se confecciona, es la emoción y su periplo:

En la dirección empresarial se está produciendo un cambio de paradigma. Las emociones son cada vez más relevantes. En lugar del *management racional* entra en escena el *management emocional*. El *manager* actual se despide del principio del comportamiento racional. Cada vez se parece más a un entrenador motivacional. La motivación está ligada a la emoción. El movimiento las une. Las emociones positivas son el fermento para el incremento de la motivación (Han, 2014:40).

Si para Deleuze las sociedades de control (es decir las sociedades contemporáneas no importa el componente ideológico que supuestamente las sostenga) se rigen por el *marketing*, el *management* actual, más allá de buscar siempre el rendimiento, la efectividad, la eficiencia, lo hace no sobre la base de una racionalidad estructural, sino sobre el principio y el final, el *arkhé* y el *telos*, de la emoción: la razón es, una vez más, instrumental en este proceso. Pero si en la crítica que hacen Adorno y Horkheimer de la razón instrumental como modo de alienación en la mercancía, una razón que no salta sobre su sombra, aquí la razón no aliena, sino que opera conectar al registro emocional: al diseñar emociones y no objetos o ideales, no está en juego la alienación, sino disparar, estimular, incentivar la intensidad de las emociones. Emociones que no son sentimientos, ni deseos, sino intensidades y flujos, y que generan una forma particular de acción.

DE LA EMOCIÓN A LA ACCIÓN PRERREFLEXIVA

Toda la narrativa de la interioridad, surgida en particular en el siglo XIX se exhibe en la literatura, en el teatro, en la aparición de una psicología de interioridad y la intimidad, en un romanticismo tanto del sentimiento como del pensamiento, donde el juego de

alienación, de deseo, de expectativas sociales, de crisis representacionales encuentra su escena de ampliación en la dinámica de la subjetividad que se pone en juego tanto a nivel político, jurídico, económico y cultural en general. Pero la irrupción de una globalización tecnológica, de una economía neoliberal en el sentido que describe Byung-Chul Han, la paradójica situación de la liberación de las subjetividades que coinciden con un nihilismo generalizado, son un marco singular para este devenir actual de las pasiones y el tipo de acción que ellas generan. Dice nuestro autor, y nos sirve de corolario para nuestra presente descripción y análisis:

Las emociones son performativas en el sentido de que evocan acciones determinadas. Las emociones, en cuanto *inclinaciones*, representan el fundamento energético, incluso sensible de la acción. Están reguladas por el sistema límbico, que también es la sede de los impulsos. Constituyen un nivel prerreflexivo, semiinconsciente, corporalmente instintivo de la acción, del que no se es consciente de forma expresa. La psicopolítica neoliberal, se apodera de la emoción *para influir en las acciones a este nivel prerreflexivo*. Por medio de la emoción llega hasta lo profundo del individuo. Así, la emoción representa un medio muy eficiente para el control psicopolítico del individuo (Han, 2014).

Ese mundo de reflexión, de flexión, de tramitación psicológica y cultural de la acción, de la intermediación simbólica, con las posibilidades de proyección, de identificación, de desfasaje y de representación es el que queda en cortocircuito. Quedan los dos polos, el de la emoción en su regulación límbica, cerebral y el polo de la acción, dada performativamente por el diseño que produce la psicopolítica neoliberal. Entre esos dos polos sólo hay virtualidad, ellos se unen virtualmente. Este es el estado contemporáneo que tan bien ha descripto Baudrillard y que Byung-Chul Han ha seguido eficazmente en sus obras.

Persiste finalmente la pregunta por la resistencia de una política, de una psicología, de una economía que recupere la dimensión simbólica de los intercambios. En esta línea están las observaciones, las reflexiones y propuestas de Byung-Chul Han sobre un retorno (aún posible) a los rituales, a un orden simbólico, que sin tener que volver atrás, puede recomponer su relación ceremonial con el mundo.¹⁹

¹⁹ Sobre estas cuestiones Byung-Chul Han ha escrito un bello libro en donde describe al mundo ritual y su desaparición.

REFERENCIAS

- Badiou A. (1997). *Deleuze, El clamor del ser*. Buenos Aires: Manantial.
- Baudrillard J. (1986). *El sistema de los objetos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (1986). *Crítica de la economía política del signo*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- (1990). “Videosfera y sujeto fractal”, en *Videoculturas de fin de siglo*. Madrid: Cátedra.
- (1990). *La transparencia del mal*. Barcelona: Anagrama.
- (2008). *El pacto de lucidez o la inteligencia del mal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1988). *El otro por sí mismo*. Barcelona: Anagrama.
- (1993). *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Ávila.
- (1996). *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama.
- (1997). *L'écran total*. París: Galilée.
- (2000). *El intercambio imposible*. Madrid: Cátedra.
- (2002). *Contraseñas*. Barcelona: Anagrama.
- Cenci W. (2016). *Baudrillard y el cuerpo, metamorfosis, metafísica y simulación*. Buenos Aires: Unsam edita.
- (2016). *Estéticas de la alteridad, lenguaje, cuerpo y tecnología en el arte contemporáneo*. Buenos Aires: Unsam edita.
- Deleuze G. y F. Guattari (1985). *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Groys, B. (2015). *Volverse público*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Han, B-Ch. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- (2015). *La salvación de lo bello*. Barcelona: Herder.
- (2014). *Psicolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder
- Heidegger M. (1993). *Ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Universitaria, Santiago de Chile.
- (1995). *Caminos de bosque (Holzzuege)*. Madrid: Alianza Universidad.
- (2007). *Ser y tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lipovetsky, G. (2016). *De la ligereza*. Barcelona: Anagrama.
- (2016). *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*. Barcelona: Anagrama.
- Vázquez Rocca, A. (2017). “Byung-Chul Han: la sociedad de la transparencia, psicopolítica y autoexplotación neoliberal: de lo viral-inmunológico a lo neuronal-estresante”, *Errancia... la palabra inconclusa. Revista de Psicoanálisis, Teoría Crítica y Cultura* [http://www.iztacala.unam.mx/errancia/v13/litorales_2.html].



