



“NO HAY TIEMPO QUE PERDER”: DISINCRONÍA TEMPORAL, DESFECTIFICACIÓN Y PSICOPOLÍTICA COMO PARADIGMAS DEL NEOLIBERALISMO CONTEMPORÁNEO

ANDRÉS BOTERO BERNAL*

JAVIER ORLANDO AGUIRRE ROMÁN**

JUAN DAVID ALMEYDA SARMIENTO***

doi: 10.11144/Javeriana.uph.39-79.nhttp

RESUMEN

El presente escrito tiene por objetivo demostrar cómo el estado actual del capitalismo neoliberal, entendido como una fuerza productora de la subjetividad basada en el rendimiento [síntesis de la disciplina (Foucault) y el control (Deleuze y Guattari) que se cataliza con la digitalidad (Han, Berardi, Fisher, entre otros)], se centra en ejercer una colonización frente al tiempo como concepto estructural de la existencia humana para poder desplegar un sistema de dispositivos psicopolíticos que le permitan su reproducción sistémica. Para conseguir este objetivo la investigación cuenta con tres momentos: el primero expone el paso del dominio espacial del capitalismo fordista al neoliberalismo actual de carácter temporal desde una disincronía del tiempo. El segundo explica la desfactificación del mundo como la pérdida del vínculo humano con la realidad, lo que perturba directamente el estado de ánimo de los sujetos desde un peso cargado de nihilismo. Finalmente, se expone la psicopolítica como un concepto que parte tanto de la disincronía como de la desfactificación para posicionar un dominio sugestivo de la psique humana.

Palabras clave: neoliberalismo; tiempo; psicopolítica; nihilismo; digitalidad



“THERE IS NO TIME TO LOSE”: TEMPORAL DYSSYNCHRONY, DEFACTIFICATION AND PSYCHOPOLITICS AS PARADIGMS OF CONTEMPORARY NEOLIBERALISM

ABSTRACT

The purpose of this paper is to demonstrate how the current state of neoliberal capitalism, understood as an achievement subjectivity (synthesis of discipline [Foucault] and control [Deleuze and Guattari] that is catalyzed by digitality [Han, Berardi, Fisher, among others]), focuses on exercising a colonization over time as a structural and fundamental concept of human existence in order to deploy a whole system of psychopolitical devices that allow its systemic reproduction. To achieve this objective, the research has three moments; the first, which exposes the passage from the spatial domain of Fordist capitalism to the current temporal nature of neoliberalism, which produces a time dyssynchrony. The second focuses on explaining the defactification of the world as the loss of the human link with reality, directly disturbing the state of mind of the subjects by using a nihilistic weight. Finally, psychopolitics is exposed as a concept that starts from both dyssynchrony and defactification to position a suggestive dominion of the human psyche.

Keywords: neoliberalism; time; psychopolitics; nihilism; digitality

* Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia.

Correo electrónico: aboterob@uis.edu.co

** Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia.

Correo electrónico: jaguirre@uis.edu.co

*** Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia.

Correo electrónico: juanalmeyda96@gmail.com

Para citar este artículo: Botero Bernal, A., Aguirre Román, J. O. y Almeyda Sarmiento, J. D. (2022). “No hay tiempo que perder”: disincronía temporal, defactificación y psicopolítica como paradigmas del neoliberalismo contemporáneo. *Universitas Philosophica*, 39(79), 179-207. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph.39-79.nhtp

1. Introducción

ESTA INVESTIGACIÓN, que parte del método bibliográfico documental, tiene por objetivo demarcar el modo en que el capitalismo neoliberal contemporáneo destaca no necesariamente por un carácter biopolítico, de orden espacial y corporal, sino por un esfuerzo en intentar colonizar el tiempo como figura central del porvenir del sistema para poder revolucionarse a sí mismo (como lo comprenden Deleuze y Guattari), lo cual implica dar paso a una nueva forma de control, sépase, el control psicopolítico (que implica un *aggiornamento* del neoliberalismo con lo digital como potenciador de sus cualidades intrínsecas)¹. Por tanto, este artículo discute las dinámicas del constante cambio del capitalismo, que se orientan a mantener una reproducción constante para mejorar su rendimiento, competencia y producción de capital. La hipótesis de la que se parte, y que se quiere demostrar, es que el actual panorama de expansión del capitalismo se da en dirección a un dominio de los espacios cotidianos, no solo laborales, con los que tiene relación el sujeto. En contraste, el capitalismo se involucra en romper la barrera de la experiencia temporal para poder instaurar un poder psicopolítico que le permita tomar control de la psique humana.

Para conseguir el objetivo planteado, la investigación se divide en tres momentos: en el primero se expondrá cómo se dio el paso de un capitalismo espacial a uno temporal, lo cual implica pensar cómo la biopolítica tradicional que caracteriza al capitalismo fordista se centraba en mantener un control de los espacios, de los lugares, más que del tiempo mismo. En cambio, en el nuevo capitalismo neoliberal y temporal, se quiere controlar la experiencia temporal del individuo para dar paso de una experiencia existencial a un mero componente comercial-mercantilista.

Este artículo es resultado de la investigación financiada con recursos del proyecto 2808 (código SIVIE), “La libertad como alternativa al neoliberalismo...”, de la Universidad Industrial de Santander (Colombia).

1 En este sentido, lo que surge es una superación en el sentido de Hegel (2011, p. 239), esto es, la presencia de la síntesis no implica la negación de sus estados anteriores, sino su presencia en ellos desde una forma distinta en la que se unifican los contrarios. De ahí que los efectos de la lógica psicopolítica aquí expuesta puedan tener una orientación biopolítica, en especial si la entendemos como forma de control sobre la vida, lo puede llegar a implicar un control sobre el tiempo. Se ha de recalcar entonces la visión amalgamada del *homo digitalis* como sujeto afectado por la psicopolítica.

Este tipo de enfoque del neoliberalismo parte de la idea de que solamente por medio de un dominio subjetivo del *homo œconomicus* (que luego será un *homo digitalis*, siguiendo a Han) puede continuar existiendo el sistema².

En un segundo momento, se expone la experiencia de desfactificación del mundo contemporáneo a manos de la digitalidad y la financiarización del mundo de la vida. Este proceso destruye la capacidad humana de vincularse con la materialidad del mundo para dar lugar a lo económico-digital como nueva figura de conexión con y sobre lo real. Esta pérdida produce un tipo determinado de nihilismo, en el que se genera en el sujeto una condición de enfermo (depresión, ansiedad, estrés, etc.), todo lo cual es utilizado por el neoliberalismo para moldear un *homo digitalis*.

Finalmente, el último momento coloca la psicopolítica como el concepto que permite abarcar todos estos fenómenos en los que interviene la economía en relación con la digitalidad para ejercer una sugestión psíquica sobre los individuos. Este punto expone entonces la colonización del tiempo por parte del neoliberalismo como el núcleo de todo el aparato psicopolítico, algo que marca la diferencia, en la práctica, entre la biopolítica y esta nueva forma de control.

Ahora bien, esta investigación parte de distintos autores que convergen en un mismo punto, a saber, la relación neoliberalismo-digitalidad que ha generado un modo de producir subjetividad, que afecta directamente la vida del ser humano, específicamente en su relación con el tiempo como categoría sustancial para concebir la manera en que se entienden a los individuos, de ahí la apariencia de que todos comparten el mismo punto de vista. No obstante, si bien es cierto que existe un punto en común frente a la descripción de la realidad, dicho autores no comparten cómo se debe afrontar dicho neoliberalismo digital, pudiéndose distinguir entre autores como Berardi y Fisher, que encuentran en una resignificación con lo digital una salida postcapitalista a la cancelación del futuro; y

2 Esto implica pensar el neoliberalismo como una racionalidad productora de un tipo determinado de subjetividad, la del *homo œconomicus*, que da paso ahora a la del *homo digitalis* (Almeyda y Lima, 2022). Hay que entender que el neoliberalismo tiene muchas acepciones, entre las que se encuentran la económica, la política, la ideológica y la referente a la gobernabilidad y como subjetivación (Aguirre *et al.*, 2020). Para esta investigación se entenderá que el neoliberalismo contemporáneo afecta al sujeto, principalmente, por medios subjetivos en dirección a fomentar un biotipo de ser humano; esto es, el neoliberalismo como subjetivación o producción del *homo œconomicus*.

otros como Han, que parece tender más hacia un rechazo frente la conciliación sujeto-digitalidad.

Con todo, lo que interesa a esta pesquisa, por motivos de extensión, es la dimensión crítico-descriptiva que estos autores producen, más que las alternativas que proponen frente a dicho sistema. De esto último se deriva que el lenguaje del escrito dé saltos entre los conceptos de Han (*homo digitalis*, sociedad del rendimiento, etc.) y otros de Berardi (infosfera y la lenta cancelación del futuro) y Fisher (el realismo capitalista), sin dejar de lado la presencia de autores que sirven como antecedentes a este problema como lo son Heidegger, Foucault, Deleuze, Guattari, Derrida, entre otros. Aunque al final todos refieren a diferentes puntos del mismo problema: los efectos de la relación capitalismo-digitalidad por medio del tiempo, de ahí que sea posible un diálogo ininterrumpido, al menos en lo referente a la descripción del problema.

2. Disincronía del tiempo o el dinero ataja la temporalidad

EL NÚCLEO DE LA SOCIEDAD DEL RENDIMIENTO gira en torno al tiempo. Este último no es solamente una condición de posibilidad para la experiencia (Kant, *KrV*, A149, p. 191) o una disposición fenomenológico-existencial para el ser humano (Heidegger, 2017; Husserl, 1959), sino que se entiende como un concepto que debe ser, por paradójico que suene en un sistema que defiende la defensa de la libertad por sobre todas las cosas, limitado y encausado en una sola dirección, a saber, hacia el trabajo, y por extensión hacia la adquisición compulsiva de dinero dirigida a un consumo frenético. Esto se debe, principalmente, al modo en que el capitalismo se ha revolucionado a sí mismo desde el momento de su creación³; este sistema, desde su inicio hasta aproximadamente mitades del siglo XX se propuso una tarea, la colonización del espacio por sobre todas las cosas.

Lo anterior se ve reflejado en la interpretación que se tenía del capitalismo en ese contexto histórico, la cual destaca por la primacía de la propiedad privada por

3 Esto es algo que Marx y Engels (1948) señalan como el principal elemento “revolucionario” de la clase burguesa, esto es, su capacidad de siempre mejorar los medios de producción: “La burguesía no puede existir sin revolucionar constantemente los instrumentos de producción, es decir, las condiciones de producción, o sea, todas las relaciones sociales” (p. 9).

sobre todas las cosas⁴. La libertad existe como una extensión de esta capacidad de adquirir tierras (espacio) con el fin de ampliar la producción y la acumulación de capital; los medios de producción privados, el objetivo principal de Marx y Engels (1948) para poder consagrar la revolución, encarnan esa preocupación por quitar el control de todo espacio a los burgueses. Estos últimos son los dueños de la tierra y los que recolectan la riqueza que esta produce; el trabajador, que carece de la capacidad de tener propiedad privada para producir y acumular, debe vender su fuerza de trabajo para así tener la posibilidad de *estar ahí* (en el espacio laboral) durante un periodo determinado de tiempo y, así, recibir un salario con el cual pueda consumir. El capitalismo industrial, en general, y el fordismo, en específico, representan el esfuerzo sistémico por controlar el espacio, por ser dueño de él, para así controlar los medios de enriquecimiento y de progreso (Wood, 2002, p. 194).

En el capitalismo industrial fordista, cuyo núcleo se encuentra en el espacio, el trabajador tiene la libertad de vender su tiempo a cambio de tener acceso a un *lugar* para trabajar, separado de otros espacios en los que él igualmente se desenvuelve. La espacialidad es el elemento de dominio propio del sistema capitalista en esta etapa de su historia. La finalidad principal de este sistema es que los espacios estén dispuestos para la producción, la acumulación de capital y el consumo frenético; el trabajador, para no sentirse oprimido o insatisfecho, y así evitar problemas al interior de la fábrica (máxima encarnación del dominio espacial del capitalismo), tiene acceso a bienes que subliman su deseo de tener él también acceso a la tierra del mismo modo que el burgués⁵. Así, de cierto modo, el capitalismo puede mantener una *estabilidad* que le permite crecer sin obstáculos dentro de la mayoría de las ciudades de Occidente; el sistema puede reproducirse y extenderse sin mayores inconvenientes por medio del dominio del espacio⁶.

4 La sentencia de Proudhon (2005) sobre la propiedad privada como robo refleja esta percepción espacial de lo que es el sistema capitalista de opresión.

5 Freud (1992), aunque no considera que sea lo único, sí señala que la propiedad privada funciona dentro del capitalismo como un potenciador de la agresividad humana (pp. 110).

6 El surgimiento del *American way of life* o del *American dream* reflejan, precisamente, ese logro del capitalismo en su momento de mayor estabilidad (Atwood, 2010).

No obstante, la naturaleza sistémica del capitalismo no es la quietud, sino que es, como ya se dijo, la revolución de sí mismo. De ahí que tras la Segunda Guerra Mundial y con el surgimiento y la expansión del enemigo soviético, el capitalismo siga su propio destino manifiesto para intentar repensar sus bases y principios de modo que pueda adaptarse de mejor manera a los nuevos cambios geopolíticos, económicos y sociales que surgieron en la posguerra:

la neoliberalización puede ser interpretada bien como un proyecto *utópico* con la finalidad de realizar un diseño teórico para la reorganización del capitalismo internacional, o bien como un proyecto *político* para reestablecer las condiciones para la acumulación de capital y restaurar el poder de las elites económicas (Harvey, 2007, p. 24).

Así surge al interior del capitalismo, en la segunda mitad del siglo XX, la idea de una revitalización de los principios liberales⁷, con el fin de consolidar este modelo económico como el sistema dominante, dando lugar a una nueva forma de extenderse y reproducirse al interior del mundo y de las personas; en este contexto surge el uso del término neoliberalismo⁸. Pero, como ya se mencionó, este término admite muchas excepciones, por lo que aquí se indagará sobre el neoliberalismo como fuerza productora de la subjetividad del *homo œconomicus*.

Este último, en su contexto histórico, tenía como objetivo reconfigurar el modo en que hasta ese momento se había orientado la dinámica capitalista de forma industrial; el fordismo ya no es suficiente para el crecimiento y el progreso de la sociedad. Es menester *superar* los límites establecidos por el espacio y por la visión tradicional del capitalismo⁹ para poder ampliar el rango de maximización de ganancias, rendimiento, producción y acumulación de capital; ahí entra una

7 Por *principios liberales* hay que entender acá las doctrinas económicas, morales y políticas expuestas por Locke (2003), Smith (1981) y Mill (1877), entre otros. Precizando que estos principios no implican que sus autores sean neoliberales, ya que cada uno se encontraba pensando en su contexto específico.

8 Friedman (1951), en sentido estricto, marca los inicios del uso de la palabra *neoliberal* para referir a la reconfiguración conceptual de los principios liberales.

9 Marx (2000) señala la biología del trabajador, específicamente la *barrera física de la fuerza de trabajo*, como el *límite máximo* sobre el cual el capitalismo tradicional impone su régimen de trabajo. No puede hacerlo sobre menos que esto.

nueva etapa en el proceso de reproducción, sépase, el consumo. Este último pasa de ser un sublimante a ser una patología propia del sistema: no sirve que el trabajador acumule su dinero, debe gastarlo, trabajar y, sobre todo, endeudarse, para poder tener mayor capacidad de consumo y, así, posibilitar que los grandes capitalistas generen mayor riqueza, la cual no se gastará, sino que se acumulará. Empero esta nueva riqueza entra al círculo de consumo para aumentar la riqueza:

¿Por qué sentimos que necesitamos con tanta desesperación el crédito y la oportunidad de endeudarnos? ¿Por qué se nos ofrecen éstos con tanta ansiedad y los aceptamos con tanta alegría y gratitud? La respuesta más sencilla, espontánea y, como hemos visto antes, más común, es: para acelerar y acercar la satisfacción de necesidades, deseos o querencias (...) una vez que comprar a plazos y vivir endeudados llegan a ser la norma (...) penetran [los individuos] aún más hondo en la modalidad de vida consumista (Bauman, 2005, p. 144).

De este surge lo aquí designado como *capitalismo temporal*, esto es, la dinámica de colonización (economización, mercantilización y totalización por vía del trabajo) del tiempo. Algo que identifica el tránsito del modelo capitalista al neoliberal es el modo en que se da el paso del trabajo fijado en un lugar al trabajo empresarial como modelo hegemónico. La empresalización permite algo que no era posible en la época de la fábrica, sépase, el *suavizar*, poco a poco, el modo en que se despliegan el poder y el control hacia el trabajador. De este modo, ya no hay que ejercer un disciplinamiento, sino que basta con una sugestión para mantener la hegemonía del poder: “El sujeto del rendimiento, que se pretende libre, es en realidad un esclavo. Es un *esclavo absoluto*, en la medida en que sin amo alguno se explota a sí mismo de forma voluntaria” (Han, 2014, p. 12).

Esta etapa de colonización del tiempo se distingue de la del espacio en varios elementos; el primero se refiere a su carencia del componente biopolítico que caracteriza la colonización del espacio. Foucault (2007) afirma que la sociedad disciplinar implica un dominio de los cuerpos, dicho dominio se ve reforzado y expandido por unas determinadas instituciones (cárceles, escuelas, cuarteles, hospitales) que reproducen un sistema panóptico dentro de la comunidad; de ahí que el capitalismo del que se habla acá sea, por definición, el *capitalismo espacial*. Este encuentra en la hegemonía de los espacios la mejor forma de disciplinar

al trabajador; sin embargo, y aquí empiezan a diferenciarse una etapa de otra, el paso de la sociedad disciplinar a la sociedad de control implica ya no una coerción, sino una disuasión; no un dominio de los espacios, sino de la temporalidad (Deleuze, 2014, pp. 368-369).

De este modo, es posible afirmar que el tiempo no puede ser colonizado por *medios duros*, sino que este debe ser entregado por voluntad propia; el trabajador no debe ser forzado (directamente) a vender su fuerza laboral, sino que debe, por gusto propio, entregarse en *cuero y alma* al trabajo: “El alma de la que pretendo hablar no tiene mucho que ver con el espíritu. Es más bien el soplo vital que convierte la materia biológica en un cuerpo animado” (Berardi, 2009, 21). No se requiere de la figura del patrón, que es obsoleta y propia del capitalismo espacial (el capataz que cuida la tierra y vigila a quienes la trabajan), sino que *el individuo es su propio jefe* y debe, supuestamente, realizarse dentro del sistema por medio del sacrificio y el esfuerzo propio, de ahí que el dominio del cuerpo dé paso al dominio de la psique. Esto último implica, entonces, que no es por medios *analógicos* que se logra romper las barreras biológicas que determinan la experiencia del ser humano con el tiempo, sino que debe ser por propia voluntad que el individuo se entrega al sistema:

El hombre de la disciplina era un productor discontinuo de energía, pero el hombre de control es más bien ondulatorio [...] El control se ejerce a corto plazo y mediante una rotación rápida [...] El hombre ya no está encerrado sino endeudado (Deleuze, 2006, pp. 7-8).

Con el advenimiento del neoliberalismo, y hasta nuestros días, el esfuerzo del sistema es intentar que se haga una entrega del alma humana al trabajo, esto implica que se devenga competencia tanto *en la ocupación de la vida económica* como *la ocupación de lo no-económico* (Almeyda y Botero, 2021). De este modo, uno mismo entrega el tiempo al sistema a cambio de dinero, pero no solo durante su tiempo laboral, sino en todo lugar y tiempo que se tenga disponible. Esto hace que la percepción del tiempo y la manera en que los individuos se relacionen con él produzcan un efecto de disincronía temporal:

La crisis de hoy remite a la disincronía, que conduce a diversas alteraciones temporales y a la parestesia. El tiempo carece de un ritmo ordenador. De ahí que pierda el compás. La disincronía hace que el tiempo, por así decirlo, dé

tumbos. El sentimiento de que la vida se acelera, en realidad, viene de la percepción de que el tiempo da tumbos sin rumbo alguno. La disincronía no es el resultado de una aceleración forzada. La responsable principal de la disincronía es la atomización del tiempo. Y también a esta se debe la sensación de que el tiempo pasa mucho más rápido que antes. La dispersión temporal no permite experimentar ningún tipo de duración. No hay nada que *rija* el tiempo (Han, 2015, p. 9).

Este efecto disincrónico es el esfuerzo por parte del neoliberalismo por dar paso del *homo oeconomicus* al *homo digitalis*. Esta nueva revolución del capitalismo destaca por intentar romper la barrera del tiempo e imponer este modelo de subjetividad para poder maximizar el rendimiento, producción y ganancias que son producto del trabajo (ahora posible en todo momento y lugar); además de poder ampliar el margen de endeudamiento y consumo por parte del trabajador (Bauman, 2000).

De ahí que este modelo de control neoliberal sea psicopolítico y se destaque por una potente *desfactificación* del mundo vía la *digitalidad*, conceptos que se desarrollarán más adelante. Por el momento, y ampliando la idea de disincronía temporal, hay que mencionar el modo en que esta se expresa como un fenómeno que afecta directamente la relación del ser humano con el mundo: toda *sensación, idea, pensamiento o imaginación*, queda atrapada por el sistema neoliberal y su esfuerzo por ampliar la totalización de la realidad por medio de su *ontología de los negocios* (Fisher, 2018b, p. 42). Esta disincronía genera un efecto infeccioso dentro de la psicología humana, ya que es un esfuerzo por romper con la psique del individuo, de sugestionar y controlar su alma, para que se entregue plenamente al trabajo; el sufrimiento psíquico contemporáneo (depresión, ansiedad, crisis nerviosas, etc.) resulta de la perturbación de la psicología humana no solo por vía de la colonización del espacio, sino del tiempo, ya que, al no haber un lugar cotidiano libre de aceleración y de rendimiento, se cae en una condición de cansancio permanente (Han, 2012).

3. Desfactificación del mundo y nihilismo digital

HAY QUE TENER EN CUENTA, de este modo, que el *homo digitalis*, paradigma subjetivo cada vez más instalado en el ser humano, es atravesado por una intensa

colonización por parte del trabajo en su cotidianidad. Esto último se da vía la totalización del espacio, algo ya logrado desde mitades del siglo XX, y del tiempo, que viene a ser el único punto que aún se resiste a la captura por parte del “dios Mercado”: “hoy, todo es tiempo humano disponible para el trabajo, del mismo modo que el trabajo necesita disponer de menos tiempo humano. Bajo la extensión de la competitividad, el tiempo se queda corto, por eso el crédito compra tiempo a futuro” (Moruno, 2018, p. 14). Esta incapacidad para tener sensibilidad hacia el tiempo es producto de la manera en que la *infosfera* quiere que los seres humanos construyan su vínculo con la existencia¹⁰; en el pasado la temporalidad tenía una manera de afectar al individuo, era posible *sentirla*. Esto último se debía a que el trabajo tenía, bien que mal, un límite que estaba fijado por una jornada laboral; en cambio, dentro del neoliberalismo tecnoautoritario contemporáneo, en el que el trabajo está “liberado” de las fábricas para aterrizar en el mismo sujeto (en el *capital humano*¹¹), el tiempo de trabajo, de producir dinero, es *inexhaustible* o inagotable. Los espacios presenciales de trabajo son meros adornos en los que se va, a modo de templo, a rendir culto por vía del trabajo (que luego se recompensará con dinero) a un dios, culto que sirve para obtener las bendiciones del ser supremo, bendición que, en este caso, sería el consumo¹².

Ahora, en la era digital la percepción del tiempo se fractura debido a la intervención de la tecnología en la configuración de los vínculos humanos, puesto que la mediación constante, prácticamente obligada, de la digitalidad dentro de

10 La infosfera es el dispositivo contemporáneo de hipercomunicación que busca una disrupción en la mente del sujeto, de modo que se sature la capacidad receptiva y contemplativa del individuo; esta infosfera afecta directamente la mente, la psique, del ser humano con la intención de ejercer un control sobre ella al imposibilitar la capacidad de pensar (Berardi, 2003, p. 20).

11 Esto hace parte del proceso de economización de la vida, lo cotidiano se vuelve *posibilidad* económica (Brown, 2015, p. 33).

12 Simmel (1977) encuentra una relación entre el uso primitivo de la sangre con el uso contemporáneo del dinero: “el dinero se puede comparar con sangre, cuya circulación continuada penetra en todas las ramificaciones de los miembros y, alimentando a todos por igual, garantiza la unidad de sus funciones” (p. 591). Mientras más cacería (sangre) se traiga a casa y se entregue para la adoración, más beneficios tendrá la familia en su vida privada.

la relación del ser humano con el mundo produce una *hiperrealidad*¹³ la cual no posee un peso, una facticidad, que permita alguna *sensación*. Es ahí donde surge la desfactificación del mundo, producto de la intervención abusiva y descontrolada de la digitalidad (que está viciada por el neoliberalismo) en la vida humana: la exposición constante del individuo a lo digital genera un desgaste en la capacidad humana de estar *dispuesto a*, es decir, de dejarse afectar por el mundo que lo rodea:

El “hombre moderno”, el consumidor del ente, según Heidegger va dando tumbos, a causa de su “ebriedad de vivencias”, de una determinada cosa inusual a otra. Se queda atrapado en la red referencial. Carece de la mirada ascética del “asombro” que permanece en un espacio que todavía no tiene contenido referencial. El “asombrado” no tiene esa mirada selectiva, polarizante, encadenada a algo “inusual determinado y concreto” que sí tiene el que se extraña o el que se pasma (Han, 2021a, p. 172)¹⁴.

La desfactificación hace que lo material carezca de los elementos que posibiliten una *experiencia*; el ser humano, al conectarse a lo digital, pierde la capacidad de vincularse con el mundo que lo rodea. Esto último no es casualidad, ya que la intención de la digitalidad, al tener detrás al neoliberalismo como titiritero, es generar una adicción a la pantalla, de modo que el sujeto esté constantemente abierto al consumo. Al entregar la facticidad de lo real por lo digital, el ser humano deviene dato, información calculable (Heidegger, 2002), esto es, el sujeto deviene cifra para ser procesado por un algoritmo, el cual se ocupa de proyectar la tendencia de consumo del individuo: “Sin la presencia del otro, la comunicación degenera en un intercambio acelerado de información. No entabla ninguna *relación*, solo una *conexión*. Es una comunicación sin *vecino*, sin ninguna cercanía *vecinal*” (Han, 2017, pp. 122-123). La desfactificación hace que el individuo pierda toda sensibilidad hacia lo real; el consumo se personaliza, para que su

13 Esta idea de hiperrealidad implica que: “hoy la abstracción ya no es la del mapa, el doble, el espejo o el concepto. La simulación ya no es la de un territorio, un ser referencial o una sustancia. Es la generación por modelos de un real sin origen ni realidad: un hiperreal. El territorio ya no precede al mapa, ni lo sobrevive” (Baudrillard, 2019, p. 1).

14 Sobre esta pérdida del asombro debido a la desfactificación de la existencia han hablado ya Vattimo (2010), Virilio (2000) y Debord (2015), por citar algunos.

efecto persuasivo en la persona sea mayor. Además, se incrusta en el modo en que el sujeto produce su subjetividad, de ahí que ya no exista como un *yo pienso, luego existo*, sino como un *yo consumo, luego existo*. La pérdida de una sensibilidad del tiempo y el espacio, de la materialidad que rodea la vida, de la ontología presente en la materia, hace que la capacidad de cultivarse se cambie a un producirse siempre ligada al consumo como huella que identifica y limita al sujeto¹⁵.

La desfactificación hace que el ser humano esté expuesto a un tipo de subjetividad (*homo digitalis*) que no puede generar una *durabilidad* dentro del yo que se forma¹⁶, esto es así ya que al poner al sujeto en una condición de inseguridad constante con su propia manera de entenderse dentro del mundo (no hay vínculo material con la existencia) y al poner el consumo como mayor elemento de realización, el sistema puede aprovechar para imponer el *dogma del trabajo* como único medio para poder generar satisfacción y felicidad:

El hiperconsumidor ya no está sólo deseoso de bienestar material: aparece como demandante exponencial de confort psíquico, de armonía interior y plenitud subjetiva y de ello dan fe el florecimiento de las técnicas derivadas del Desarrollo Personal (...) El materialismo de la primera sociedad de consumo ha pasado de moda: actualmente asistimos a la expansión del mercado del alma y su transformación, del equilibrio y la autoestima, mientras proliferan las farmacopeas de la felicidad (Lipovetsky, 2007, p. 11).

15 Sobre esto habría que reformular lo dicho por Heidegger sobre el filósofo estagirita: “Aristóteles nació, trabajó y murió” (Arendt y Heidegger, 2000, p. 174), por “nació, trabajó, consumió, volvió a trabajar, se endeudó y murió”. La huella del consumo marca la subjetividad del sujeto que abandona la capacidad de esculpirse a sí mismo desde una relación distinta a la de los *aires digitales* carentes de una facticidad que dé peso, identidad, al ser humano.

16 El trabajo de Berman (1989) sobre cómo los vínculos humanos se han perdido en un aire sin materia o forma señala esta pérdida de facticidad en la existencia humana, además de referenciar los efectos que esto produce en el mundo de la vida. Aunque, en este aspecto habría que traer a colación que lo *digital* no necesariamente tiene por qué cerrarse a lo neoliberal, sino que puede producir subjetividades digitales que resignifican los vínculos humanos: “la revolución científica actual, liderada por las ciencias biogenéticas, ambientales, neurales y otras ciencias contemporáneas, crea poderosas alternativas a las prácticas y definiciones de subjetividad establecidas (...) el predicamento posthumano nos anima a dar un salto hacia las complejidades y paradojas de nuestro tiempo. Para cumplir con esta tarea, se necesita una nueva creatividad conceptual” (Braidotti, 2013, p. 54). Esto último contrasta con ciertas tendencias tecnofóbicas de los críticos actuales al neoliberalismo, quienes terminan por sentenciar no al sistema, sino a lo digital, aun cuando son dos cosas distintas.

De ahí que el individuo no oponga resistencia frente a la entrega del tiempo, ya que nada importa frente a la posibilidad de poder sublimar el malestar que genera el exceso de trabajo por medio del consumo. La desfactificación de la existencia hace que el sujeto sea un dato dentro de la red, solo vive como pieza del sistema de consumo; la disincronía va de la mano de esta incapacidad de percibir la temporalidad como un elemento existencial que determina la vida y posibilita el *cultivo de sí*.

Esta pérdida de un horizonte orientativo de los sentidos, este desgaste en la capacidad de generar una cercanía con las cosas, hace que el cuerpo dirija todo su potencial existencial a lo digital, ya que es lo único que tiene lo suficientemente cerca como para aferrarse y generar una identidad: “El orden terreno está siendo hoy sustituido por el orden digital. Este *desnaturaliza las cosas* del mundo *informatizándolas* (...) el mundo se torna cada vez más intangible, nublado y espectral. Nada es *sólido y tangible*” (Han, 2021c, p. 13). El problema surge, precisamente, en el momento en que esta subjetividad, producto de lo digital, es arrojada en el mundo; el *homo digitalis* (la subjetividad digital con la que el individuo genera identidad) tiene como principio rector la aceleración, la hiperactividad (funcionar constantemente sin descanso), el rendimiento y, por sobre todas las cosas, la producción de dinero (no necesariamente para él). Esto último debido a que la digitalidad contemporánea está dominada por la dinámica neoliberal, que proyecta sus propios principios (egoísmo, competencia, libre mercado y propiedad privada) sobre la dinámica digital, la cual no es neutra, sino que tiene un proyecto político y económico delimitado por su amo sistémico, sépase, el capitalismo neoliberal:

La afectividad social, las redes de amistad y de intercambio gratuito tienden a retirarse a espacios cada vez más marginales, a la búsqueda de líneas de fuga hacia territorios de refugio cada vez más restringidos. La compatibilización digital y la desertificación conectiva proceden a través de la inserción de automatismos lógicos en la carne y en el cerebro de la sociedad (Berardi, 2007, p. 97).

De ahí que el *homo digitalis* dé lugar a un individuo que posee esos elementos antes descritos, lo cual produce un modo de entenderse en el que no hay una relación existencial con el mundo, sino puramente comercial. Esto hace que la

colonización neoliberal del individuo cale en otro plano, el psicopolítico, dando paso a una *condición paliativa* (Han, 2021b) en la que, aunque el sujeto esté enfermo por guiarse por este *habitus* neoliberal, que se impone como imperativo superyóico vía psicopolítica, él siempre sigue adelante bajo una forma circular de trabajo y consumo en la que no hay una posibilidad de corte en el interior del *círculo vicioso* del capitalismo (Alemán, 2018).

Esta identidad desfactificada, ausente de todo referente que no sea lo digital, hace que el individuo se encuentre en una reinterpretación del mito de Sísifo (Camus, 1995), salvo que la piedra ya no vuelve a bajar, sino que la cima se hace cada vez más lejana, y para Sísifo solamente es necesario ver que se aproxima a la cima, pero nunca llega. Aquí la desfactificación de la realidad genera, en mayor o menor grado, una condición de *cansancio* dentro de la dinámica subjetiva: “sociedad de rendimiento y actividad produce un cansancio y un agotamiento excesivos. Estos estados psíquicos son precisamente característicos de un mundo que es pobre en negatividad y que, en su lugar, está dominado por un exceso de positividad” (Han, 2012, p. 72). Dicho cansancio tiene dos posibilidades dentro del *estar en el mundo* del *homo digitalis*: destrucción o creación¹⁷. El problema es que dentro del capitalismo neoliberal tecnoautoritario contemporáneo los dispositivos de control tienen un mayor efecto sobre la sociedad dominada por la tristeza, la depresión, el insomnio, que por las que son dominadas por algún otro estado de ánimo¹⁸.

Sin embargo, es menester la negación de dicho dolor psíquico, puesto que la herida hace que el individuo se alerte de su condición de objeto de dominio por parte del capitalismo que lo requiere enfermo; de ahí que también sea menester una negación de (o lucha contra los efectos superficiales de) la enfermedad y una

17 Sobre el cansancio destructor, aquel que se separa y desgasta, ya se habló, pero hay una filosofía del cansancio curativo muy particular que Handke (1990), por un lado, y Kafka (1970), por el otro, posibilitan. La condición de cansancio es parte de la naturaleza del sujeto contemporáneo, pero ello no implica que no pueda ser una posibilidad de resistir y emancipar al individuo.

18 Deleuze, en su lectura de Spinoza, encuentra que es en los regímenes de tristeza en los que mejor se cultivan sistemas de poder y totalización que destruyen lo vivo: “¿Qué hay en común, para Spinoza, entre un tirano que tiene poder político, un esclavo y un sacerdote que ejercen poder espiritual? (...) necesitan hacer reinar la tristeza porque su poder solo puede basarse en la tristeza” (Deleuze, 2019, p. 114).

normalización del estado de depresión al interior de la psicología del individuo (normalización que produce, por demás, un comercio muy rentable), lo que da lugar a ese estado paliativo, en el que el dolor es negado y nunca *escuchado* (Han, 2021b). Esto no implica sumergirse en el dolor, pero esta represión de la herida hace que, entonces, el individuo viva aleccionado en un modo de vida similar al de un *muerto vivo*; el capitalismo requiere de un sufrimiento en específico que haga que el sujeto esté lo suficiente adolorido como para rebelarse, pero, al mismo tiempo, debe negar dicho dolor para que él pueda seguir trabajando: Sísifo debe querer seguir con la carga de la piedra, pero nunca debe darse cuenta que no podrá llevarla a la cima, de lo contrario es posible que la suelte y muera o quiera desobedecer el castigo; por tanto, por sobre todas las cosas, Sísifo *ya se considera* dichoso¹⁹.

No obstante, el *homo digitalis* como subjetividad defactificada, acelerada, eficiente, economizada y dispuesta al trabajo, al verse en una constante competencia, queda atrapado en un nihilismo que lo perturba constantemente, ya que la digitalidad no posibilita la verdad sobre la existencia, sino solamente una sobreposición de ruido en la que no es posible articular un logos (Han, 2022).

El individuo que ha devenido dato se convierte en objeto del control neoliberal al estar concebido como un *homo digitalis*, ya que este último no puede generar *latidos* producto de un *estar vivo*, no facilita un *respirar en el mundo* que posibilite una condición existencial de habitar y relacionarse con lo que rodea al individuo²⁰. Esto es así ya que el *corazón* humano no puede procesar la pseudo-

19 Esto da lugar a un dogma del *imperativo de ser feliz*, negar todo dolor, ser sordo ante aquel sufrimiento que surge de la misma dinámica subjetiva del neoliberalismo. Esta paradoja (obligarse a la felicidad ignorando la presencia de un dolor producto de vivir como capital humano) hace que el ser humano genere patologías corporales y mentales que lo conducen a la precariedad psíquica, social y política (Ehrenreich, 2018).

20 Respirar, en tanto elemento vinculado con los latidos del corazón, da lugar a una existencia poseedora de otro tipo de sensibilidad: “Hay mucho más que sentir en un espacio donde haya hombres reunidos que respiren [...] Éstos hablan, desde luego, pero también tienen cosas que decir; pero forman sus palabras con aire y, a medida que las dicen, van llenando el cuarto con nuevas y extrañas vibraciones, de catastróficas modificaciones del estado anterior. Y el tiempo, el verdadero tiempo psíquico por lo que menos se orienta es por el reloj” (Canetti, 2020, p. 25). Aunque, en contraste con esto, lo anterior no elimina la posibilidad de un latido desde lo tecnológico que escape a las fuerzas psicopolíticas: “Un ciborg es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción” (Haraway, 2016, p. 5). Igualmente, implica pensar que lo digital, que tiene detrás lo tecnológico, está en el centro en este punto de la historia

experiencia de la digitalidad; la verdad que se da por la vía del corazón solamente tiene lugar en una concepción sagrada de lo que es la cotidianidad²¹, y esta ritualidad en la que se funda lo sagrado requiere de una capacidad de vincularse fácticamente con la existencia. Lo digital, en cambio, solamente patrocina la presencia de la profanidad del trabajo, la competencia y el egoísmo.

4. Psicopolítica o la experiencia de perder el futuro

EN EL MARCO DE ESTA PRETENSIÓN por dominar el tiempo y de romper con la relación del individuo con la realidad (desfactificación), se puede hablar de una experiencia *psicopolítica*. Esta última es una etapa posterior al ejercicio del poder biopolítico, centrado en el cuerpo, para ubicarse en el dominio de la psique; ya no se castiga y rompe de forma *negativa*, sino que se persuade y seduce para ejercer un control y una disciplina sobre el sujeto, es un poder *positivo*:

A diferencia de aquella concepción negativa del poder en la que este siempre dice “no”, la función del poder como medio de comunicación consiste en incrementar la probabilidad del “sí”. El “sí” del súbdito no tiene por qué ser jovial, pero tampoco tiene por qué ser necesariamente un efecto de la coerción. La positividad o productividad del poder como “oportunidad” se extiende a la amplia *zona intermedia entre el júbilo y la coerción* (...) ahí donde el poder no se presenta como coerción, apenas o muy poco se percibe como tal. El poder se disuelve en el consentimiento (Han, 2016, p. 21)²².

de la humanidad, del devenir del ser humano: “El desdibujamiento de estas divisiones categóricas entre el yo y los otros crea una especie de heteroglosia de las especies, una hibridación colosal. La tecnología está en el corazón de este proceso que combina monstruos, insectos y máquinas en un acercamiento poderosamente poshumano a lo que solíamos llamar ‘el cuerpo’” (Braidotti, 2005, p. 263).

- 21 Más aún cuando se hace una fenomenología del corazón, donde es posible distinguir, debido a sus raíces mitológico-religiosas, que la *presencia* del corazón implica siempre un vitalismo de orden metafísico: “Hijo mío, atiende a mis palabras, inclina tu oído a mis razones, No se aparten nunca de tus ojos, guárdalas dentro de tu corazón. Que son vida para quien las acoge y sanidad para su carne. Guárdalas en tu corazón con toda cautela, porque son manantial de vida” (*Sagrada Biblia, Prov.*, cap. 4, vers. 20-23).
- 22 En esto se distingue de la concepción clásica de psicopolítica (Goff, 1955), en la que se requiere de una violencia externa para implantar la idea que se quería instalar.

No obstante, hay que profundizar más en lo dicho por Han para comprender plenamente aquello que es la experiencia psicopolítica. Ya que el mismo autor que hoy en día popularizó este último parece ignorar la conexión existente entre la psicopolítica y varios elementos de su propia teoría (como lo son la disincronía temporal o el nihilismo dataísta), reduciéndolo solamente a una noción abstracta de colonización neoliberal de la psique humana. Pero este dominio que ejerce el sistema no se da como la clásica invasión publicitaria del pasado en el que se buscaba por medios subliminales vender la idea del capitalismo como el mejor de los mundos posibles, sino que, debido a su naturaleza, la psicopolítica implica un ejercicio *superliminal*²³.

De esta manera, es menester comprender cómo es que la experiencia disincronica y la desfactificación de la existencia son conceptos base para comprender la dominación de la psique humana. Esto último se evidencia en tanto que el tiempo y la verdad presente en lo real son términos capitales dentro de la comprensión del mundo en el capitalismo tardío, y son parte de la experiencia posmoderna y contemporánea en la que se encuentran los sujetos (Almeyda y Botero, 2020, p. 440)²⁴. El tiempo y la comprensión de lo real son el fundamento de la experiencia psicopolítica, solamente por medio de un dominio sobre estos dos planos surge la posibilidad de dar el paso de lo subliminal a lo superliminal.

La psicopolítica se preocupa por cancelar la posibilidad de comprender el tiempo como concepto existencial que escapa a los márgenes del mercado, para poder comprenderlo meramente como un objeto de consumo y rendimiento; la expresión “el tiempo es dinero” ejemplifica esta idea, ya que se contrapone a la visión del tiempo como un don que se da al individuo y que le posibilita comprender de forma plena la existencia en la que se encuentra. Así lo señala Derrida sobre la experiencia contemporánea del tiempo: “El mundo va mal. Está desgastado pero su desgaste ya no cuenta (...) La época está fuera de quicio. Todo, empezando por el tiempo, parece desarreglado, injusto o desajustado. El mundo va muy mal, se desgasta a medida que envejece” (1996, p. 91). En este sentido, “el

23 Este concepto es utilizado originalmente en *The Simpsons* (Moore, 2001).

24 Las transformaciones en las categorías, que antes eran concebidas como pilares, pasan a ser meta-relatos dentro de la constitución del nuevo tipo de individuo posmoderno (Lyotard, 2000, p. 13).

tiempo es dinero” se contrapone a “darle tiempo al tiempo”, puesto que la comprensión mercantil de la temporalidad implica siempre que el tiempo tiene un valor, pero que este se mide en la medida que pueda generar rentabilidad para la *empresa de sí*, nada más²⁵. En cambio, el “dar tiempo al tiempo” implica la renuncia a la economización de la cotidianidad para poder entregar una forma distinta de vida a la existencia. El trabajo requiere de pensar que el tiempo es dinero, la empresa de *sí* concibe su vida de esta manera; mientras que el *dar tiempo al tiempo* es ofrecer a la existencia algo del mismo valor a lo que se ofrece: “El tiempo se anuncia ya como aquello que desbarata esa distinción entre tomar y dar y, por consiguiente, también entre recibir y dar, puede ser que entre la receptividad y la actividad, incluso entre el ser/estar afectado y el afectar de toda afección” (Derrida, 1995a, p. 13). Así, esta disposición existencial frente al tiempo renuncia a la economía del mismo, la donación de tiempo al tiempo mismo produce una aporía en la que el sujeto sobrecarga la dinámica de totalización laboral, siendo que esta última solo comprende el *tomar* el tiempo, ya que es la base de la administración de la vida de la empresa de *sí*.

Sin embargo, el principio de “el tiempo es dinero” es la doctrina fundamental en la comprensión contemporánea del tiempo. El dinero vuelve homogéneo el pasado, el presente y, por supuesto, el futuro; el capitalismo neoliberal se expande temporalmente en un esfuerzo por cancelar toda alternativa a su visión de mundo, el dios Mercado se impone como figura autoritaria dentro de la espacialidad y la temporalidad:

la cultura del siglo XXI está marcada por el mismo anacronismo (...) Pero tal estasis ha sido ocultada, sepultada bajo un frenesí por la “novedad”, por el movimiento perpetuo. La “confusión del tiempo”, el montaje de épocas pasadas, ya no es más digna de ser comentada; está hoy tan expandida que ni siquiera la notamos (Fisher, 2018a, p. 30).

25 Es que, al final, dentro de la sociedad neoliberal contemporánea el tiempo deviene dinero, de ahí su supuesto “valor”: “*Time is money*: esta divisa inscrita en letras de fuego en las máquinas de escribir Remington, también lo está en las fábricas, en el tiempo esclavizado de la cotidianidad, en la noción que se hace gradualmente más importante del ‘tiempo presupuestado’ que rige hasta –y esto es lo que más nos interesa– el ocio y el tiempo libre (...) El tiempo recortable, abstracto, cronometrado, se vuelve así homogéneo del sistema del valor de intercambio: entra en él en la misma condición que cualquier otro objeto” (Baudrillard, 2009, pp. 189-190).

En este orden de ideas, la psicopolítica tiene una propensión a cancelar todo futuro posible, al totalizar todo punto del porvenir en una sola imagen empresarial en la que se impone la competencia, el egoísmo y el rendimiento por sobre todas las cosas; esto último cancelaría la posibilidad de una alternativa aceleracionista de orden poscapitalista (Williams y Srnicek, 2017, pp. 40-41), puesto que este poscapitalismo sería cancelado, primeramente, por la llegada del fin del mundo²⁶.

La psicopolítica, entonces, ejerce un control dentro de la psique humana al aprovechar la disincronía temporal, ya que el individuo queda en un estado de pérdida absoluta de orientación existencial que es arrebatado por el neoliberalismo para hacerlo devenir dato, cifra, y así imponer el *homo digitalis*, un biotipo de ser humano que cumplirá con los imperativos superyóicos que comanda el sistema.

El dominio de la psique requiere de fracturar la percepción temporal y no solo la espacial (esto sería propio de la experiencia biopolítica del dominio de cuerpo); es eso lo que la vuelve novedosa en términos de control. La colonización del tiempo por vía del trabajo (de cualquier tipo) y la imposición del imperativo superyóico del consumo por sobre todas las cosas hacen que exista, por ende, una orientación ineludible por parte del ser humano a defender el sistema neoliberal, ya que es el único que puede garantizar un consumo constante de productos, servicios, y una producción de dinero sin importar el sacrificio (Bauman, 2000)²⁷. Ahora bien, hay que tener en cuenta que esta entrega del tiempo al dios Mercado se da por voluntad propia del sujeto, no hay una coerción directa por parte del sistema, sino una sugestión por parte de este (Lipovetsy, 2020), de ahí que se deba mantener esta capacidad de condicionar al individuo para que tome la decisión que más conviene al mercado, solo así es posible mantener el sistema funcionando (Berardi, 2017, p. 63).

26 Esta colonización tecnoautoritaria por parte del capitalismo neoliberal, capaz de cancelar el futuro, responde directamente al principio del realismo capitalista: “Hoy parece más fácil para nosotros imaginar el deterioro total de la tierra y de la naturaleza que el colapso del capitalismo tardío” (Jameson, 1994, p. xii, traducción propia). En similar sentido Fisher (2018b, p. 22). Este principio se impone y roba todo futuro y, por extensión, toda posibilidad poscapitalista.

27 A fin de cuentas, esto es algo propio del discurso capitalista que constituye el lazo social de la sociedad contemporánea: “el capitalismo se convierte en una máquina discursiva capaz de generar mandatos superyóicos de necesidad de consumo y acumulación de capital ilimitada para poder cumplir las fantasías que nacen en los sujetos dominados por este discurso” (Almeyda, 2021, p. 346).

Ahora bien, la desfactificación de la vida también tiene un lugar que jugar dentro de la dinámica psicopolítica contemporánea. Ya que es bajo el régimen nihilista que el poder puede instaurarse de mejor forma dentro de la psicología colectiva del enjambre societal que es la sociedad bajo la dinámica tecnoautoritaria:

¿Qué imaginación del futuro puede generarse en un cerebro social fragmentado y secularizado incapaz de reconocerse como sujeto individual? En la esfera del tiempo precario, no se puede formular ningún proyecto de futuro, pues el tiempo precario no se subjetiva, no deviene sujeto de imaginación, ni de voluntad ni de proyecto. La fragmentación del tiempo presente se vuelca en la implosión del futuro (Berardi, 2014, p. 154).

Romper la relación del individuo con el mundo, entregarlo completamente a la digitalidad, hace que se rompa la capacidad de que este se entienda como parte de un mundo que lo completa y lo *realiza* como creatura viva. La identidad digital, marcada por el consumo y la producción, solamente genera espasmos de felicidad que son imposibles de llevar a alguna trascendencia existencial que permita al ser humano sentirse pleno con su vida, pero una vida que trascienda el capital.

La ausencia de un corazón, puesto que al ser el cálculo el elemento que predomina en el neoliberalismo no existe un sentimiento que piense²⁸, dentro de la racionalidad capitalista implica un predominio por lo neuronal (por el cerebro) como órgano rector. El esfuerzo de la psicopolítica radica en desvincular el corazón del mundo, de la existencia, para generar una conexión con lo digital, de ahí que sea menester ir más allá del fetiche neuronal que tiene la psicopolítica, fetiche que es impuesto por su modelo de sociedad²⁹.

De este modo, la desfactificación implica que la capacidad humana de sentir los estados de ánimo como una experiencia vinculante para las personas con el mundo, y que genera una ubicación en el *aquí* y el *ahora*, se desgasta y tiene lugar una vulnerabilidad que es aprovechada por el sistema para tomar control de la psique. El estado de constante estrés, depresión y fatiga es resultado de ese

28 Recordar lo dicho por Heidegger (2002) sobre cómo el cálculo no es pensamiento.

29 Desde Gabriel (2016) se puede señalar como la obsesión con lo neuro ha causado un prejuicio dentro del entendimiento del mundo contemporáneo.

esfuerzo neoliberal por sostener un control sobre la psicología humana. La violencia neuronal hacia el sujeto quiere sugestionar el cerebro para que este cumpla con los imperativos superyóicos del sistema, de ahí que el *corazón* deba ser excluido de la fórmula, ya que su rol como centro del cuerpo humano interrumpe la producción de condicionamiento neuronal.

El corazón no se deja economizar y sus latidos no permiten que el cerebro, como mejor objeto de control, tome el rol de capitán dentro del individuo: “Lo poético; digámoslo, sería eso que deseas aprender, pero de lo otro, gracias a lo otro y bajo su dictado, con el corazón: *imparare a memoria*” (Derrida, 1995b, pp. 42-43).

La desfactificación del mundo, entonces, es una captura de la experiencia humana en lo cotidiano y, de ahí, surge una pérdida de la *experiencia vital de los individuos*³⁰ que es llenada por el trabajo y el consumo como sublimantes internos. El problema es que el concepto de trabajo que se utiliza dentro del neoliberalismo recurre a una pulsión de muerte como motor para el progreso, de ahí que todo laborar esté, por definición, atado a la destrucción irremediable del sujeto: “Lo que hoy en día llamamos ‘crecimiento’ es en realidad una proliferación aleatoria y cancerosa. Actualmente vivimos un frenesí de producción y crecimiento que parece un frenesí de muerte [...] Crecimiento y destrucción se vuelven uno y lo mismo” (Han, 2021d, p. 1). Esto es algo por destacar, ya que no es el trabajo lo que destruye al individuo, sino su perversión capitalista basada en la competencia, el rendimiento y el egoísmo lo que termina por condenar la relación sujeto-trabajo, para entregarlo a un carácter destructivo que acaba por eliminar la posibilidad de un crecimiento real, que trascienda lo económico, que produzca un bienestar para la persona.

La producción de este *homo digitalis*, entonces, requiere de los mecanismos psicopolíticos, los cuales generan un punto de inflexión crucial para el porvenir del neoliberalismo, ya que la presencia de estos en la dinámica sociopolítica señala un punto sin retorno dentro de la reproducción sistémica del capitalismo, puesto que el sujeto no tendría los medios para poder sublevarse frente a este sistema, al menos no en principio. La captura del tiempo, el nihilismo producto de

30 Esta *experiencia vital de los individuos* es la misma que seduce a Daniel, el ángel protagonista de *Der Himmel über Berlin* (1987), para convertirse en humano.

la desfactificación del mundo y la psicopolítica como control optimizado hacen que la vida al interior del capital carezca de un futuro, de ahí que sea necesario pensar alguna forma de resistir o sublevarse desde la comprensión del tiempo.

5. Reflexiones finales

COMO SE MOSTRÓ, en el neoliberalismo digital se genera una relación entre política y tiempo, siendo este último la víctima de una forma de colonización que propende a borrar cada vez más la posibilidad de una vida fuera de los márgenes del trabajo, el dinero y el consumo tanto en lo laboral como en lo no laboral.

La digitalidad, en este orden de ideas, potencia el ejercicio de dominio del neoliberalismo sobre el tiempo con lo cual, en la medida que el capitalismo, al carecer en su centro de una biofilia que posibilite el progreso desde una humanización en la que el bien común prime sobre el lucro³¹, potencia un carácter destructivo a partir de la pulsión de muerte en tanto que base de toda toda interpretación económica, política, económica, de gobernabilidad y subjetiva³² del neoliberalismo.

La captura del tiempo por parte del sistema implica el dominio de la doctrina thatcherista *no hay ninguna alternativa*, la cual ya pregonaba la pretensión de una necesidad de bloquear todo futuro posible que estuviera fuera de los márgenes del capitalismo neoliberal, entendido como subjetividad.

Cancelar el futuro, imponer un régimen de paliatividad (consagrar un nihilismo), mantener el mercado funcionando y el enjambre trabajando crea una fórmula en la que el sujeto genera un síndrome de Estocolmo con el neoliberalismo debido a la supuesta libertad que le permite el estar dentro del capital, pero lo que ignora es que realmente termina por entregar la vida al trabajo a cambio de poder consumir. Esto último, en la práctica, beneficia al sistema, puesto que el hipercosumo termina por generar nuevos deudores que requerirán de trabajar

31 Fromm (2007) señala otro tipo de vínculo que puede surgir del ser humano con la tecnología más allá de la pulsión de muerte capitalista.

32 Es que este carácter destructivo implica un amor por la muerte como principio rector, siendo que esta muerte se manifiesta de distintas maneras al interior de la cotidianidad humana; y se ve potenciada en los regímenes de competencia, egoísmo y consumo (Fromm, 2004).

más para poder continuar satisfaciendo el deseo que el mismo capitalismo genera en el sistema promociona.

La psicopolítica, en este sentido, funciona como un aparato abarcador que supera el típico control subliminal para dar lugar a una superliminalidad que es capaz de mantener una sugestión constante de la psique del individuo. El *homo digitalis* se concibe como el resultado final y eficiente del neoliberalismo, y es de manos del tiempo que se puede pensar si el realismo capitalista se impondrá sobre la vida o si es posible imaginar un porvenir para la emancipación frente al nihilismo y el recobrar la relación con el mundo.

Esto último, en tanto que, cuando se hace una lectura de los distintos modos en que se piensan las resistencias dentro de la sociedad del rendimiento actual, lo que surge es el tiempo como punto de partida para la ruptura interior de lo que sería la lucha molecular frente a la dinámica hegemónica. De ahí lo dicho por Derrida (1996): “Lo que viene, donde aparece lo intempestivo, le ocurre al tiempo, pero no ocurre a tiempo. Contra-tiempo. *The time is out of joint*” (p. 91). Por tanto, el ejercicio crítico-descriptivo aquí realizado no debe ser pensado como un punto sin escapatoria; al contrario, debe de servir como el primer paso en un reencauzamiento de las fuerzas subjetivas del sujeto para desembarazarse de la *matrix* neoliberal que lo mantiene *out of joint*³³.

Referencias

- Aguirre, J., Botero, A. y Pabón, A. (2020). Neoliberalismo: análisis y discusión de su polisemia. *Justicia*, 25(37), 109-124. <http://doi.org/10.17081/just.25.37.3523>
- Alemán, J. (2019). Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación. NED Ediciones.

33 Como señala Rolnik (2019), el combate contra la estructura de abuso capitalista implica: “un primer movimiento, que viene desde el sujeto, presiona la subjetividad hacia la conservación de las formas en las cuales la vida se encuentra materializada; un segundo movimiento, que viene del afuera-del-sujeto, presiona la subjetividad hacia la conservación de la vida en su potencia de germinación” (p. 125). En esta misma línea, autores como Haraway (1999), Butler (2009) y Braidotti (2006) encuentran en la relación tiempo-sujeto, si bien es cierto una condición de sumisión, también una posibilidad de insurrección frente a la hegemonía sistémica.

- Almeyda, J. (2021). La tormenta que agita el mar: la posibilidad de desobediencia dentro de la sociedad neoliberal. *Desde el Jardín de Freud*, 21, 345-362. <https://doi.org/10.15446/djf.n21.101245>
- Almeyda, J. y Botero, A. (2020). ¿Dormir y resistir? Una aproximación filosófica a la colonización neoliberal del sueño. *Revista de Filosofía*, 2(98), 423-451. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5528203>
- Almeyda, J. y Botero, A. (2021). Un infierno después de otro: meditaciones sobre el hogar y la pandemia. *Discusiones filosóficas*, 22(38), 77-92. <https://doi.org/10.17151/difil.2021.22.38.6>
- Almeyda, J. y Lima, R. (2022). Del *homo consumens* al *homo digitalis*. Consideraciones teóricas para una delimitación conceptual del sujeto neoliberal contemporáneo. *Problemata*, 13(2), 117-136. <https://doi.org/10.7443/problemata.v13i2.6377>
- Arendt, H. y Heidegger, M. (2000). *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. (A. Kovacsics, Trad.). Herder.
- Atwood, P. (2010). *War and Empire. The American Way of Life*. Pluto Press.
- Baudrillard, J. (2009). *La sociedad del consumo. Sus mitos, sus estructuras*. (A. Bixio, Trad.). Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2000). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (V. Ángeles, Trad.). Gedisa.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. (P. Hermida, Trad.). Paidós.
- Berardi, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. (P. Amigot y M. Aguilar, Trads.). Traficantes de Sueños.
- Berardi, F. (2007). *Generación Post-Alfa: patologías e imaginarios en el semicapitalismo*. (P. Amigot, M. Aguilar, E. Gatto, D. Picotto, E. Sadier, H. Arbide, M. Aguilar y M. Sirera, Trads.). Tinta Limón.
- Berardi, F. (2009). *The Soul at Work. From Alienation to Autonomy* (F. Cadel y G. Mecchia, Trads.). Semiotex(e).
- Berardi, F. (2014). *Después del futuro. Desde el futurismo al cyberpunk. El agotamiento de la modernidad* (G. Maio, Trad.). Enclave Libros.
- Berardi, F. (2019). *Futurabilidad: la era de la impotencia y el horizonte de posibilidad* (H. Salas, Trad.). Caja Negra.

- Berman, M. (1989). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad.* (A. Morales, Trad.). Siglo XXI.
- Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir* (A. Varela, Trad.). Akal.
- Braidotti, R. (2006). *Transpositions. On Nomadic Ethics.* Polity.
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman.* Polity.
- Brown, W. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution.* Zone Books.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (H. Pons, Trad.). Amorrortu.
- Camus, A. (1995). *El mito de Sísifo.* (L. Echávarri, Trad.). Alianza.
- Canetti, E. (2020). Hermann Broch. En *La conciencia de las palabras* (pp. 15-33). (J. del Solar, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Debord, G. (2015). *La sociedad del espectáculo* (J. Pardo, Trad.). Pre-textos.
- Deleuze, G. (2006). Post-scriptum sobre las sociedades de control. *Polis Revista Latinoamericana*, 13, 1-8.
- Deleuze, G. (2014). *El poder: curso sobre Foucault II* (P. Ariel, Trad.). Cactus.
- Deleuze, G. (2019). *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)* (E. Frago, Trad.). EdUECE.
- Derrida, J. (1995a). *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa* (C. Peretti, Trad.). Paidós.
- Derrida, J. (1995b). Che cos'è la poesia? *Signo viejo y nuevo. Revista de literatura*, 11, 42-44.
- Derrida, J. (1996). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del dueño y la nueva internacional* (J. Alarcón y C. Peretti, Trad.). Trotta.
- Ehrenreich, B. (2016). *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo* (M. Sierra, Trad.). Turner.
- Fisher, M. (2018a). La lenta cancelación del futuro (F. Bruno, Trad.). En *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos* (pp. 25-58). Caja Negra.
- Fisher, M. (2018b). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* (C. Iglesias, Trad.). Caja Negra.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el College de France (1978-1979)* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

- Freud, S. (1992). El malestar en la cultura (J. Etcheverry, Trad.). En *Obras completas XXI (1927-31)* (pp. 57-140). Amorrortu.
- Friedman, M. (1951). Neoliberalism and Its Prospects. *Farmand*, 17, 89-93.
- Fromm, E. (2004). *El corazón del hombre. Su potencia para el bien y para el mal* (F. Torner, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, E. (2007). *La revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada* (D. Jiménez, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Gabriel, M. (2016). *Yo no soy mi cerebro. Filosofía de la mente para el siglo XXI* (J. Madariaga, Trad.). Pasado y Presente.
- Goff, F. (1955). *Brain-Washing: A Synthesis of the Russian Textbook on Psychopolitics*. Kenneth Goff.
- Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio* (A. Saratxaga, Trad.). Herder.
- Han, B. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (A. Bergés, trad.). Herder.
- Han, B. (2015). *Aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* (P. Kuffer, Trad.). Herder.
- Han, B. (2016). *Sobre el poder* (A. Ciria, Trad.). Herder.
- Han, B. (2017). *La expulsión de lo distinto* (A. Ciria, Trad.). Herder.
- Han, B. (2021a). *El corazón de Heidegger. El concepto de «estado de ánimo» en Martin Heidegger* (A. Ciria, Trad.). Herder.
- Han, B. (2021b). *Sociedad paliativa. El dolor hoy* (A. Ciria, Trad.). Herder.
- Han, B. (2021c). *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy* (J. Chamorro, Trad.). Taurus.
- Han, B. (2021d). *Capitalism and the Death Drive* (D. Steuer, Trad.). Polity.
- Han, B. (2022). *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia* (J. Chamorro, Trad.). Taurus.
- Hanke, P. (1990). *Ensayo sobre el cansancio* (E. Berjau, Trad.). Alianza.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo* (A. Valera, Trad.). Akal.
- Haraway, D. (2016). *A Cyborg Manifesto. Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*. University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (1999). Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y sociedad*, 30, 121-163.
- Hegel, G. (2011). *Ciencia de la lógica I. La lógica objetiva* (F. Duque, Trad.). Abada Editores.
- Heidegger, M. (2002). *Serenidad* (I. Zimmermann, Trad.). Serbal.

- Husserl, E. (1959). *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* (O. Langfelder, Trad.). Editorial Nova.
- Jameson, F. (1994). *Seeds of Time*. Columbia University Press.
- Kafka, F. (1946). Prometheus. (W. Muir y E. Muir, Trads.). En *The Great Wall of China. Stories and reflexions* (p. 145). Schocken Books.
- Kant, I. (1998). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad.). Alfaguara.
- Lipovetsky, G. (2007). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. (A. Prometeo, Trad.). Anagrama.
- Lipovetsky, G. (2020). *Gustar y emocionar. Ensayo sobre la sociedad de la seducción* (C. Zelich, Trad.). Anagrama.
- Locke, J. (2003). *Two treatises of government and a letter concerning toleration*. Yale University Press.
- Liotard, J. (2000). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber* (M. Antolín, Trad.). Cátedra.
- Marx, K. (2000). *El capital. Libro primero: el proceso de producción del capital* (P. Scaron, Trad.). Siglo XXI.
- Marx, K. y Engels, F. (1948). *Manifiesto comunista* (M. Amster, Trad.). Babel.
- Mill, J. (1877). *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy* (3.ª ed.). Spottiswoode and Co.
- Moore, S. (2001). New Kids on the Blech [Episodio de programa de televisión]. En Al Jean (Productor), *The Simpsons*. Fox Broadcasting Company.
- Moruno, J. (2018). *No tengo tiempo. Geografías de la precariedad*. Akal.
- Nacar, E. & Colunga, A. (Trads.). (1944). *Sagrada Biblia*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Proudhon, P. (2005). *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno* (A. Gómez, Trad.). Libros de Anarres.
- Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. (C. Palmeiro, M. Cabrera y D. Kraus, Trads.). Tinta Limón.
- Simmel, G. (1977). *Filosofía del dinero* (R. García, Trad.). Instituto de Estudios Políticos.
- Smith, A. (1981). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Vol. II*. Liberty Press.
- Vattimo, G. (2010). *La sociedad transparente* (T. Oñate, Trad.). Paidós.
- Virilio, P. (2000). *The Information Bomb*. Verso.

Wenders, W. (dir.). (1987). *Der Himmel über Berlin* [Película]. Westdeutscher Rundfunk.

Williams, A. y Srnicek, N. (2017). Manifiesto por una política aceleracionista. (M. Reis, Trad.). En A. Avanesian y M. Reis (Comps.), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (pp. 33-48). Caja Negra.

Wood, E. (2002). *The Origin of Capitalism. A Longer View*. Verso.