



# UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE HUMANIDADES

LA INTERPASIVIDAD ÉTICO-POLÍTICA DESDE LA  
OBRA DE SLAVOJ ŽIŽEK Y ROBERT PFALLER

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN HUMANIDADES: **ÉTICA SOCIAL**

PRESENTA:

**ARTURO ROMAN CESAR SANJUAN**

**Dr. Noé Héctor Esquivel Estrada**

DIRECTOR DE TESIS

**Dr. J.R. Medardo Plascencia Castellanos**

CO-DIRECTOR DE TESIS

**Dr. Eloy Sánchez Cárdenas**

TUTOR INTERNO DE TESIS



ABRIL, 2026

# Índice

## La interpasividad ético-política desde la obra de Slavoj Žižek y Robert Pfaller

Índice .....	0
Agradecimientos.....	3
Introducción .....	4
Capítulo 1. Noción de interactividad e interpasividad en Slavoj Žižek y Robert Pfaller .....	12
1.1 La interactividad y la interpasividad en Slavoj Žižek y Robert Pfaller.....	13
1.1.1 Interactividad en Slavoj Žižek .....	13
1.1.2 Interactividad en Robert Pfaller .....	17
1.1.3 Interpasividad en Slavoj Žižek.....	18
1.1.4 Interpasividad en Robert Pfaller .....	22
1.2 La interpasividad y la ideología .....	25
1.2.1 La interpasividad y la ideología desde Louis Althusser.....	25
1.2.1 La interpasividad y el cinismo ideológico .....	30
1.2.2 El goce oculto de la interpasividad .....	34
Capítulo 2. Hacia un concepto ético-político de interpasividad .....	42
2.1.1 La crítica histórica de Gijs van Oenen .....	44
2.1.2 La dimensión histórica del concepto de interpasividad .....	47
2.2 Dolor y productividad en Byung-Chul Han .....	54
2.2.1 La relación entre el sujeto y el objeto de consumo .....	60
2.3 La subjetividad en el pensamiento de Slavoj Žižek .....	64
2.3.1 La identidad política y el reconocimiento.....	66
Capítulo 3. La relación entre lo político y la ética en Slavoj Žižek y Robert Pfaller .....	71
3.1 Lo político en Slavoj Žižek.....	72
3.1.1 El acto político en Slavoj Žižek .....	72
3.1.2 El carácter político en Slavoj Žižek.....	77
3.1.4 La ética como compromiso en Slavoj Žižek .....	88

3.2.1 La noción de participación en el pensamiento de Robert Pfaller .....	93
3.2.2 La noción ética en el pensamiento de Robert Pfaller .....	105
3.3 La inteligencia artificial como objeto interpasivo .....	110
3.4 La interpasividad ético-política .....	114
Conclusiones .....	117
Bibliografía.....	121

# La interpasividad ético-política desde la obra de Slavoj

## Žižek y Robert Pfaller

### Introducción

La principal motivación para escribir esta investigación ha sido querer averiguar cuáles son los límites del sujeto político contemporáneo que busca la resolución de problemas que le afectan en su vida diaria. Sin embargo, más que ser una cuestión abstracta, preguntarse sobre los límites del sujeto político contemporáneo, es preguntarse sobre mis propios límites, en calidad de sujeto que experimenta su realidad sociopolítica y sus problemáticas (la desigualdad, la brecha salarial, la violencia, la corrupción, la crisis climática, etc.) y que quiere encontrar una manera de solucionarlas.

Identificar las coordenadas de acción del sujeto político contemporáneo también implica establecer lo que, éste, no puede hacer. Esta es una cuestión importante de atender ya que no se está argumentando que el sujeto contemporáneo sea incapaz de solucionar las problemáticas que le afectan por falta de capacidad o voluntad, sino se considera que el sujeto político se encuentra determinado por condiciones culturales, sociales, económicas por lo que esta determinación del sujeto, también le establece su campo de acción. El aceptar dicha especificidad del sujeto contemporáneo ayuda a desmontar la concepción de un sujeto político universal que puede resolver los problemas de la sociedad que se le presenten sin importar cual sea su naturaleza.

Parece que la pregunta general que puede guiar la presente investigación radica en cuestionarse ¿qué es lo que yo, como persona situada en un punto específico sociopolítico, está a mi alcance para poder resolver los problemas que diariamente me afectan y afectan a mi entorno? Preguntarse esto es plantarse críticamente

frente al discurso contemporáneo de la ilusión de la omnipotencia activista: la falsa concepción de considerar que el sujeto político contemporáneo es capaz de resolver y participar en todas las causas que se le presenten y que considere justas. Y aunque pueda parecer noble este tipo de involucramiento activista, ésta olvida que todas las causas sociales están delimitadas por actores políticos y contextos específicos. Es decir, no todos pueden intervenir eficazmente en todas las causas sociales que existan. Con base en esta idea, me propuse investigar ¿Cuáles son los márgenes de acción ético-política en los que yo puedo operar para resolver los distintos dilemas de mi día a día?

He de comentar que esta investigación también es un seguimiento de mis inquietudes expuestas en mi tesis de licenciatura titulada *Paralaje, Acontecimiento y Comunismo: Esbozos de una teoría emancipatoria desde el pensamiento de Slavoj Žižek*, en dicha tesis argumenté la necesidad de repensar el modelo económico y político actual pero que existen obstáculos ideológicos que impiden que este cambio suceda. Por tanto, la presente investigación puede servir como una respuesta teórica, siguiendo la misma línea del pensamiento de Slavoj Žižek aunado al de Robert Pfaller, que busca identificar, al menos uno de ellos: la interpasividad.

Es así como perseguí en esta investigación dar respuesta hacia la cuestión que concierne a los límites de mis acciones dentro de la esfera ético-política y de esta forma acceder a un horizonte de planteamientos interesantes sobre el peso y trascendencia de mis acciones sobre las cuestiones socio políticas que yo padezco cada día. Es por ello por lo que considero fundamental el concepto de interpasividad para mi investigación, ya que a través de dicho término se puede comprender y justificar la manera en cómo funciona el activismo ético político actual. Este concepto da cuenta de cómo el incesante compromiso activo por apoyar y adherirse a causas sociales no implica necesariamente un impacto en los problemas que le afectan al sujeto. De hecho, lo que nos enseña este concepto es que, precisamente, este impulso por actuar muchas veces impide, paradójicamente, la resolución de los conflictos.

Comprender que las acciones de los sujetos no tienden, necesariamente, a desembocar en un efecto sobre las condiciones materiales que ellos padecen y que, incluso, las perpetúan, ha desembocado en considerar cuales serían aquellas acciones que realmente podrían resultar en una intervención dentro de las condiciones materiales del sujeto. El identificar lo que podríamos categorizar como “una acción auténtica” que sería capaz realmente de resolver los problemas que padece el sujeto político, nos ha permitido identificar, de igual manera, lo que sería una “acción no auténtica” o una simulación como aquellas acciones que solo entorpecen y hasta reproducen las condiciones desde donde emergen las problemáticas sociales.

Considero que, actualmente con el internet las personas experimentan una inercia del actuar político en donde da la impresión de que todo es posible. Parece ser que cada causa social es un imperativo para actuar, es un llamado obligado a ser partícipes. Sin embargo, considero esta conducta como errónea e inadecuada para realmente resolver los problemas, es necesario establecer primero los alcances de nuestras acciones y con base en ello considerar lo que se puede hacer pero siempre teniendo presente nuestras circunstancias. Esto es lo que la presente investigación pretende realizar: el enmarcamiento de las acciones de los sujetos políticos y la comprensión sobre la ineficacia del activismo ético-político actual.

Para tratar y comprender el concepto de interpasividad, es necesario plantearnos una serie de cuestiones básicas sobre su origen y significado. La primera pero más fundamental sería establecer ¿bajo qué autores debemos retomar la noción de interpasividad? Esta pregunta nos permite determinar los intereses y alcances del concepto estudiado.

En la presente investigación se estudiarán a Slavoj Žižek, filósofo esloveno, y a Robert Pfaller, filósofo austriaco. La selección de dichos autores se basa en la importancia central que dichos filósofos dedican al concepto de interpasividad. Es así que, identificar a los autores que se retomarán para la presente investigación

nos conduce a preguntarnos ¿qué es lo que, estos pensadores, entienden por interpasividad y, a su vez, por su contrario, la interactividad? De esta manera, averiguar si interpasividad e interactividad son fenómenos excluyentes o complementarios y cómo se encuentran implicados en situaciones concretas.

Ahora bien, ¿la interpasividad a través de quién o qué se practica? O dicho de otro modo, ¿la interpasividad es un fenómeno social, donde sus ejecutores son puramente humanos o están involucrados otro tipo de agentes? ¿es posible pensar a la interpasividad sin necesidad de una intervención humana o es que la interpasividad es la expresión de un fenómeno social?

Considerar esto último, nos remite a cuestionar si dicho fenómeno social es una tendencia actual que es verificable a través de ejemplos contemporáneos, o sólo se trata de un fenómeno aislado y excepcional que, aunque tenga un mérito investigarlo, dicho trabajo se quedaría como una investigación abstracta.

Por otra parte, teniendo en cuenta que la sociedad es la base de lo político y que, a su vez, lo político es ético y viceversa: ¿dentro de la noción de interpasividad que proponen nuestros autores, existe un enfoque ético-político o es algo que se deba definir aún? Si es que fuera el caso de que exista una ausencia de dimensión ético-política, dentro del concepto de interpasividad establecida por los autores, se corre el riesgo de que, al querer establecer dicha dimensión, se force el concepto a atender fines para los que no está concebido; pero ¿acaso se puede eludir el ámbito ético-político en este tipo de conceptos que tiene, como base, la sociedad? Si así fuera el caso, ¿se puede hablar de una interpasividad ético-política sin tergiversar su concepto base? O ¿no es acaso parte de una investigación de posgrado el replantear ciertos conceptos, evitando la mera repetición de contenido y, por otra parte, así dar paso a un ejercicio crítico y reflexivo?

Por ello, la forma que considero adecuada para conseguir la conformación de una noción ético-política del concepto de interpasividad es partir de una definición básica de dicho concepto, con base a las nociones individuales de los autores estudiados

en la investigación ¿qué es lo que se debe entender por interpasividad según nuestros autores? Así, con base en ello, es posible la construcción de una noción complementaria que abarque la dimensión ético-política.

Teniendo presente lo que nuestros autores. Slavoj Zizek y Robert Pfaller, entienden por interpasividad y dándonos cuenta de los alcances del concepto, lo siguiente es situarlo dentro del pensamiento filosófico actual ¿qué es lo que representa el estudio de la interpasividad en nuestros días? ¿este concepto es nuevo o ya, otros pensadores, han propuesto un concepto similar? Ubicar a la interpasividad dentro de la historia del pensamiento filosófico es reconocerla como producto de las necesidades y reflexiones de una época: ¿el concepto de interpasividad tiene en cuenta su mismo carácter histórico? ¿Qué tipo de fenómenos pretende explicar la interpasividad?

El presente trabajo no es el primero ni el último que tiene como concepto rector a la interpasividad. Si bien, nuestro interés es averiguar la relación entre la interpasividad y la ética, ¿habrá otros autores que busquen indagar la relación entre la interpasividad y su sentido histórico? ¿desde qué sistemas de pensamiento anteriores, la interpasividad, encuentra sustento para su formación?

Reconocer la influencia de categorías filosóficas anteriores dentro de la interpasividad sería, también, reconocer que anteriormente había fenómenos similares a los que la interpasividad busca comprender ¿desde qué época el concepto de interpasividad resulta útil para explicar fenómenos sociales? ¿los fenómenos actuales que analiza la interpasividad son nuevos o son la continuación de aquellos fenómenos presentes en otras épocas que otros filósofos anteriores también buscaron explicar? Si son la consecuencia de fenómenos anteriores ¿qué discurso ideológico ha hecho posible la perpetuación de este tipo de fenómenos a lo largo de todas estas épocas?

Si reconocemos la existencia de una continuación de un discurso teórico vigente, desde cierto punto del pasado hasta nuestros días, podemos reconocer que, el tipo

de fenómenos que la interpasividad examina, son abordados por otros pensadores contemporáneos ¿cómo explican dichos autores contemporáneos estos fenómenos? ¿en qué se distingue su abordaje al del propuesto por la interpasividad? ¿qué es lo que la interpasividad puede rescatar de estos otros puntos de vista para la formulación de su dimensión ético-política?

Por último, al existir otras explicaciones, igualmente válidas, sobre los fenómenos que le interesan a la teoría interpasiva ¿qué es lo que se le puede achacar a dichas explicaciones desde la propuesta de la interpasividad?

Como parte final de la investigación, y para dar cuenta del ámbito ético-político de la interpasividad, nos debemos preguntar ¿qué es lo que debemos entender por lo político y el acto político? ¿cómo la ética y lo político interactúan entre sí? ¿Cuáles son los alcances que tienen las acciones ético-políticas de los sujetos en la actualidad? ¿cada acción tomada dentro del plano ético-político conduce a una implicación directa en su entorno o, más bien, puede resultar estéril? ¿cómo podemos asegurarnos que las acciones, realizadas por los sujetos, intervengan dentro de las condiciones objetivas en las que habitan?

Entender que los sujetos son determinados por condiciones estructurales como la clase social, el idioma, el lugar de residencia, etc. podría darnos un panorama más amplio sobre el ámbito ético-político; sin embargo, ¿Cómo es que dichas condiciones objetivas se relacionan con las acciones tomadas por los sujetos? ¿existe alguna manera de reconfigurar dichas condiciones desde las acciones ético-políticas? Si así fuera el caso ¿de qué tipo de acciones se tratarían? ¿la democracia garantizaría que las acciones ético-políticas de los sujetos pueden intervenir en las condiciones objetivas? De ser así, ¿desde qué noción de democracia debemos adherirnos?

Por otra parte, desde el plano de lo ético, ¿Qué es lo que debemos entender por ética? ¿Cuál es el estado de la práctica ética en nuestros días? ¿qué es lo que implica el actuar ético? ¿actualmente existe una conexión entre el actuar político a

nivel colectivo y el actuar ético a nivel individual? Si no fuera el caso, ¿a que se debe dicha desconexión?

Buscando concretar la noción ético-política de interpasividad ¿qué es lo que debemos entender por participación ciudadana? ¿la participación ciudadana podría vincular, entonces, el ámbito ético con lo político si estos no estuvieran vinculados actualmente? ¿la participación ciudadana puede reconocerse como un ejemplo de interpasividad? ¿Cuál es la relación entre la interpasividad y lo ético-político? Y finalmente: ¿Qué es la interpasividad ético-política?

La presente investigación se conforma de tres capítulos y las conclusiones.

En el capítulo uno, titulado “Noción de interactividad e interpasividad en Slavoj Žižek y Robert Pfaller”, se establecerán las nociones generales de lo que nuestros pensadores, Slavoj Žižek, filósofo y psicoanalista esloveno y Robert Pfaller, filósofo austriaco, conciben por interactividad e interpasividad respectivamente. Asimismo, en este primer apartado se buscará establecer una noción general de lo que se debe entender por interpasividad a través de la fusión de las nociones de ambos pensadores. De igual manera, exhibiremos la falta de dimensión ético-política dentro de la misma definición de interpasividad.

El segundo capítulo lleva por nombre “Hacia un concepto ético-político de interpasividad” en donde se realizará un examen crítico del concepto de interpasividad con el objetivo de estructurar una noción ético-política de él. Se revisará la crítica historicista de Gijs van Oenen sobre la interpasividad, haciendo notar los alcances y falencias de dicho concepto. A su vez, se realizará un análisis sobre autores que han propuesto conceptos similares a lo largo de la historia del pensamiento filosófico. Posteriormente, la noción de interpasividad se pondrá en diálogo con la propuesta teórica de Byung-Chul Han, debido a que su pensamiento tiene, como eje central, los conceptos de actividad y dolor dentro de la sociedad actual, los cuales guardan simetría con los conceptos de interpasividad e interactividad trabajados en la presente investigación. Finalmente, el capítulo

terminará con una reflexión sobre la conformación de la subjetividad, desde el pensamiento de Slavoj Žižek, problematizando los motivos por los que los sujetos participan en causas sociopolíticas.

El tercer capítulo titulado “La relación entre lo político y la ética en Slavoj Žižek y Robert Pfaller” se encargará de analizar los alcances de las acciones ético-políticas de los sujetos que buscan intervenir en las diversas problemáticas sociopolíticas que padecen. De fondo, lo que se discutirá en el capítulo es la relación entre lo ético y lo político y como ésta posibilita la intervención dentro de las condiciones objetivas de los sujetos. Asimismo, se problematizará el concepto de democracia y de participación ciudadana como vías para la resolución de problemáticas sociopolíticas. Por último, se conformará el concepto de interpasividad política y se hará una serie de reflexiones y cuestionamientos sobre dicho término.

Por último, la investigación finalizará con el apartado de las conclusiones en donde se dará cuenta de las principales contribuciones que se realizaron en el trabajo y se indicarán los aspectos que faltaron por explorar, dándole pie a que futuras investigaciones sean llevadas a cabo.

## **Capítulo 1. Noción de interactividad e interpasividad en Slavoj Žižek y Robert Pfaller**

El presente capítulo se centrará en el análisis de los conceptos de interactividad e interpasividad dentro del pensamiento de Slavoj Žižek y Robert Pfaller. La razón del porque se ahonda en estos dos autores se debe a que son los fundadores del concepto de interpasividad. Sin embargo, se tienen que realizar algunas precisiones: por un lado, la obra de Žižek, aunque con contadas alusiones al término, su extensión considerable y relevancia, permite complementar teóricamente el análisis de dicho concepto. Por otro lado, la obra de Robert Pfaller, pese a ser, por comparativa, menos prolífica que la del esloveno, se enfoca en el estudio del concepto de interpasividad.

Con ambas características, lo que se propone es que, en la primera mitad del capítulo, el análisis lo encabece el pensamiento de Robert Pfaller, pero que se tomen en cuenta, puntos específicos de la obra de Žižek, que nos ayuden a expandir el marco de teórico para comprender, con más claridad, las implicaciones del fenómeno interpasivo. Más adelante, con base en los aportes de Althusser, Sloterdijk y Lacan, la segunda mitad del capítulo se reinterpreta la noción de interpasividad tratándola como un fenómeno ideológico. Se aclara que, esta parte del texto no busca hacer un recorrido sobre el concepto de ideología, en general, sino que se centra en los autores mencionados, ya que sus apreciaciones aportan a los intereses de la investigación.

La finalidad de este primer capítulo es establecer una definición básica de interpasividad, identificando y estudiando categorías del fenómeno interpasivo. Asimismo, este análisis sobre el concepto sirve de base para elaborar una dimensión ético-política de este, es por ello por lo que, a lo largo de este apartado, se irán presentando ejemplos que implican cuestiones éticas que nos atañen actualmente como sociedad.

## 1.1 La interactividad y la interpasividad en Slavoj Žižek y Robert Pfaller

En el presente apartado se investigará la noción de interactividad e interpasividad, tanto de Slavoj Zizek como de Robert Pfaller. Esto con el propósito de entender sus diferencias y sus puntos de encuentro entre las posturas de cada autor. La estructura por seguir será revisar la noción de cada autor sobre la interactividad y en seguida la de interpasividad.

### 1.1.1 Interactividad en Slavoj Žižek

El último capítulo de su libro *En defensa de la Intolerancia*, Slavoj Žižek se lo dedica enteramente al fenómeno interpasivo e interactivo reconociendo su estrecho vínculo conceptual. El filósofo comienza con una primera definición de lo que es la interactividad: “el ser activo a través de otro sujeto que hace el trabajo en mi lugar”<sup>1</sup>. Esta primera definición nos relata que, en el fenómeno interactivo, existe un proceso de suplantación de un sujeto por otro, en donde el segundo realiza actividades que el primero no le apetece realizar.

Posteriormente, el autor señala que, comúnmente, existen dos tipos de significados sobre la interactividad: la primera que hace alusión a interactuar con el medio dejando de ser un simple espectador; y la segunda, hace hincapié en la definición que acabamos de analizar, pero en la que reconoce que el sujeto hace que otras personas actúen por él, intercambiando dicho estado activo por una pasividad<sup>2</sup>.

Es así como, en la primera acepción, se señala una relación con el medio en donde el sujeto se convierte en un agente transformador. Mientras que, en la segunda, la acción es mediada por alguien más, mientras que el sujeto puede disfrutar de hacer

---

<sup>1</sup> Žižek, S., (2010). *En defensa de la intolerancia*, México, Diario Público, p. 133.

<sup>2</sup> Ibid., p.135.

algo más que le plazca, relacionando la pasividad con el disfrute. Aún más, realizando un análisis cuidadoso de lo hasta ahora señalado, podemos identificar al menos tres figuras dentro del proceso de la interactividad: el medio, que es el entorno en el que se desenvuelve el fenómeno interactivo; actores, que son las máquinas o personas que realizan el trabajo en lugar del sujeto interactivo; el sujeto interactivo, que es quien, dependiendo del tipo de interactividad, interactúan con el medio o con los actores para sus distintos fines, de intervención o de mero disfrute.

Sería prudente considerar, tentativamente, la existencia de redes interactivas en donde las tres figuras convivan entre sí: en donde un sujeto puede delegar su responsabilidad, mientras que cumple con la responsabilidad de alguien más y que esto resulte en un involucramiento y transformación del medio. Aún más, podemos designar que la acepción de interactividad como involucramiento con el medio, responde al llamamiento que realizó Marx en su onceava tesis sobre Feuerbach<sup>3</sup> para dejar la *pasividad* de la interpretación y optar por el proceso *activo* de la transformación del mundo. Por otro lado, la interactividad entendida como desplazamiento de una responsabilidad hacia otros con miras a un disfrute individual se puede ver reflejado en la irrupción de las tecnologías en nuestra interacción con la vida diaria. En cómo la gente prefiere desligarse de la interacción con un prójimo concreto mientras que puede mantener una conversación con una persona del otro lado del mundo a través de un dispositivo móvil.

Es menester mencionar que la manera en que Slavoj Žižek explica el funcionamiento de la interactividad es en torno a la tecnología por lo que muchos de sus abordajes mencionan las plataformas digitales, dispositivos tecnológicos, etc. Sin embargo, para poder adentrarnos a este tipo de menciones es necesario explicar la función del ritual dentro del fenómeno interactivo. Para nuestro autor:

---

<sup>3</sup> “Los filósofos no han hecho más que interpretar, de diversos modos, el mundo, pero lo que se trata es de transformarlo” en Marx, K., y Engels., F., (1980) *Obras Escogidas*, Moscú, Progreso, p. 3.

el estar activo y el estar pasivo están inextricablemente ligados, toda vez que el sentimiento pasivo, auténtico como puede llegar a ser, en cierto se hace patente sólo en la medida en que es externalizado adecuadamente, "expresado" (...). Este ligero matiz no sólo permite simular sentimientos auténticos, sino que también *los provoca* confiriéndoles una forma exterior ajustada a la expresión ritualizada (así, uno puede "ponerse a llorar", etc.), de modo que, aunque empiecen como un simulacro, acabamos por "sentir realmente" esos sentimientos<sup>4</sup>.

A nivel psicológico, Slavoj Žižek vincula la acción y la pasividad dentro de un proceso condicional: la pasividad del sentimiento encuentra su validación cuando activamente el sujeto las expresa a través de rituales socialmente establecidos. ¿Acaso no es el punto culmen de "El extranjero" de Camus? Recordemos que, en la parte final del libro, en el juicio del señor Mersault, uno de los argumentos que se presentaron en contra de él fue que, al enterarse de la muerte de su madre, éste no pareció pesarle. Su luto (su pasividad) no fue expresado (activamente) a través de los rituales aceptados comúnmente. Parece que solo a través del desplazamiento al exterior de nuestro sentir interno, este mismo adquiere validez.

Para Slavoj Žižek, la sentencia de Pascal: "actúa como si creyeras, ora, arrodíllate, y creerás, la fe vendrá por sí sola"<sup>5</sup>, da cuenta que el ritual es la parte exterior del proceso interno. Para él. "el ritual es una expresión/efecto de tu creencia interna: el ritual "externo" genera performativamente su propio fundamento ideológico"<sup>6</sup>. Es así como, la clave es reconocer su carácter retroactivo: respetar un ritual es la expresión de tu creencia interna que, a su vez, solo puede existir a través de un ritual. En el caso de la interactividad entendida por Žižek, en su primera acepción, el sentir interno de una persona solo puede irrumpir en su medio a través de un ritual generalmente asociado con el sentimiento en turno. Es así como está bien visto llorar de tristeza en un velorio, pero no hacerlo en un bautizo.

---

<sup>4</sup> Žižek, S., (2011). *El acoso de las fantasías*, México: Akal, p.117.

<sup>5</sup> Pascal citado por: Žižek, S. (comp.) (2013). *Ideología: un mapa de la cuestión*, 2.<sup>a</sup> ed. Buenos Aires, FCE, p.20.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 21.

Ahora sí, sabiendo que nuestra pasividad puede convertirse en actividad a través del ritual podemos adentrarnos en el ámbito tecnológico que el filósofo aborda en cuestión de la interactividad. Žižek asegura que, con la llegada de los medios electrónicos, el consumo pasivo se ha transformado:

ya no me dedico solo a mirar la pantalla, cada vez interactúo más con ella y entro en una relación dialógica con ella (desde elegir los problemas, pasando por participar en los debates de una comunidad virtual, hasta llegar a decidir el desenlace de la historia en las llamadas «narraciones interactivas»<sup>7</sup>.

Es así como los dispositivos digitales hacen que el sujeto pueda elegir y determinar las coordenadas en las que él va a disfrutar pasivamente. Los *Reactive Books* son muestra de ello, en donde el lector decide continuamente cómo se desarrolla la historia contenida en el libro<sup>8</sup>. Sin embargo, no hay que olvidar que Julio Cortázar con *Rayuela* (1963), sin necesidad de una mediación tecnológica, ya se había adelantado a este tipo de interacción al darle al lector varias maneras de leer activamente la obra. Esto hace darnos cuenta que este tipo de prácticas interactivas no son un fenómeno puramente tecnológico ni reciente, al menos en la literatura.

Siguiendo con lo anterior, parece ser que el término clave para comprender el fenómeno interactivo es la sinergia: en la interactividad, el sujeto recibe una respuesta de vuelta a las acciones que este realiza agregándole un estímulo gratificante que rebasa al *estímulo* iniciador. En el caso del ciberespacio, como medio interactivo, los usuarios dejan de ser espectadores pasivos y participan activamente dentro de lo que ocurre ahí, compartiendo contenido, reaccionando a los de otros y hasta construyendo normas de comportamiento<sup>9</sup>. Desde el exterior, podemos apreciar a un usuario que se mantiene inmóvil frente a un ordenador o en el teléfono celular; no obstante, cuando nos introducimos en su entorno, el ciber

---

<sup>7</sup> Žižek, S., *El acoso de las fantasías*, p.121.

<sup>8</sup> Casacubierta, D. (2019) *Interactividad*. Barcelona, Universitat Oberta de Catalunya, p.9.

<sup>9</sup> Žižek, S., *El acoso de las fantasías*, p.121.

espacio, nos damos cuenta de que el sujeto se mantiene frenéticamente activo consumiendo videos, mandando mensajes, posteando imágenes, etc.

### 1.1.2 Interactividad en Robert Pfaller

Ahora bien, hemos abordado bastante la interpretación que Slavoj Žižek hace sobre el concepto de interactividad. Toca ahora indagar sobre la lectura que Robert Pfaller realiza sobre la interactividad; sin embargo, son pocas las menciones que el autor realiza en torno a dicho proceso, debido a que, para él, la interactividad es uno de los mitos conceptuales contemporáneos cuya euforia intelectual ha concluido<sup>10</sup>.

Y aunque se le deba reprochar, al autor, el descuido de no abordar un tema tan importante como es la contraparte diametral de su concepto estrella, el autor, en la parte inicial de su libro *Interpassivity: The aesthetics of Delegated Enjoyment*, nos comenta dos elementos que podemos analizar para entender de mejor manera dicho término.

En primera instancia, Pfaller reconoce que la interactividad es la *delegación del trabajo* hacia alguien más<sup>11</sup>. Por lo que se subraya que el autor identifica al trabajo con un carácter activo. Por otro lado, y sin adelantarnos, la interpasividad, en su definición más genérica, sigue siendo una delegación hacia otros, pero no del trabajo, sino del disfrute (*enjoyment*)<sup>12</sup>. Es así como el autor relaciona el disfrute con la pasividad. Hasta este punto, contrario con el autor esloveno, Pfaller no reconoce una dialéctica entre actividad y pasividad en el fenómeno interactivo.

Como segunda característica que el autor reconoce acerca de la interactividad la sitúa no como una teoría, sino como una ideología debido a que, para él, sus

---

<sup>10</sup> Pfaller, R., (2017), *Interpassivity The aesthetics of delegated of enjoyment*, Edimburgo, Edinburgh University Press, p.2,

<sup>11</sup> Ibid, p.2.

<sup>12</sup> Ibid. p.3.

presupuestos no son cuestionados por lo que ha carecido de un análisis crítico en torno a su funcionamiento<sup>13</sup>. Y por presupuestos incuestionables, el autor plantea que, desde los movimientos emancipatorios de 1968, se asume que “active is better than passive, subjective better than objective, own better than foreign, changeable better than permanent, immaterial better than material, constructed better than essential, and so on”.<sup>14</sup>

Para realizar dicha afirmación, el autor parte de una noción ilustrada sobre la ideología, aquella que asegura que el espectro ideológico consiste en una falta de reflexión e ignorancia que rige el actuar o la percepción del sujeto sobre la realidad. No obstante, debemos ser críticos con esta afirmación, ya que si dicha irreflexión ideológica abarca a todas las personas: ¿de qué manera, Robert Pfaller, está exento de este velo ideológico para realizar esta reflexión? No se está argumentando que sus argumentos estén errados, sino que se cuestiona la manera en cómo el autor puede tener consciencia de lo que argumenta.

### 1.1.3 Interpasividad en Slavoj Žižek

Para comenzar el análisis del concepto de interpasividad, cito dos preguntas claves que el filósofo esloveno se hace retóricamente para reconocer la estrecha vinculación de la interactividad con la interpasividad:

¿no es la interpasividad la otra cara de la interactividad?, ¿no es la otra cara necesaria de mi interacción con el objeto, que me hace dejar de seguir pasivamente el espectáculo, la situación en la que el propio objeto se apodera me priva de mi propia reacción pasiva de satisfacción (o lamento o risa), de modo que es el propio objeto el que «disfruta del

---

<sup>13</sup> Ídem.

<sup>14</sup> “lo activo es mejor que lo pasivo, lo subjetivo es mejor que lo objetivo, lo propio es mejor que lo extraño, lo contingente es mejor que lo permanente, lo inmaterial mejor que lo material, el constructo es mejor que lo esencial, etc.” (Traducción Propia) Ibid., p.4.

espectáculo» en lugar de hacerlo yo, eximiéndome del trabajo del superyó para gozar a mis anchas?<sup>15</sup>.

En la primera pregunta, el autor determina que la interpasividad y la interactividad son parte de una misma relación entre sujeto y objeto, pero vista desde un punto inverso. En la segunda pregunta, explica de qué modo: cuando yo interactúo activamente con un dispositivo, el objeto recibe pasivamente mi estímulo. Esta lógica se ve ilustrada en los eslóganes de los productos que anticipan la reacción del consumidor: los lemas “Que refrescante” o “Que rico sabor”, de algunos refrescos, determinan por adelantado las coordenadas de disfrute del usuario<sup>16</sup>. Ésta es, en esencia, la noción de Žižek sobre la interpasividad: se produce cuando el sujeto es quien permanece en constante acción, lo que provoca que su estado pasivo se desplace hacia el otro ya sea objeto o sujeto<sup>17</sup>.

Es crucial señalar que la manera en cómo el autor esloveno aborda el fenómeno de la interpasividad se da a través de ejemplos de la vida cotidiana a los que considera comportamientos excepcionales, pero que al igual que a un síntoma en sentido analítico, este tipo de situaciones “subvierten la lógica de un sistema, un cortocircuito que en su misma subversión se expone el estado habitual de cosas<sup>18</sup>. En ese caso, los ejemplos que nos proporciona Žižek, abren el reconocimiento de un fenómeno que la sociedad contemporánea realiza. No obstante, se debe tener cuidado de que, a través de dichos casos, el análisis del concepto solamente se limite a enunciar el fenómeno y, en cambio, se reflexione críticamente sobre él.

Uno de los ejemplos que ofrece Žižek es el de las grabadoras de video, teniendo en cuenta que *En defensa de la intolerancia* se escribió a principios del siglo XXI, la manera en que las personas podían guardar películas o series de su preferencia

---

<sup>15</sup> Žižek, S., *El acoso de las fantasías*, p.122.

<sup>16</sup> Ibid., p.122.

<sup>17</sup> Žižek, S., *En defensa de la intolerancia*, p.135.

<sup>18</sup> Žižek, S., (1992) *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI, p.47.

era a través de grabadoras de casetes para su posterior visualización. Lo que reconoce nuestro autor es que el saber que tenemos guardadas nuestras películas favoritas nos proporciona un sentimiento de satisfacción tal como si la grabadora hubiera visto la película en nuestro lugar, ejerciendo la función del gran Otro<sup>19</sup>.

Recordemos que el concepto del Otro viene del psicoanálisis lacaniano de donde Žižek extrae muchas de sus interpretaciones. Para Lacan, el Otro juega un papel transferencial, es el destino de los deseos del sujeto<sup>20</sup>. Es así cómo se puede apreciar que, con la grabadora de video, el sujeto *transfiere* la satisfacción, o mejor dicho placer, de ver películas. El que el filósofo esloveno haya traído a colación el concepto del Otro para explicar la interpasividad ayuda a analizar de mejor manera dicho fenómeno. Pues, a diferencia de la interactividad, que se reduce a una interacción con un dispositivo material, la interpasividad puede aplicarse a fenómenos que prescindan de objetos materiales, tales como los hechos sociales.

Con base en lo anterior, en Slavoj Žižek podemos encontrar cierta intuición de una interpasividad política, la cual engloba la manera en cómo las personas de la academia se aproximan a conflictos sociales que no les afectan, pero que, aun así, se proclaman frente a ella como parte de un deber progresista<sup>21</sup>. De esta manera, Žižek critica el proceder de intelectuales, usualmente de izquierda, que, desde sus cómodos cargos en universidades occidentales, apoyan diversas causas sociales del tercer mundo sin que tengan un verdadero compromiso con ellas. No obstante, como se comentó anteriormente, esta noción de interpasividad política se queda tan solo como una mera intuición debido a que, Žižek, no profundiza en este proceder y se queda como mera crítica social que, aunque válida, carecer de rigor teórico.

Por el contrario, desde la presente investigación si se puede profundizar en dicha intuición e ir más allá, sosteniendo que este tipo de comportamiento responde a una

---

<sup>19</sup> Žižek, S., *En defensa de la intolerancia*, p.136.

<sup>20</sup> Sauret, M. (2018). *¿Existe el otro?* (Trad. Sotelo, A.), *Pedagogía y Saberes*, 48, 163-178, p.164.

<sup>21</sup> Žižek, S., *El acoso de las fantasías*, p.123.

necesidad de validación intersubjetiva: los sujetos adquieren su identidad a través de verter incesantemente sus fantasías ideológicas a favor de distintas luchas sociales que fungen como gran Otro<sup>22</sup>. Aún más, se puede asegurar que, este fenómeno, no está reducido solo al sector intelectual, en redes sociales abunda esta práctica: uno puede ser ambientalista al apoyar las campañas por el consumo moderado; uno puede ser feminista al apoyar causas de género; o uno puede ser humanista al posicionarse en torno al conflicto Palestina-Israel. Sin embargo, cuando pase el fervor por dichas luchas, se puede seguir una vida cómoda alejada del bullicio de la causa social o apoyando otras luchas en boga, lo importante es obtener la continua validación de los demás usuarios del internet como parte fundamental de la construcción de mi identidad.

Además. se aclara que el problema no es que las personas sean simpatizantes de luchas políticas, sino que, aunque se proclamen frente a estas problemáticas, algunas de estas personas sigan una vida que reproduce o avala las condiciones que propician dicha problemática. En la interpasividad política el Otro continuamente es objeto de acoso de diversas representaciones o fantasías ideológicas que proporciona al sujeto la posibilidad de establecer una distancia para que disfrute tranquilamente de una vida desvinculada con la causa social. Si en la interactividad se habla de una relación *efectiva* entre sujeto y objeto, en la interpasividad hay que enfatizar la *discordancia* entre el sujeto político y el objeto de lucha política que persigue. Y esto tiene implicaciones éticas, pues si el sujeto político no actúa de manera real en favor de las causas que él apoya, entonces su aparente actuar se reduciría a una falsa contribución, o incluso, a ser parte del problema.

---

<sup>22</sup> Ibid. p.123.

### 1.1.4 Interpasividad en Robert Pfaller

El término de interpasividad fue acuñado, originalmente, por Robert Pfaller en 1996 con la intención de ser una crítica al discurso interactivo dentro del campo del arte y el contenido multimedia que iba emergiendo en ese entonces. Es por ello por lo que podemos encontrar, tanto un análisis del fenómeno interpasivo como una teoría crítica.

En tenor a la apertura crítica en dicho concepto, como se adelantó en páginas anteriores y siguiendo a Robert Pfaller, el estudio de la interpasividad, (más no el fenómeno como tal) se diferencia de la interactividad en el sentido de que no es una ideología sino una teoría, pues su análisis plantea observaciones disruptivas, cuestiones y consideraciones que originalmente no tienen una meta determinada, por lo que se establece una posición crítica al centrarse en los vacíos y pausas que surgen de los cuestionamientos sobre el fenómeno de la interpasividad<sup>23</sup>. De esta manera, la teoría de la interpasividad aboga por los momentos pasivos, pues son aquellos en donde la interpretación y la reflexión irrumpen y cuestionan en el incesante actuar del discurso interactivo.

Además, Robert Pfaller, ampara su crítica a la actividad en el pensamiento de Althusser, precisamente en la desconfianza del autor marxista en que la actividad es fundamentalmente buena y que, al ser activo, el sujeto encuentra, a nivel productivo y político, su satisfacción<sup>24</sup>. Por lo que, nuestro pensador radicaliza esta actitud y asume que la noción del sujeto activo forma parte de los mecanismos ideológicos de subyugación del capitalismo, descartando dicha categoría para un proceso emancipatorio.

Basado en esto, hay que cuestionarse, entonces, que tipo de sujeto tiene en mente Pfaller para la resolución de los diversos problemas políticos, ¿un sujeto

---

<sup>23</sup> Pfaller, R., *Interpasivity The aesthetics of delegated of enjoyment*, pp.3-4.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.3.

interpasivo? Si es así, ¿en qué consistirá su proceder? Si su respuesta es la reflexión o la contemplación, el autor caería en un quietismo político que se limita en la formación de discursos emancipatorios que, aunque válidos, no se complementan con una acción emancipatoria que los efectúe y si hay alguna manera, el autor no la menciona.

Dejando de lado el sentido crítico de la interpasividad, se procederá a analizar el fenómeno como tal. Para Pfaller, en la interpasividad “rather than letting others work for them, they let them enjoy for them. In other words, they delegate passivity to others rather than activity”<sup>25</sup>. Al contrario de la interactividad que lo que se *delega* es el trabajo (actividad), en la interpasividad se delega el placer (pasividad).

Para ejemplificar este otro fenómeno, el autor ilustra el caso de aquellos estudiantes que hallan en la biblioteca un libro deseado y en lugar de robarlo, ellos optan por fotocopiarlo. La situación se vuelve más interesante cuando, al obtener su juego de copias, no proceden a leerlo. Pareciera que los estudiantes cumplieron su cometido al solo sacarle copias al libro. Para Pfaller, esto se explica debido a que los estudiantes actuaron como agentes interpasivos delegando el disfrute de la lectura a la fotocopidora<sup>26</sup>.

Es aquí en donde se reconoce otro elemento dentro de la lógica de la interpasividad: los objetos interpasivos. Estos son aquellos hacia a los que el sujeto delega su placer. En este sentido, solo a través de dichos objetos se completa el proceso de interpasividad. Lo importante a resaltar es que, siendo consecuentes, con lo hasta ahora expuesto, el sujeto no solo evita trabajar, sino que también evita disfrutar.

El comportamiento interpasivo, como Pfaller lo nombra, entonces se puede catalogar como un fenómeno subjetivo: desde el exterior parece algo ridículo

---

<sup>25</sup> “más que delegar a otros el trabajo, ellos delegan su disfrute. En otras palabras, ellos delegan su pasividad más que su actividad” (Traducción propia). Ibid., p.2.

<sup>26</sup> Pfaller, R., (2003). *Little Gestures of Disappearance: Interpassivity and the Theory of Ritual*. European Journal of Psychoanalysis [en línea].

¿Cómo una fotocopiadora podría sustituirme en el placer de leer un libro? No obstante, “solo aquellos quienes están involucrados se sienten representados”<sup>27</sup>. Su efectividad se limita solo a los participantes que conforman el fenómeno.

Se puede admitir que los espectadores externos no *crean* en la delegación del placer, pero ¿los sujetos interpasivos en verdad *creen* que los objetos pueden gozar en su lugar? Este cuestionamiento apunta al sentido consciente del fenómeno interpasivo, ¿el sujeto se da cuenta de lo que está practicando o no? Para nuestro autor, la interpasividad funciona a través de una ilusión, pero no una en la que ciertas personas crean, en este caso los sujetos interpasivos, sino una ilusión en la que nadie cree (*illusions without owners*) y que, paradójicamente, opera como fundamento del fenómeno interactivo<sup>28</sup>.

Para explicar lo anterior, Pfaller duplica el proceso de delegación en la interpasividad: 1) la delegación de placer hacia sujetos u objetos; 2) la transferencia de la ilusión de que han escenificado a un anónimo la primera delegación<sup>29</sup>. A lo que la segunda delegación se refiere es que los sujetos interpasivos saben lo ridículo e ilusorio que es creer que alguien o algo más disfrute por ellos, por lo que desvían dicha ilusión hacia un tercero que no tiene que existir o es anónimo y que cumple la función de creyente de dicha ilusión<sup>30</sup>.

La figura del tercero anónimo es de suma importancia pues es quien valida la aparente consumación del placer. En términos artísticos, cumple el rol del público ingenuo que presencia la representación del fenómeno interpasivo. Sin él, la representación que hay entre sujetos y objetos interpasivos no tendría sentido. De esta manera, para Pfaller, nuestro actuar se fundamenta en una entidad exterior.

---

<sup>27</sup> Pfaller, R., *Interpasivity: The aesthetics of delegated of enjoyment*, p.6.

<sup>28</sup> Ídem.

<sup>29</sup> Ibid., p.7.

<sup>30</sup> Ibid., p.8.

Esta última delegación conduce al concepto de ritual, que se refiere a la representación de la consumación de la creencia. Es decir, el sujeto interpasivo consigue delegar su placer a través de un actuar figurativo que suple su acción y que goza por él. Para esclarecer lo anterior podemos referirnos a los rituales religiosos, en ellos, los creyentes participan en representaciones simbólicas que cumplen un carácter espiritual: el Viacrucis y la Crucifixión de Cristo son representaciones del sufrimiento y muerte de Jesucristo, y aunque todos los asistentes saben que no están latigando a la persona que está caracterizado de Jesucristo, el propósito de realizar dichos rituales es el de demostrar a un otro anónimo (en este caso a Dios, como una forma de probar nuestra fe) que sufrimos su muerte.

Aún más, la muerte de Jesús se puede interpretar como un fenómeno estrictamente interpasivo: nosotros delegamos la condena de nuestros pecados a Jesús, el cuál murió por nosotros para conseguir la expiación. Es así cómo, bajo esta óptica, podemos afirmar que el cristianismo es estrictamente interpasivo.

## **1.2 La interpasividad y la ideología**

En el presente subtema, se relacionará el fenómeno interpasivo con la ideología; se conformará un dialogo con la teoría althusseriana de la ideología; y se vinculará la interpasividad con un goce oculto desde la vertiente psicoanalista. Todo esto con el propósito de demostrar que el fenómeno interpasivo puede relacionarse con corrientes del pensamiento contemporáneas, enfatizando su relevancia actual.

### **1.2.1 La interpasividad y la ideología desde Louis Althusser**

No obstante, en el plano ético-político, la ilusión desviada a una figura anónima tiene consecuencias a considerar. El problema que presenta de fondo el autor con la doble delegación es que, para él, existe un escape a la identificación del sujeto con

su actuar, provocando una falta de subjetivación. Este desdén de identificación del sujeto arroja la posibilidad de una dimensión post-ideológica en donde, aparentemente, el sujeto escapa de todo mecanismo ideológico pues no parece adherirse a ninguna ideología<sup>31</sup>. Sin embargo, ¿esto podría ser posible? ¿de verdad la interpasividad puede considerarse una puerta de salida al imaginario ideológico?

Para contestar esta pregunta retomaremos tan solo el análisis de la ideología que realiza Althusser, partiendo de la tesis de que la ideología es la representación de la relación imaginaria entre los sujetos y sus circunstancias existenciales<sup>32</sup>. En este sentido, la ideología es la ilusión en la que el sujeto ve representado su entorno. Con base en ello, el autor lanza una pregunta clave: ¿por qué el ser humano necesita forzosamente de una ilusión?

Como respuesta a este cuestionamiento, el autor reconoce dos posiciones que retoman de forma distinta el concepto de la ideología: la primera es la versión ilustrada que concibe a la ideología como una forma de dominación por parte de un pequeño grupo elitista (el clero religioso) que, a base de instaurar una representación deformada de la realidad, consiguen perpetuar su dominio sobre la población<sup>33</sup>. Desde esta postura, la representación ideológica es una deformación arbitraria de la realidad que justifica la marginación del sector popular de la población.

Por otro lado, la segunda posición es la versión marxista la cual afirma que la ideología es la representación alienante que emerge de las condiciones materiales en las que el sujeto se encuentra y cuya finalidad es la justificación y legitimación

---

<sup>31</sup> Ídem.

<sup>32</sup> Althusser, L. (1974) *La ideología y los Aparatos Ideológicos del Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, p. 44.

<sup>33</sup> Ibid., p. 45.

del sistema<sup>34</sup>. Es así como el sujeto encuentra en la ideología una razón legítima y aparentemente obvia del porqué de su situación económica y social.

Y, aunque ambas posiciones, guardan razón en la manera en cómo retoman el funcionamiento de la ideología, lo que Althusser critica de ambas acepciones es que reducen la función de la ideología a la mera representación del contexto material del sujeto. Contrario a esto, el filósofo francés propone que no son sus condiciones reales de existencia, su mundo real, lo que los “hombres” “se representan” en la ideología, sino que lo representado es ante todo la relación que existe entre ellos y las condiciones de existencia”<sup>35</sup>. Es decir, el factor clave de la ideología, se halla en el vínculo que el sujeto instaura con su medio. En términos epistemológicos, la ideología sería el marco referencial (positivista, material, idealista, etc.) desde donde el sujeto aborda su objeto de estudio.

Es entonces que, retomando el concepto de ideología como una doble delegación que termina en una representación de un supuesto goce validado por un tercero anónimo, podemos asumir que, aunque el sujeto interpasivo guarde una distancia con su actuar, no podemos hablar de un comportamiento carente de ideología como lo afirma Robert Pfaller, pues amparados por lo anteriormente analizado, el proceso ideológico se encontraría en este vínculo delegatorio practicado por el sujeto y el objeto interpasivo.

Volviendo a la función de la figura del tercer anónimo, Robert Pfaller la emplea para elevar la interpasividad a una dimensión objetiva. Teniendo en cuenta que, en páginas anteriores, se había afirmado que la relación entre sujeto y objeto en la interpasividad es subjetiva, al agregar este tercer agente, se convierte en un fenómeno objetivo:

---

<sup>34</sup> Ibid., p.46.

<sup>35</sup> Ibid., p.46.

The possibility of delegated reading does not depend on the presence of a believer, since it is not just a subjective illusion: delegation works for the intellectuals not because they thought that the machine could read for them; the machine reads for them because somebody else, an anonymous naive observer, could have thought that. In this sense, the anonymous illusion is an “objective” illusion<sup>36</sup>.

Es así como, la creencia de una figura externa y objetiva precede a la efectividad de la práctica material de la delegación de placer. Contrario a esto, se analiza, una vez más, el pensamiento de Althusser, esta vez enfocados en su afirmación de que la ideología tiene una existencia material<sup>37</sup>.

Para él, la ideología deja de tener una base idealista y consigue su fundamento en prácticas materiales entendidas como comportamientos o acciones del sujeto (persignarse, firmar una boleta electoral, guardar silencio en clase) dictados por rituales definidos (ir a misa, acudir a votar, recibir clases en una escuela) por cierto Aparato Ideológico (la religión, la política, la educación)<sup>38</sup>.

Desde esta perspectiva, la democracia como ideología es expresada materialmente por el sujeto a la hora de que este vaya, el día de las elecciones, a emitir su voto en una urna, como parte de las obligaciones cívicas que un sistema político y social ha establecido. Si el ciudadano no asiste a las urnas ni participa en dicho ritual, la democracia no existiría, pues no habría una práctica material que la lleve a cabo. Desde esta perspectiva, podemos entender porque para Althusser la ideología se fundamenta en una base material.

---

<sup>36</sup> “La posibilidad de una lectura delegada no depende de la presencia de un creyente, ya que no es sólo una ilusión subjetiva: la delegación funciona para los intelectuales no porque piensen que la máquina podría leer por ellos; la máquina lee por ellos porque alguien más, un observador anónimo e ingenuo, podría haber pensado eso. En este sentido, la ilusión anónima es una ilusión objetiva.” (Traducción Propia). Pfaller, R., *Interpassivity: The aesthetics of delegated of enjoyment*, p. 78.

<sup>37</sup> Althusser, L. *La ideología y los Aparatos Ideológicos del Estado*, p.32.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p.34.

Es interesante notar cómo el fenómeno interpasivo invierte tal esquema propuesto: en términos althusserianos, la delegación material del placer del sujeto hacia el objeto, regulado por un ritual socialmente establecido, es fundamentado por la ilusión ideológica de un testigo externo que cree en dicha práctica material. Es decir, para la teoría interpasiva, la ideología consistiría en una ilusión que encuentra su objetividad en una creencia externa.

Las posturas de Althusser y de Robert Pfaller, aunque contrarias, se puede aseverar que, tan solo son distintas modalidades de la práctica ideológica y que pueden convivir la una con la otra. Para argumentar el motivo de ello, se rescata que Althusser al argumentar la existencia de una necesaria correlación entre el sujeto influenciado por determinada ideología y su actuar afín a ella, partiendo de la tesis de que *uno actúa con base a sus ideas*, agrega cierto matiz interesante:

Si no hace lo que debería hacer en función de lo que cree, hace entonces otra cosa, lo cual –siempre en función del mismo esquema idealista– da a entender que tiene otras ideas que las que proclama y que actúa según esas otras ideas, como hombre “inconsecuente” (“nadie es malvado voluntariamente”), cínico o perverso<sup>39</sup>.

Es decir que, para el filósofo francés, no es posible actuar de manera contraria a la ideología que uno es afín, tildando de cínico o perverso el hecho de actuar bajo cierto ideario, pero, en realidad, actuando de manera contraria. Sin embargo, ¿Qué pasa cuando las personas que se consideran abiertamente ecologistas y se empeñan en reciclar y reutilizar sus residuos, también participan en prácticas contrarias a dicha causa social como la compra en plataformas de venta en línea, como SHEIN, TEMU o Aliexpress, cuya operatividad implica un gran impacto ambiental al transportar millones de paquetes al día de un extremo del mundo al otro? ¿o cómo explicar que haya personas preocupadas por el maltrato animal y realizan campañas a favor de una vida digna de los animales pero que al mismo

---

<sup>39</sup> Ibid., p. 49.

tiempo utilizan productos cosméticos cuya elaboración implicó la experimentación en animales? O, por último, ¿Cómo entender que exista una preocupación generalizada por la escasez de agua al empezar a experimentar las consecuencias del estrés hídrico en varias regiones del país pero que a la par seamos unos férreos consumidores de productos que implican la extracción/saqueo de una inmensa cantidad de agua para su fabricación, como lo es la cerveza y el refresco?

### **1.2.1 La interpasividad y el cinismo ideológico**

Es ahí donde podemos sostener que, la teoría de interpasividad, sobrepasa al análisis de la ideología de Althusser, ya que da cuenta de este tipo de comportamientos presentes en la sociedad. Como práctica representativa, la interpasividad se concentra tan solo en aparentar que el objeto disfruta por uno, no le interesa si realmente es así, estableciendo una distancia, que más adelante se presentarán razones para calificarla como cínica, entre su verdadero actuar y lo que se termina representando.

Para darle más sustento a esta afirmación, revisemos el análisis que realiza Slavoj Žižek en torno a la tesis de Sloterdijk sobre la dimensión cínica de la ideología: para Sloterdijk, la ideología no opera en la ignorancia del sujeto frente al estado ideológico, sino que, aunque sabe muy bien de la ilusión en la que está inmerso, el sujeto participa de ella<sup>40</sup>. Es así cómo, bajo esta premisa, en el cinismo ideológico propuesto por el autor, la conciencia en torno a la ideología no es un factor para su liberación, sino que es un elemento más de ella. Ser consciente de cierto entramado ideológico no es garantía para que el sujeto no la reproduzca ni la difunda, pues es de poca importancia a la hora de que él mismo la practique.

Esto mismo es sumamente problemático ya que surge una cuestión crucial en términos éticos: ¿Quién actúa de peor manera, aquel que realiza un acto

---

<sup>40</sup>Žižek, S. (2017) *Porque no saben lo que hacen: el shintome ideológico*, Akal, España, p.74.

reprochable, pero que no sabe las implicaciones de su actuar? ¿o aquel que sabe muy bien lo que hace y lo que implica, pero que, aun así, realiza el acto? En este sentido, como parte del sector intelectual de la sociedad, la comunidad universitaria es más consciente de las implicaciones negativas y alcances de muchos de los hábitos que se practican (fumar, tomar refresco, desperdiciar agua, ejercer violencia de género, etc.); sin embargo, aún con ello, no es garantía de que dichas malas prácticas no las lleven a cabo. Frente a ello, se tiene a los otros sectores de la sociedad que, quizá no sean tan conscientes del trasfondo de sus acciones, pero que, día a día, las realizan. La pregunta obligada sería: ¿quién actúa de peor manera? ¿el sector intelectual que sabe lo que hace y aun así lo hace o el sector popular, que no sabe lo que hace pero aun así lo hace? Se puede asumir que, éticamente, este tipo de actos son más reprochables en los integrantes de la comunidad universitaria, que aquellos realizados por las personas que ignoran sus efectos. Sin embargo, en ambos casos, el aparato ideológico se encuentra presente. De esta manera también se puede criticar la idea popular de que la educación, como medio para ilustrar a la población, sea la clave para resolver distintos problemas sociales. Ser consciente de los problemas no implica, necesariamente, actuar para solucionarlos.

Volviendo a Žižek, este pensador retoma la fórmula marxista de la ideología: no saben lo que hacen, pero lo hacen<sup>41</sup>; y se pregunta en donde reside la influencia ideológica: ¿en el saber ilusorio en forma de ignorancia o en el actuar? Para ello rescata la diferencia realizada por Alain Miller entre la ilusión *representada* por el síntoma ideológico y la ilusión *practicada* por el fantasma ideológico:

la ideología no es, en su dimensión fundamental, un constructo imaginario que oculta o embellece la realidad social; en el funcionamiento «sintomático» de la ideología, la ilusión está del lado del «saber», mientras que el fantasma ideológico funciona como una «ilusión», un

---

<sup>41</sup> Marx, K., (2002) *El capital*, Trad. de Pedro Scaron, Tomo I, vol. I, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 90.

«error», que estructura la propia «realidad», que determina nuestro «hacer», nuestra actividad<sup>42</sup>.

Es decir que, aunque en ambas partes, el saber y el hacer, reside la ilusión ideológica, una de ellas está más afianzada que la otra. En el caso del saber, como representación sintomática de la ideología, uno puede identificarla y prescindir de ella, pues tan solo es la señal superficial de un estado estructural. Sin embargo, como lo ha demostrado la tesis del cinismo, aunque se establezca una distancia con la ilusión sintomática, a la hora de actuar también uno cae en el entramado fantasmagórico de la ideología, pues se está reproduciendo la estructura que provoca el síntoma.

En similitud a lo que postula Althusser con respecto a la base material de la ideología, lo que está proponiendo Žižek es considerar que la actividad social de los sujetos, como forma de construir nuestra realidad, es la manera efectiva e inconsciente de practicar la ideología<sup>43</sup> ya que las coordenadas de acción establecidas para el sujeto son propiamente ideológicas y, al contrario de lo que indica Robert Pfaller con referencia a la posibilidad de un instancia post ideológica, la misma noción de un proyecto a favor de una liberación ideológica es propiamente ideológica.

Para ilustrar mejor este punto entre síntoma y fantasma, se propone el ejemplo del ajedrez: el síntoma ejerce la función de las diversas jugadas que los competidores realizan, dependiendo de la estrategia que estos buscan realizar, es decir del tipo de ideología. Y, aunque se puede prescindir de jugadas determinadas al ser un jugador primerizo o inventivo, apreciándose como un tomar distancia del síntoma ideológico, obligatoriamente cada movimiento, intencionado o no, debe regirse bajo los movimientos posibles que cada pieza puede realizar, es ahí que uno se

---

<sup>42</sup> Žižek, S. *Porque no saben lo que hacen: el shintome ideológico*, p.77.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p.76.

encuentra con el fantasma ideológico, fungiendo como la estructura de la acción determinada ideológicamente.

Es por ende que, llegamos a la tesis central de la noción de Slavoj Žižek sobre la ideología: aunque aparentemente se tome distancia del proceso ideológico, existe una dimensión ideológica más sutil y estructural que modela y determina las acciones que, a primera vista, están libres de ideologías<sup>44</sup>.

Ahora bien, la misma dicotomía entre el sistema y el fantasma ideológico se puede aplicar al estudio del fenómeno interpasivo: por un lado, se encuentra la distancia cínica establecida en la representación realizada por el sujeto interpasivo bajo una *illusion with no owners*<sup>45</sup> ya que, dicho sujeto, no cree en ella al momento de su realización, pero actúa como si realmente fuera posible que un objeto o sujeto pueda disfrutar por él, sabiendo que no es así. Con base en ello, se puede reconocer que, dicha representación del sujeto interpasivo, forma parte de un síntoma ideológico, ya que se enfoca en la ilusión subjetiva que conduce, o no (como en el caso de la dimensión cínica), a una identificación.

Por otro lado, el fantasma ideológico aparece cuando el sujeto interpasivo aún con su distancia cínica, actúa en la representación interpasiva. Más aún, cómo se comentó con anterioridad, el creyente practica su creencia a través del ritual, que es la expresión material y el fundamento de esta. Y tal como lo señaló Robert Pfaller, los rituales también le permiten al creyente distanciarse psíquicamente de su religión en tanto que se llevan a cabo<sup>46</sup>. Tan solo debemos atender al análisis que realiza Žižek en torno a los molinos de oración tibetanos:

escribes una oración en un papel, pones el papel enrollado en una rueda y la giras automáticamente, sin pensar [...] De esta manera, la rueda misma está orando por mí, en lugar de mí – o, más precisamente, yo

---

<sup>44</sup> Ibid., p.76.

<sup>45</sup> Ilusión sin creyentes

<sup>46</sup> Pfaller, R., *Little Gestures of Disappearance: Interpassivity and the Theory of Ritual*.

mismo estoy orando a través de la rueda. Lo bonito de esto es que en mi interior psicológico puedo pensar en lo que quiera, puedo ceder a las fantasías más sucias y obscenas, y no importa porque –para usar una buena expresión estalinista– cualquier cosa que esté pensando, objetivamente estoy rezando<sup>47</sup>.

Por lo que, al igual que en el ritual, la delegación del placer del sujeto interpasivo hacia cierto objeto es lo que le permite distanciarse cínicamente de su actuar, tal como los jóvenes intelectuales del ejemplo revisado páginas anteriores, pueden pensar en lo que harán por la tarde (o incluso mantener una charla a favor de los derechos de autor), mientras que la fotocopidora escanea y “disfruta” el libro por ellos. Una de las contribuciones que propone la presente investigación al estudio de la interpasividad es hacer notar que, la distancia cínica (la *ilussions with owners*) de los sujetos interpasivos, no es el punto de arranque que determina el vínculo entre el sujeto y el objeto (la delegación del placer), sino que es el punto de llegada al que la práctica de los rituales conduce.

### 1.2.2 El goce oculto de la interpasividad

Tanto Žižek como Pfaller coinciden que el pasaje sobre la función del coro en la tragedia griega vertido por Jacques Lacan en su *Seminario VII: La Ética del Psicoanálisis* (1960) es una referencia al fenómeno interpasivo mucho antes de que este concepto fuera esgrimido. A continuación, el fragmento:

When you go to the theatre [...] Your emotions are taken charge of by the healthy order displayed on the stage. The Chorus takes care of them. The emotional commentary is done for you<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Žižek, S. (1992) El sublime objeto de la ideología. Londres-Nueva York, Verso, p. 63.

<sup>48</sup> Cuando vas al teatro [...] De tus emociones se encarga el sano orden que se despliega en el escenario. El coro se encarga de ellas. El comentario emocional se hace por ti (Traducción propia)

Los asistentes del teatro pueden, a través del coro, sentir las emociones que los actores buscan expresar a la audiencia, aún si estos no están atentos a la obra. En este sentido, el coro “siente” en lugar del público. Con base en esto, Žižek reactualiza este punto poco tratado por los estudiosos del psicoanálisis lacaniano<sup>49</sup> a través del ejemplo de las risas enlatadas, que son el efecto sonoro de risas pregrabadas que aparecen en las series de televisión como refuerzo de los chistes expresados por los actores<sup>50</sup>. Al igual que en el coro del teatro griego, los televidentes, quizá agotados después de su jornada laboral o haciendo otras actividades, tienen la sensación de que se están divirtiendo aún si ellos no hayan emitido ninguna carcajada, pues las risas enlatadas han disfrutado por ellos. Aún más, se puede comentar que ambos elementos establecen el sentir del público al indicar cómo, qué y cuándo sentir.

Aunado a esto, Pfaller reconoce que, este esquema de las risas enlatadas como determinante del grado de humor que tiene cierta escena puede ser invertido en lo que él nombra como la “cultura del chiste malo”. Según el autor, una práctica habitual en los programas de radio es que, después de exclamar un chiste de mal gusto, se reproduce una risa enlatada como una forma de indicar a la audiencia que, en realidad, el chiste fue bueno y, aunque pareciera ridículo, esto ocasiona una risa por parte del oyente, ya sea por un factor externo inducido por el programa o por parecerle gracioso que haya un “idiota” que le pudiera parecer graciosa tal comedia de bajo nivel. A esta última razón, Pfaller la considera como la dialéctica del idiota presupuesto, en donde, la risa del oyente no es más que una directa confrontación a la risa de aquel idiota anónimo que se pudo reír en el programa de radio<sup>51</sup>, siendo la representación por excelencia del dicho popular: no me estoy riendo contigo, me estoy riendo de ti.

---

En Lacan, J. (1999) *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960: The Seminar of Jacques Lacan Book VII*. London: Routledge, p. 252.

<sup>49</sup> Pfaller, R., *Interpassivity: The aesthetics of delegated of enjoyment*, p. 71.

<sup>50</sup> Žižek, S., *En defensa de la intolerancia*, p.134.

<sup>51</sup> Pfaller, R., *Interpassivity: The aesthetics of delegated of enjoyment*, p. 27.

Contrario a ello, se puede afirmar que, la razón de tan paradójica risa del público en referencia a los malos chistes puede deberse a cierto grado de presión externa: los oyentes pueden pensar que, si a alguien le dio risa y a ellos no, se pudiera deber a que ellos no notaron cierto detalle o su sentido del humor no está al nivel de un estándar del que son ajenos y al reírse pueden acceder de manera ilusoria a él. Por lo que, las risas de los oyentes, bajo esta perspectiva, ya no serían de carácter confrontativo hacia cierta figura de un idiota anónimo, sino una manera para que la figura del idiota que, en este sentido, no tiene la capacidad de entender los chistes, no sea encarnada por ellos.

Tal como se acaba de comentar, Slavoj Žižek actualiza el ejemplo del coro del teatro griego al fenómeno televisivo, pero también desde esta investigación se puede también reinterpretar dicho esquema en la era del *streaming*: en Youtube existen varios creadores de contenido que se dedican a reaccionar a temas musicales de ciertos artistas. Su manera de proceder es particular, pues sobreactúan sus impresiones, tanto para indicar que un tema les gustó como para hacer notar que no fue así. Es importante cuestionarse el motivo por el que este tipo de contenido es consumido por los usuarios, incluso anteponiéndolo al consumo directo de la música. El creador de contenido que reacciona a los temas, no solo pareciera que disfruta de la música en lugar de nosotros, sino que también nos establece como debemos disfrutarla para que, cuando escuchemos la canción en el futuro, tengamos preestablecido la manera de cómo disfrutarla.

Otra pregunta clave para continuar con el desarrollo radica en indagar la razón por la cual, si se supone que en el fenómeno interpasivo, el objeto nos arrebató nuestro goce, ¿por qué seguimos participando en él? Preliminarmente, se puede presentar dos respuestas: por cierta validación social de practicar lo socialmente establecido o porque existe un goce oculto en participar en el fenómeno interpasivo. Y aunque ambas respuestas parecen ser contrarias, pertenecen a un motivo único general.

Para saber de cuál se trata, se prosigue con Robert Pfaller, quien realiza una interpretación de lo que llama la dialéctica de lo sublime kantiano. Y aunque la presente investigación no persigue realizar un análisis de la obra de Kant, ni menos de su teoría estética, es prudente retomar dicha reinterpretación como punto de inicio para averiguar la razón por la cual se reproduce el fenómeno interpasivo.

Según Pfaller, la dialéctica de lo sublime en Kant puede condensarse en lo siguiente: “This is so beautiful because there is nothing beautiful in it”<sup>52</sup>. Esto significa que la ausencia de cierta cualidad, en este caso la belleza, forma parte de ella misma<sup>53</sup>. Ahora bien, este esquema se puede aplicar al fenómeno interpasivo si se encuentra el motivo por el que la ausencia de goce implique el goce mismo, lo que nos lleva a la figura del Otro.

Una de las acepciones lacanianas sobre el Otro consiste en definirlo como aquella figura perteneciente al orden simbólico que busca regular las acciones del sujeto y determinar su identidad a través de la encarnación de instituciones o entidades regulatoria como Dios, el Estado, la Ley, etc.<sup>54</sup>. En adición, sabiendo que el ámbito simbólico es enteramente humano, el Otro necesita de los sujetos para avalar su existencia (los creyentes avalan a su respectiva religión a través de su creencia, el Estado opera bajo el consenso de sus ciudadanos, etc.). Lo importante aquí, entonces, radica en averiguar el vínculo entre la codependencia entre el sujeto, el Otro y el goce.

Žižek identifica una brecha entre la identidad personal y la identidad social: la primera como aquella instancia íntima que se ha formado a través de vivencias personales y que estructura la personalidad del sujeto y la segunda como la generada por una posición o cargo en la sociedad en donde el sujeto no responde

---

<sup>52</sup> “esto es tan hermoso porque no hay nada bonito en él” (Traducción Propia). Ibid. p.28.

<sup>53</sup> Ídem.

<sup>54</sup> Sauret, M. *¿Existe el otro?* pp.163-178.

por sí solo, sino en nombre de una función social<sup>55</sup>. Alguien puede resultar ser la persona más nefasta y mala del mundo, pero al ocupar un cargo político o religioso, lo que se aprecia en él ya no es su persona, sino lo que representa para la sociedad.

Dentro de esta identidad social, para Lacan, desemboca en la castración simbólica cuyo aspecto material (significante) se puede apreciar en el falo<sup>56</sup>. Pero, contrario a lo que se puede pensar en sentido biológico, el falo para Lacan no es un órgano reproductivo, sino que son objetos que se portan, ajenos a la persona, y que exteriorizan el campo simbólico del que sé es parte<sup>57</sup>. Entonces, volviendo al ejemplo de la persona nefasta, el momento en el que se pasa de la identidad personal y la identidad social, de ser una persona problemática a ser, por ejemplo, un sacerdote, es cuando éste se pone su mitra y estola (insignias religiosas establecidas). Insistiendo en la idea de la prominencia de la materialidad sobre lo simbólico, el falo es el que determina, entonces, la eficacia de la identidad social de los sujetos: solo a través del falo, el sujeto puede acceder a su identidad social.

Lo que podemos extraer de este punto es ubicar qué es lo que representa el falo en la interpasividad y cómo es que explica el goce oculto que existe en participar en dicho fenómeno. La interpretación de Slavoj Žižek sobre lo sublime, es que tanto lo sublime matemático como el dinámico:

nos ofrece una visión de lo que está más allá de nuestro propio egoísmo, y nos permite el acceso (y se complace en ello) al tipo de desinterés racional que para Kant debe formar la base de la acción ética y no egoísta; en lo sublime reconocemos nuestra más elevada y verdadera libertad<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> Žižek, S. (2008) *Cómo leer a Lacan*, Buenos Aires, Paidós, p. 42.

<sup>56</sup> Žižek, nota con gran atino que, en el pensamiento de Lacan, el significante, más que ser la contraparte material del significado en el esquema de Saussure, determina un rasgo del sujeto. Esto apoya a la tesis de la materialidad como determinante de la conformación de, en este caso, la identidad del sujeto. Ibid., p.42.

<sup>57</sup> Ibid., p.43.

<sup>58</sup> Žižek, S., (2020) *El sexo y el fracaso del absoluto*, Barcelona, Paidós, p. 114.

Esto significa que la ética kantiana, según Žižek, se basa en un desinterés racional propiciado por experimentar situaciones o fenómenos que nos superan sensorialmente<sup>59</sup>. Ahora bien, Lacan en su texto *Kant con Sade* aprovecha este carácter desinteresado de la ética kantiana para realizar una interpretación en torno al sadismo perverso: contrario a lo que se puede suponer de que el sujeto kantiano puede disfrutar, de manera perversa, de la privación de sus deseos a través de la razón, lo que realmente propone es que:

el centro del interés de Lacan reside más bien en la paradójica inversión mediante la cual el propio deseo (esto es, actuar a partir del propio deseo, sin comprometerlo) ya no puede basarse en intereses o motivaciones «patológicas», y cumple así los criterios del acto ético kantiano, por lo que «seguir el propio deseo» coincide con «cumplir con el deber»<sup>60</sup>.

¿Acaso Lacan no está describiendo el funcionamiento de lo que él nombra como *jouissance* (goce excesivo)? Aquel goce excesivo que se basa en el mero cumplimiento del deber, aún si éste involucra, paradójicamente, el dolor. Justo esto es lo que lo diferencia del placer (*enjoyment*), mientras que este último se limita al vano disfrute egoísta, la *jouissance* va más allá del principio del placer, a un placer que produce dolor<sup>6162</sup>.

Bajo dicha posición, el sujeto solo puede acceder al goce excesivo, en su actuar, solo al renunciar a todo interés egoísta que involucre algún sentimiento o búsqueda de placer. Es decir que, tal como lo anticipa Robert Pfaller con la dialéctica de lo sublime kantiano, podemos declarar que hay un verdadero goce en un acto precisamente porque no hay ningún goce en él. Y justamente eso responde a la

---

<sup>59</sup> Kant, I., (2007). *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa, p. 76.

<sup>60</sup> Žižek, S., *El sexo y el fracaso del absoluto*, p.115.

<sup>61</sup> Evans, D., (2007) *Diccionario Introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós, p.103.

<sup>62</sup> Véase Cesar, A., (2021) *God with Sade*. Zizek Analysis. Disponible en <https://zizekanalysis.wordpress.com/2021/02/01/god-with-sade/>. En donde se realiza una lectura desde el término *jouissance* hacia el Argumento del Mal de Epicuro.

cuestión que indaga acerca del motivo principal de la participación del sujeto en el fenómeno interpasivo: debido a que el objeto le priva de placer al sujeto, éste último puede acceder a un goce en su actuar.

Esto tiene consecuencias éticas a considerar, sobre todo, si se acepta que la interpasividad es una práctica inconfesada de la sociedad actual. En un mundo donde cada vez más las redes sociales intervienen en la interacción social, gran parte de los actos de los sujetos son mediados y expresados a través de los medios digitales. Esto orilla a que las luchas sociales corran el riesgo de limitar su efectividad al entorno virtual: si alguien quiere actuar a favor del cuidado del ambiente, tan solo con compartir en sus redes sociales alguna publicación en torno al tema, le bastaría para contribuir en dicha causa.

Siguiendo el esquema de la interpasividad: las publicaciones compartidas por el sujeto en sus redes sociales expresan su inconformidad por él, mientras que el sujeto puede seguir cómodamente con su vida, quizá apoyando otras causas sociales, pero manteniendo cierta distancia para evitar su compromiso con ésta y otras más.

A lo que nos estamos enfrentando es a lo que Žižek reconoció como la falsa actividad: aquella actividad del sujeto que, en lugar de propiciar el cambio, lo evita<sup>63</sup>. Es decir que, bajo la interpasividad, el sujeto no se muestra comprometido con su actuar, tan solo se vincula con el mundo mediante una distancia cínica, no le interesa ser un agente de transformación, sino parecerlo. Esto conduce a preguntarnos dos cuestiones: ¿puede existir una ética interpasiva? ¿el sujeto ético-político contemporáneo, cuyo actuar está intrínsecamente ligado al entorno virtual, puede escapar del fenómeno interpasivo? Ambas interrogantes ahondan en el análisis de las coordenadas, límites y alcances de la actividad ético-política de sujeto contemporáneo.

---

<sup>63</sup> Žižek, S. *Cómo leer a Lacan*. p. 35.

Cuestión no menor ni sencilla, ya que implica comprender la época actual (*Zeitgeist*<sup>64</sup>), pero también porque, como se ha dejado en evidencia, dentro de las nociones sobre la interpasividad emitidas, tanto por Slavoj Žižek como por Robert Pfaller, no se encuentra una definición sólida en torno a una dimensión ético-política del fenómeno. Pero que, lejos de ser un obstáculo, significa una apertura para que la presente investigación, como se abordará en los siguientes capítulos, aporte reflexiones valiosas al campo de la teoría interpasiva. Por ahora, basado en el contenido y análisis de este capítulo, podemos definir que, para Žižek y Robert Pfaller, *la interpasividad es un proceso en el que un sujeto delega su pasividad a un externo, ya sea sujeto u objeto.*

El motivo por considerar el verbo *delegar*, como lo propone Robert Pfaller, más adecuado que el verbo *desplazar*, como lo propone Slavoj Žižek, como el verbo modular del concepto de interpasividad responde a que, desde mi opinión, resulta más útil concebir a la interpasividad, como un proceso de delegación, para la conformación de una noción ético-política de esta. De esta forma, se podrá dar cuenta de fenómenos ético-políticos de una manera más puntual y rigurosa. Por tanto, para futuras alusiones a la definición básica del concepto interpasividad, se retomará dicha noción.

---

<sup>64</sup> Para Jodelet, “designa el clima intelectual, los hábitos de pensamiento, el conjunto de opiniones, ideas, juicios propios de una época determinada [...] utilizado para traducir la expresión latina *Genius seculi*. En Jodelet, Denise. (2020). “Sobre el Espíritu del tiempo y las representaciones sociales”, *Cultura y representaciones sociales*, 15(29), 19-36. Epub 07 de marzo de 2022. Recuperado en 26 de mayo de 2024, de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2007-81102020000200019&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102020000200019&lng=es&tlng=es).

## **Capítulo 2. Hacia un concepto ético-político de interpasividad**

El capítulo uno se dedicó a establecer y definir las categorías centrales del concepto de interpasividad de Slavoj Žižek y Robert Pfaller, sus alcances y sus limitaciones. De igual manera, en ese primer apartado se realizó una fecunda relación entre el fenómeno interpasivo y el concepto de ideología de Althusser que nos permitió vislumbrar una dimensión ético-política del concepto. Dicha relación demostró que existe una discrepancia entre la ideología del sujeto con su actuar. Dicha fractura no es inconsciente o casual, sino es parte de una actitud cínica: el sujeto es afín a ideales sociales y políticos, pero su actuar contradice conscientemente sus principios. Esta contradicción que toca, tanto la dimensión política como ética, pues aborda las posturas ideológicas y el comportamiento del sujeto, puede ser abordada y justificada desde el lente de la interpasividad.

Sin embargo, y teniendo en cuenta que en el primer capítulo se demostró la ausencia de un abordaje ético-político dentro de la noción de interpasividad en Žižek y Pfaller. El objetivo general de este segundo capítulo será reformular y reestablecer los alcances y connotaciones del concepto y así sentar las bases para la construcción de una dimensión ético-política de la interpasividad y poder justificar dichos fenómenos cínicos y contradictorios. Para lograr realizar dicha ampliación conceptual, es necesario una revisión crítica del concepto de interpasividad.

La crítica de Gijs van Oenen sobre los postulados de Žižek y Pfaller en cuestión a la interpasividad, nos abrirá el horizonte para descentrar a nuestro concepto principal de la óptica Žižek-Pfaller y así encontrar flaquezas en su argumentación que, propongo, son la causa por las que no les permiten, a sus nociones de interpasividad, dar cuenta de la dimensión ética-política. Y este mismo gesto se puede replicar al diagnosticar las flaquezas del sujeto político contemporáneo que le impiden impactar plenamente en la realidad social, es decir, aquellos obstáculos

que imposibilitan la transformación y, por ende, solución de causas por las que luchan.

La importancia de considerar la crítica de Gijs van Oenen para esta investigación radica en que considera que el fenómeno no debe ser estudiado como anecdótico, estructural ni universal derivado del enfoque sociológico y lacaniano que, tanto Žižek como Pfaller, afirma que ellos realizan. Por el contrario, lo que propone es analizar a la interpasividad como un producto histórico que, si bien, no se centra en la cuestión ético-política, para este pensador la hace “more useful for social, political, and cultural analysis, [...], while retaining the concept’s avantgardist incisiveness. In their work on interpassivity”<sup>65</sup>. Esto nos servirá de puente para cimentar una noción ético-política de la interpasividad que es el objetivo central de todo este proyecto de investigación.

Asimismo, se analizará la propuesta de Byung-Chul Han en torno a la sociedad del rendimiento y los conceptos de dolor y productividad debido a que guardan similitud semántica con el concepto de interpasividad. De esta forma, se nutrirá el estudio del concepto de interpasividad comparándolo con otras aproximaciones realizadas sobre la actividad y la pasividad.

Por último, se realizará un análisis sobre la propuesta de la conformación de la subjetividad desde el pensamiento de Slavoj Žižek con la intención de averiguar el origen de la compulsiva tendencia del sujeto político actual de identificarse políticamente con diversas causas sociales.

---

<sup>65</sup>Van Oenen, G., (2008). “Interpassivity revisited: A critical and historical reappraisal of interpassive phenomena”. *International Journal of Žižek Studies* 2 (2), p.2: “más útil para el análisis social, político y cultural, [...] conservando su incisivo carácter vanguardista” (Traducción propia).

### 2.1.1 La crítica histórica de Gijs van Oenen

En el presente apartado se analizará la crítica del historiador Gijs van Oenen en torno a las nociones de interpasividad, tanto de Slavoj Žižek como de Robert Pfaller. Posteriormente, se estudiará la propuesta conceptual que van Oenen realiza sobre la interpasividad. Todo esto con la intención de mantener una posición crítica en torno a la propuestas de Žižek y Pfaller.

En su texto *Interpasividad revisitada: una reevaluación crítica e histórica de los fenómenos interpasivos*, van Oenen realiza varias observaciones a los conceptos de interpasividad formulados por Žižek y Pfaller. En dicha crítica se encarga de señalar tres flaquezas que ambos pensadores cometen al desarrollar dicho término: 1) su pretensión de universalidad (considerar que la interpasividad es un comportamiento presente en cada sujeto); 2) la ausencia de un sentido histórico en el concepto de interpasividad (considerar que la interpasividad no es producto de una determinada circunstancia social y política de nuestros tiempos, sino que es un rasgo esencial del ser humano); 3) la ambigüedad, tanto de Žižek como de Pfaller sobre lo que ellos entienden por pasividad y actividad. La tesis central del crítico es que, al adherirle la dimensión histórica a la interpasividad, esta se vuelve más sistemática lo que la hace más desafiante y consistentemente filosófica<sup>66</sup>, aunque también se puede sostener que su sistematización permite un mejor entendimiento de sus fines y alcances y, por ende, conduce a ser usada como herramienta de comprensión e interpretación del mundo.

Gijs von Oenen inicia criticando la metodología explicativa que Žižek y Pfaller utilizan para desarrollar sus precisiones sobre el concepto: a la hora de usar ejemplos, comentados en el primer capítulo, como el de los jóvenes intelectuales en la biblioteca, las series grabadas para verlas en un futuro, entre otros; estos filósofos usualmente advierten que son comportamientos raros o inusuales y que la

---

<sup>66</sup> Ibid. p.4.

interpasividad es “el concepto maestro” con el que se puede dar cuenta de estos comportamientos excepcionales (de ahí, gran parte del interés en el concepto). Sin embargo, lo que Gijs von Oenen (2008) señala, es que culminan elevando, contradictoria e insatisfactoriamente, a la interpasividad como un rasgo universal de la subjetividad humana<sup>67</sup>. Es ahí en donde, a mi parecer, tanto Žizek como Pfaller, caen en un error argumental: no se puede, en primer momento, presuponer a un fenómeno como aislado y particular y posteriormente argumentar su universalidad dentro de la subjetividad humana.

Nuestro crítico explica que la causa de dicha tendencia precipitada por universalizar el fenómeno es deuda de la influencia lacaniana en ambos autores: “el psicoanálisis, en su encarnación lacaniana, que nos enseña -para tomar una sola formulación representativa- que ‘no hay libertad fuera del encuentro traumático con la opacidad del deseo del Otro’”<sup>68</sup>. Esto significa que, todo acto aparentemente autónomo o excepcional, siempre está mediado por una instancia totalizadora, por lo que, como tal, no hay casos raros ni libres, sino que todo pertenece a un dominio general.

Para Gijs von Oenen, el psicoanálisis comete el error de universalizar rasgos patológicos en la subjetividad. La tesis central del psicoanálisis es considerar que no hay un sujeto “sano” o “normal”, sino que todo sujeto posee, en mayor o menor medida alguna patología relacionada al placer. Esta concepción del sujeto es contraria a la noción de sujeto de la Modernidad, la cual comprende a éste como racional y consciente fundamentado en una identidad unitaria (*cogito cartesiano*). El sujeto de la Modernidad actúa con base a la razón, mientras que el sujeto del psicoanálisis actúa con base en pulsiones inconscientes. Con base en ello, nuestro crítico sostiene que el psicoanálisis aborda la transferencia del placer, categoría central de la interpasividad antes revisada, dentro de tres actitudes proclives a cualquier sujeto: la perversa, la histérica y la neurótica.

---

<sup>67</sup> Ibid., p. 5.

<sup>68</sup> Cfr. Žižek, S. (2003) *The puppet and the dwarf*, Cambridge (Mass.), MIT press, p.129.

The pervert enjoys the very transfer of enjoyment to others; not being the subject but merely the 'object' of pleasure itself becomes a source of pleasure. The hysteric is a hypocritical pervert, so to speak: although he equally enjoys the transfer of enjoyment, he disavows this pleasure, and perhaps even the delegative act itself. The neurotic, finally, is simply unable to enjoy the interpassive transfer, perhaps because he is plagued by a guilty conscience<sup>69</sup>.

Más que considerar que se le está otorgando a la interpasividad una connotación negativa, yo considero que el crítico hace notar que el aparato teórico del psicoanálisis es insuficiente para comprender el concepto de interpasividad: el problema es que la externalización del placer, como fotocopiar un libro a través de un escáner, grabar una serie con la videograbadora u orar a través del otro, se analiza, a través de la lupa psicoanalítica, como patologías en vez de verlas como situaciones cotidianas con las que la mayoría de las personas puede sentirse identificada. Contrario a ello, nuestro crítico propone que se aborde al fenómeno interpasivo, ya no desde la óptica psicoanalista, sino desde un enfoque más dinámico e histórico, argumentando que la interpasividad no es un rasgo inmutable ni estático de la subjetividad,"but as a particular kind of distortion inherent in the historical culture of modernity, or (as we shall see) late modernity"<sup>70</sup>. La finalidad de este giro histórico, hay que señalar, no es el demoler el aparato teórico alrededor del concepto de interpasividad conformado por los esfuerzos intelectuales de Žižek y Pfaller, sino complementarlo y expandir sus alcances.

---

<sup>69</sup> "El perverso disfruta de la transferencia misma del disfrute a los demás; Al no ser el sujeto, sino simplemente el "objeto" del placer mismo, se convierte en una fuente de placer. El histérico es un perverso hipócrita, por así decirlo: aunque disfruta igualmente de la transferencia del placer, reniega de este placer, y tal vez incluso del acto delegativo mismo. El neurótico, finalmente, es simplemente incapaz de disfrutar de la transferencia interpasiva, tal vez porque está atormentado por una conciencia culpable (traducción propia). Van Oenen, G., *Interpassivity revisited: A critical and historical reappraisal of interpassive phenomena*, p.6:

<sup>70</sup> "sino como un tipo particular de distorsión inherente a la cultura histórica de la modernidad, o (como veremos) a la modernidad tardía" (traducción propia). Ibidem. p.6.

## 2.1.2 La dimensión histórica del concepto de interpasividad

El principal problema que encuentra Gijs von Oenen, en torno a estudiar la interpasividad de manera psicoanalítica, es que nos remite a considerar este fenómeno como perene, como si siempre hubiera existido (y seguirá existiendo) esta dinámica oculta entre sujetos y objetos y que, hasta hace unas décadas Slavoj Žizek y Robert Pfaller, le asignaron un nombre. Sin embargo, esto no es así, las implicaciones éticas de considerar perpetua y esencial a nuestra subjetividad la constante delegación de nuestro placer hacia el exterior ya sea hacia objetos o sujetos, nos conduce a estimar al sujeto como privado de su propio placer, lo que nos arrojaría a preguntarnos ¿Cuál sería su motivación para actuar y sobre todo para actuar de manera correcta?

Nuestro crítico, con su propuesta histórica, nos ayuda resolver este cuestionamiento a la vez que le da un giro a la concepción de interpasividad, ofreciendo una genealogía filosófica del término, entendiendo que la característica esencial de la interpasividad es la objetivación de un contenido interior del sujeto, en este caso el disfrute, sosteniendo que dicha noción ha sido desarrollada por al menos tres filósofos: Hegel, Feuerbach y Marx.

Gijs von Oenen interpreta que ya Hegel concibe al *Geist* (Espíritu) como la exteriorización de la conciencia humana, tildándola a esta última, como un continuo arrojarse hacia afuera. Por otro lado, también asegura nuestro crítico, que Feuerbach antropologiza dicha concepción hegeliana, reconociendo a esta exteriorización, como necesaria en cada ser humano, pero que, curiosamente, no es reconocida, y en cambio es repudiada<sup>71</sup>. Para Feuerbach, el ser humano no admite que productos como la religión, la cultura o los valores se originen por la delegación de su subjetividad, pero, aun así, se crean continuamente. Esto se debe a que, según Feuerbach, el humano está sujeto a un proceso de alienación en

---

<sup>71</sup>Ibid., p. 7.

donde no reconoce que todos aquellos contenidos y atribuciones que considera como ajenos a él, fueron creados por él. Este curioso proceso de una proyección inconsciente de lo interior hacía lo exterior le da forma y sustancia a instituciones y e ideologías. Esto nos encamina a considerar que, desde el pensamiento de Feuerbach, toda la cultura es antropología. El hombre es caracterizado por una conciencia que constantemente tiende a dirigirse hacia el exterior que le da sentido al mundo<sup>72</sup>. Esta relación entre Hegel y Feuerbach en torno a la conciencia puede sustentarse en el inicio de la *Contribución a la crítica del Fetichismo* de Mariano N. Campos:

Según el Hegel de la *Fenomenología del espíritu*, el hombre, en su larga gesta por convertir la naturaleza en historia, tiene la capacidad de “determinarse como cosa”; de modo paradigmático, mediante el trabajo. El carpintero frente a su producto estará siempre en condiciones de decir: “eso soy yo” (que, por cierto, es más ontológico que el jurídico “eso es mío”). Es, por así decir, un círculo que arranca por la vía de la determinación y se cierra por el camino del reconocimiento. Ludwig Feuerbach presentó este círculo recurriendo a la metáfora biológica de la sístole y la diástole: un mecanismo en que la sangre humana es derramada para luego recoger esa esencia repudiada en su corazón<sup>73</sup>.

Por su parte, Karl Marx, según Gijs von Oenen, modernizó el gesto de Feuerbach en torno al carácter esencial del ser humano como conciencia y lo define, en cambio, como *actividad*. En dicho tenor, el ser humano es caracterizado por su fuerza de trabajo, esto es, la capacidad de ejecutar activamente habilidades, destrezas y energía en torno a la producción de un trabajo determinado. A su vez, en el capitalismo, el trabajador es constantemente despojado del producto de su fuerza de trabajo por parte del burgués, a través de la plusvalía y que esta dinámica objetiva se interioriza en la falsa conciencia de la clase trabajadora por medio de la

---

<sup>72</sup> Díaz Murugarren, J. (2022), “La religión como alienación”, *Estudios Filosóficos*, 32(89), 101–134. Recuperado a partir de <https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/238>)

<sup>73</sup> Campos, Mariano N. (2016). “Contribución a la crítica del fetichismo”, en *Herramienta. Revista de Teoría y Crítica Marxista*, Buenos Aires, nº 57, p.1.

alienación<sup>74</sup>. Esto se ve reflejado en el aspiracionismo en las sociedades tercermundistas en donde la mayor parte de su población funge como trabajadores sometidos a malas condiciones laborales, entre ellas extensas jornadas laborales. Su ritmo de vida es agitado, son obligados a mantener siempre una actitud activa<sup>75</sup>. Cuando les toca descanso, son atiborrados, en los medios de comunicación e interacción, por discursos de superación y optimismo, haciéndoles creer que algún día ellos podrán ser los jefes de su trabajo y así ellos ejecutar las malas prácticas laborales que ellos padecen<sup>76</sup>.

Es preciso advertir que este pequeño recorrido conceptual va encaminado, de forma condescendiente, a resarcir la ausencia de soporte bibliográfico que Gigs von Oenen mostró al realizar su genealogía filosófica sobre el fenómeno de interpasividad. Por lo que, ahora, no nos interesa profundizar de manera concreta en la obra de los siguientes autores, pero sí, mostrar un esfuerzo intelectual de fundamentar bibliográficamente las aseveraciones que realizó el crítico que vamos siguiendo hasta ahora.

Con relación a esto, Bloch en *Sujeto-objeto: el pensamiento de Hegel* menciona cómo para el autor de la *Ciencia de la Lógica*, la diferencia entre la subjetividad del ser humano y el exterior no puede ser reducida a una dicotomía irreconciliable, sino que forma parte de una dialéctica en la que el sujeto se reconoce como sustancia (parte del universo) pero que, a la vez, su misma reflexión sobre sí mismo y sobre el exterior ayuda a desentrañar el carácter desconocido del mundo. Para Bloch, lo que realiza Hegel con la dialéctica sujeto-objeto es  *sintetizar* grosso modo el “conócete a ti mismo” de Sócrates con el modo cósmico de la sustancia en Spinoza. Y aunque el tratamiento de ambos autores excede a los intereses de la presente

---

<sup>74</sup> Ibid., p. 7.

<sup>75</sup> El ejemplo de esta actitud activa es la, ya ilegal, obligación que tenían los guardias de seguridad de permanecer parados en sus lugares del trabajo aún si sus jornadas laborales fueran de 8 horas.

<sup>76</sup> Y esta dinámica no solo concierne a la población activamente trabajadora, los desempleados incesantemente buscan ser incluidos en este despojo de su esencia (actividad humana). El ejemplo perfecto de esto es la película “En busca de la Felicidad” en donde el protagonista y su hijo lucha constantemente por ser parte de la lógica capitalista al punto de emparentar la delegación de su actividad humana hacia un fin ajeno con la felicidad.

investigación, es importante señalar como la dialéctica sujeto-objeto de Hegel, según Bloch, parte de un diálogo entre corrientes del pensamiento opuestas<sup>77</sup>.

Por otra parte, Feuerbach en *La esencia de la religión* encamina esta dialéctica a un examen crítico sobre cómo la conciencia humana la utiliza para proyectar necesidades humanas a figuras divinas como fuente de explicación: “el culto a Dios no es otra cosa que el culto del hombre a sí mismo, siendo únicamente una manifestación de éste”<sup>78</sup> Por su parte, lo que él postula, no es que se cese este carácter proyectivo inherente a todo ser humano, sino que deje de ser la fuente de explicación de los fenómenos naturales y que se opte por una explicación naturalista.

al igual que el dios de la sal no es más que la impresión y la expresión de la divinidad o de la naturaleza divina de la sal, también el dios del mundo, o de la naturaleza en general, es únicamente la impresión y la expresión de la divinidad de la naturaleza<sup>79</sup>

Y justo esta actitud de estudiar a la naturaleza desde un enfoque materialista es lo que sirve de puente al pensamiento de Marx. En cuyo autor encontramos lo que se podría categorizar la inversión del movimiento dialéctico de Hegel:

Marx recoge integralmente el pensamiento de Hegel, agudizándolo de un modo característico y alejándose del plan de la simple contemplación: «No basta que el pensamiento pugne por abrirse paso en la realidad; es necesario que la realidad misma se esfuerce por abrirse paso en el pensamiento»<sup>80</sup>.

Esta apertura hacia la realidad misma sería un proceso activo y no contemplativo, para ello Marx debía centrarse en el aspecto social e histórico en el que ser humano se situaba. Así, traslada el fundamento del hombre, del Espíritu (*Geist*) hegeliano a

---

<sup>77</sup> Bloch, E. (1983) *Sujeto-objeto: el pensamiento de Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 420-423.

<sup>78</sup> Feuerbach, L. (2005) *La esencia de la religión*, Páginas de Espuma, España, p.26.

<sup>79</sup> *Ibid*, p.30.

<sup>80</sup> Bloch, E. *Sujeto-objeto: el pensamiento de Hegel*. p 383.

la vida económica y su vínculo social dentro de un proceso histórico<sup>81</sup>. Ahora, la dialéctica del sujeto con el objeto, anteriormente abordada por Hegel, en donde el uno converge con el otro, haciendo que se transformen entre sí, en Marx “labora, esencialmente, en la infraestructura económico-técnica de la historia, que hasta aquí es lo mismo que el edificio, en el reino social de los intereses y no en el reino idealista del sistema hegeliano]”<sup>82</sup>.

El punto de esta breve genealogía del concepto de interpasividad, por parte de Gijs von Oenen, a mi juicio, responde a dos intereses: 1) Hacer notar que la noción de externar una parte interior de la subjetividad humana es algo ya desarrollado por filósofos de antaño; 2) que dichos filósofos, a saber, Hegel, Feuerbach y Marx, comparten un mismo periodo histórico, la Modernidad. Aunque comparten la misma época, todos retoman e interpretan la exteriorización de la subjetividad de manera diferente, guiados por intereses y compromisos intelectuales particulares. Por lo que se continúa rebatiendo la concepción estática e inmanente del fenómeno de la interpasividad como un rasgo esencial del ser humano desligado de su contexto histórico: no es que el ser humano no arroje su subjetividad hacia al mundo, sino que lo hace por circunstancias históricas específicas, argumentando que el origen de este fenómeno surge como una respuesta al discurso de la Modernidad.

Modernity, however, we choose to define or outline it, is constitutively afflicted by an activist attitude [...] Modernity exudes an atmosphere of activity, of moulding and transforming both the material world and social relations.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Ibid., pp 383-384.

<sup>82</sup> Ibid., p.384.

<sup>83</sup> Von Oenen. *Interpassivity revisited: a critical and historical reappraisal of interpassive phenomena*, p. 7: “La modernidad, como quiera que la definamos o la describamos, está constitutivamente afectada por una actitud activista [...] La modernidad emana una atmósfera de actividad, de moldear y transformar tanto el mundo material como las relaciones sociales” (traducción propia).

Para Gijs von Oenen, el sujeto moderno es aquel que se compromete con la actitud creadora, ya no solo proyectiva, con la naturaleza<sup>84</sup> y empieza enfrentarse a ella<sup>85</sup>. En dicha línea argumentativa, el incesante interés por la transformación y el cambio, también permea en el pensamiento como actividad: Bloch reconoce que Marx ya consideraba esta urgencia de superar la etapa contemplativa del pensamiento y emprender el proceso de la conciencia de clase en donde el sujeto usa su capacidad reflexiva para reconocer las condiciones en las que se encuentra sometido y lucha por cambiarlas, por lo que: “el pensamiento como conciencia de clase, como ciencia revolucionaria, [es] convertido en una poderosa fuerza de producción, forma parte del sujeto creador de historia, de la historia *conscientemente* hecha”<sup>86</sup>.

Es así como, la Modernidad entendida por Oenen, es un periodo en donde todo está en constante flujo, incluso los conceptos; la propuesta de dicho crítico es concebir a la interpasividad como una reacción al discurso interactivo. Él define a la interactividad como el modo de actuar del sujeto de la Modernidad, pues dicho sujeto se preocupa por interactuar con su medio/entorno de manera efectiva<sup>87</sup>. Con base en ello, a mi parecer, es necesario considerar a la interpasividad y a la interactividad, no como dos modalidades contrarias, sino a través de una implicación mutua, una implica a la otra en dos momentos correlacionados. Por tanto, la interpasividad, no sería la intensificación de la actitud interactiva, sino el resultado de ésta.

Al ser interpasivo, el sujeto indica que se siente sobrecargado por las exigencias de la (inter)actividad, pero no puede, o no quiere, separarse o

---

<sup>84</sup> Aprovechando que Gijs von Oenen es conocedor de la obra de Feuerbach, conviene rescatar que la noción de naturaleza de este filósofo se relaciona con el carácter transformativo de la Modernidad que se está tratando. En dicho concepto, Feuerbach se refiere a aquellos elementos que le son ajenos al ser humano y que se encuentran prestos a la intervención humana: “Para mí «naturaleza» (exactamente igual que «espíritu») no es más que un término general para designar entes, cosas, objetos que el hombre diferencia de sí mismo y de sus propias producciones y que agrupa así bajo el nombre colectivo de «naturaleza»”. Véase en (Feuerbach, L. *La esencia de la religión*. p.23).

<sup>85</sup> Von Oenen, G., *Interpassivity revisited: a critical and historical reappraisal of interpassive phenomena*, p. 7.

<sup>86</sup> Bloch, E., *Sujeto-objeto: el pensamiento de Hegel*, p.383.

<sup>87</sup> Von Oenen, G., *Interpassivity revisited: a critical and historical reappraisal of interpassive phenomena*, p. 9.

desvincularse por completo de esta relación. Por lo tanto, podemos caracterizar la interpasividad como la delegación de actividad, no como la pasividad, una delegación necesaria por una aguda sensación de estar abrumado por compromisos y obligaciones interactivas. Nuestra autocomprensión como sujeto interactivo completamente emancipado crea su propia caída, por así decirlo: a medida que nos sobrecargamos con nuestro estilo de vida interactivo, tratamos de mantenerlo externalizando, o delegando, parte de nuestra interactividad<sup>88</sup>.

Esto significa que la interpasividad es el producto del agotamiento del sujeto Moderno, es decir interactivo, por seguir la tendencia de actuar a toda costa. Por lo que, exhausto, el sujeto, se convierte en interpasivo, cuando empieza a delegar sus actividades hacia objetos o sujetos, con el fin de no mermar su productividad. Marx avistó esta situación en el apartado del “Trabajo Enajenado” en los *Manuscritos Económicos-Filosóficos de 1844* en donde menciona que, en un mundo donde el valor del ser humano decrece con relación al valor de las cosas, el hombre, a partir de su propio trabajo, se convierte en aquella mercancía condenada a producir otras mercancías, por lo que su valor se establece con relación a la capacidad que éste tiene de producir y por ende en permanecer como mercancía<sup>89</sup>.

Hasta aquí, podemos rescatar dos puntos interesantes para la investigación: 1) contrario a lo que se expuso en el primer capítulo de la investigación de contraponer la interactividad con la interpasividad, lo que nos propone Gijs von Oenen es ver estos conceptos como la implicación del uno con el otro a partir de un periodo histórico; 2) tal como la interpasividad es una etapa posterior a la interactividad

---

<sup>88</sup> Ibid., p. 11.

<sup>89</sup> Cfr. Marx, C. (1993) *Manuscritos económico-filosóficos*. Barcelona: Editorial Altaya, p. 109. Como complementación al proceso de alienamiento del trabajador, Marx también reconoce que el trabajo originalmente parte de la relación del hombre con la naturaleza: “El trabajo es, en primer término, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en el que el hombre, por su propia acción, media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. Se enfrenta a la materia natural como una de las fuerzas de la naturaleza” (Marx, K. (2014). *El capital: Crítica de la economía política. Volumen I* (18.ª ed.). México, Siglo XXI Editores, p.191). Por lo que, no hay que declarar que el trabajo por si solo es adverso al ser humano, sino las condiciones estructurales en las que es ejercido el trabajo es lo que aliena al hombre.

guiada por factores sociales e históricos, se puede contemplar y luchar por la posibilidad de una etapa que supere a la interpasividad y libere al sujeto de sus implicaciones.

## **2.2 Dolor y productividad en Byung-Chul Han**

En el presente apartado se vinculará la propuesta de Byung-Chul Han en torno a su crítica a la sociedad contemporánea en términos de dolor y productividad, con lo hasta ahora abordado sobre la interpasividad. El propósito de dicha relación conceptual radicará en explorar otras posturas en torno a la actividad y pasividad que puedan complementar a esta investigación en curso.

Es apropiado considerar a la noción de interpasividad de Gijs von Oenen como crítico-histórica debido a que reconoce que el fenómeno interpasivo responde a circunstancias históricas determinadas. Además, no solo se limita a enunciarlas, sino que su noción engloba una crítica hacia ellas: se trata, entonces, de una postura frontal en torno al discurso que incentiva, y hasta obliga, al actuar del sujeto, que se traduce en productividad.

Como se abordó en puntos anteriores, en la Modernidad, el concepto de actividad estaba asociada a la idea de intervención humana en el mundo. Esto nos conduce al pensamiento de Byung-Chul Han, cuyo pensamiento se centra en entender como la noción de actividad ya no implica una intervención en el entorno, sino una forma, por parte del sujeto, de auto explotación y productividad, concibiendo a la pasividad, por el contrario, como consumo. Abordar su propuesta filosófica, le otorga a la investigación un ángulo distinto a la cuestión de la actividad y la pasividad, conceptos centrales de nuestro trabajo.

En este nuevo marco, el sujeto activo es aquel capaz de mantenerse constantemente productivo en todas sus esferas personales. Esta reinterpretación de la actividad marca una diferencia fundamental entre el discurso moderno y el

capitalista: mientras que en la Modernidad la acción buscaba transformar el entorno, en el contexto capitalista se enfoca en la adhesión y perpetuación del individuo dentro de un sistema sociopolítico establecido, reduciendo la actividad a términos meramente productivos.

Aunque la presente investigación se enfoca en la pasividad y en su interacción con el sujeto, el pensamiento de Byung-Chul Han también ofrece un diagnóstico sobre el funcionamiento, en la actualidad, de su contraparte: la actividad. Por tanto, no es posible abordar la pasividad sin examinar su opuesto. Los límites de la actividad coinciden con los de la pasividad.

Aclarado lo anterior, Byung-Chul Han, en su obra *La Sociedad Paliativa*<sup>90</sup> (2021), se propone examinar y diagnosticar el estado de la sociedad contemporánea y su relación con la productividad y el dolor. Para nuestro pensador, la algofobia, como temor a la experiencia del sufrimiento, la incertidumbre y la confrontación, es el fenómeno que caracteriza a la sociedad contemporánea<sup>91</sup>. Dicho término expone una aversión al sufrimiento causado por el cuestionarse acerca de las problemáticas que resultan de confrontarse con la realidad. En vez de ello, de acuerdo con nuestro autor, el sujeto opta por la aceptación cómoda y pasiva del estado de cosas que el sistema otorga, conformándose con las placenteras migajas de su explotación<sup>92</sup>. Por otro lado, para el pensador surcoreano, la hiperproductividad consiste a la tendencia por evaluar y apreciar al sujeto en relación con lo que puede producir en cualquiera de sus rubros, priorizando la actitud multitareas (*multitasking*) como la capacidad de realizar múltiples actividades en el menor tiempo posible. Byung Chul Han considera que el *multitasking* es la habilidad por excelencia del capitalismo<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> Byung Chul Han, utiliza términos como Sociedad del Cansancio, Sociedad Paliativa, Sociedad del Consumo, etc., para denominar a la sociedad actual. Se aclara que dichos términos no son excluyentes pues estos se ligan entre sí, llegando a servir como sinónimos en ciertos casos. En lo posterior, cada vez que se mencione alguna de estas maneras de referirse a la sociedad, se aclarará en qué sentido se usa para evitar confusiones.

<sup>91</sup> Han, B. (2021) *La sociedad paliativa*. Barcelona, Herder, p.7.

<sup>92</sup> Ídem.

<sup>93</sup> Han, B. (2010) *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, p.15

Byung-Chul Han relaciona la algofobia y la hiperproductividad, argumentando que el dolor incapacita al sujeto a producir/rendir, por lo que el neoliberalismo<sup>94</sup> le proporciona herramientas, como lo son algunos analgésicos de venta libre, para *anestesiarse* su molestia y continuar en su trabajo:

El dolor se interpreta como un *síntoma de debilidad*. Es algo que hay que ocultar o eliminar optimizándolo. Es incompatible con el rendimiento. La *pasividad del sufrimiento* no tiene cabida en la sociedad activa dominada por las *capacidades*. Hoy se priva al dolor de toda posibilidad de expresión.

Actualmente, la actitud multitarea, como fase activa, parece desplazar a los momentos pasivos en donde el sujeto es incapaz de producir por causas de salud o falta de motivación. Pareciera que está penado dejar de producir sea cual fuere la justificación. Este fenómeno puede ser apreciado claramente en el mundo universitario: los investigadores son constantemente apremiados por publicar artículos o libros; presentar conferencias sobre sus avances en el área de investigación; dar clases en universidades, dirigir tesis, entre otras exigencias. Si no mantienen ese ritmo de producción intelectual, los organismos federales dejan de auspiciarlos, quitándoles una buena parte, o incluso el único, sustento económico.

En caso del área de las humanidades al que la presente investigación se adscribe, la producción de ideas difiere, en tiempo, con la producción de resultados de áreas con enfoque cuantitativo pero no en explotación. Aunque en un laboratorio el factor más común de demora es la disposición de materiales para realizar los experimentos. En el área de humanidades, cuya producción está ligada a la reflexión teórica, se puede estar leyendo y analizando las obras de algún autor o problemática y no siempre es garantía de generación de conocimiento. Aún más, el proceso creativo se puede considerar doloroso, tal como lo comentaba, Sócrates, en el *Teeteto*, haciendo alusión a su ejercicio mayéutico:

---

<sup>94</sup> Es necesario señalar que el surcoreano es quien emplea el término de neoliberalismo por lo que la utilización de la palabra corresponde a adherirse lo más fielmente a su terminología.

los que tienen relación conmigo experimentan lo mismo que les pasa a las que dan a luz, pues sufren los dolores del parto y se llenan de perplejidades de día y de noche, con lo cual lo pasan mucho peor que ellas. Pero mi arte puede suscitar este dolor o hacer que llegue a su fin<sup>95</sup>

Por lo que, atendiendo lo que afirma Byung-Chul Han sobre la evasión de toda expresión del dolor, se puede considerar que la falta de apoyo hacia las ramas de estudio humanístico y social se debe precisamente a que su desarrollo implica una experiencia de dolor que se contrapone el discurso hedonista en vela. Esto conlleva a afirmar que, bajo las coordenadas de rendimiento y productividad, el investigador se reduce a una mera maquinaria de producción intelectual y no a una figura desde donde se germine nuevas rutas de solución sobre los problemas que él se encarga.

Y bajo un ejercicio reflexivo arriesgado, se puede aplicar a este problema sistemático la *Teoría del Valor* de Marx. En el Tomo I de *El Capital*, Marx establece que las mercancías siguen dos tipos de valor: el de uso, que se refiere a la capacidad de cumplir determinadas necesidades (la utilidad)<sup>96</sup>; el valor de cambio, que consiste en un parámetro cuantitativo de cierta mercancía frente a otra mercancía según el valor de uso de cada una de ellas, con el objetivo de que participen en un intercambio<sup>97</sup>. Y aunque parece tentador examinar bajo estas dos categorías al trabajo intelectual, se debe recordar que Marx cuando realiza este análisis, él considera como fundamentalmente material el valor de uso de una mercancía<sup>98</sup>. Esto difiere con la cualidad abstracta del trabajo intelectual del que se está tratando, lo que nos lleva al problema de la exteriorización que, Francis Gil,

---

<sup>95</sup> Platón. (2005). *Teeteto* (F. J. González, Trad.). Editorial Gredos. (Sección 150b-151d), pp.189-191.

<sup>96</sup> "La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso. Pero esa utilidad no cuelga en el aire. Condicionada por las propiedades del cuerpo de la mercancía, no existe sin él. El cuerpo de la mercancía, tal como el hierro, el trigo, el diamante, etc., es, por tanto, un valor de uso o un bien" Véase en Marx, K., *El Capital: Crítica de la economía política*. p. 51.

<sup>97</sup> "El valor de cambio aparece, ante todo, como la relación cuantitativa, la proporción en la cual valores de uso de un tipo se cambian por valores de uso de otro tipo, una relación que cambia constantemente con el tiempo y el lugar." Véase en Marx, K., *El Capital: Crítica de la economía política*. p. 52.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 52.

acota en su intento de conciliar el trabajo intelectual con el desarrollo del capitalismo. Dicho autor manifiesta que dicho tipo de trabajo solo puede encontrar cabida dentro del capitalismo en forma de una fuerza de trabajo que pueda materializarse en el mundo. Esto significa que el intelectual se ve obligado a poner a disposición su trabajo reflexivo al discurso utilitario capitalista como mercancía para poder subsistir:

no puede existir trabajo intelectual —“*objetivo*”— al margen de un *capital concreto*, sino *la posibilidad*, la *potencia de trabajo*, la “*facultad en la corporeidad del trabajador*”, de proyectar una actividad productiva al relacionarse con un capital. Ya que, sólo en la *compra del trabajo*, de la fuerza de trabajo del potencial *trabajador intelectual* por el capitalista (el *empleador*), el trabajo se concreta<sup>99</sup>.

Ahí radica, de manera estructural, la causa por la que la labor de investigación por parte de las disciplinas humanísticas pareciera no ser valorada dentro del capitalismo. Pues, a diferencia de sus homólogas fácticas y naturales, las humanidades pocas veces buscan la utilidad como fin último.

Esto último nos devuelve a las reflexiones del surcoreano Byung-Chul Han, quien considera que la sociedad se enfoca y determina en lo idéntico y lo positivo. Para él, hoy en día no existe ninguna alteración o problema irresoluble, todo desemboca en la perpetuación del mismo estado de cosas<sup>100</sup>. A esta obsesión por lo idéntico se le sigue la destitución de la otredad y extrañeza, no hay nada que transforme o se enfrente al rumbo de la historia, todo es atrapado bajo un mismo discurso, el de seguir produciendo. A nivel sociopolítico, esta lógica se hace presente con la ausencia de alternativas al capitalismo, aun sabiendo que, con las prácticas estructurales vigentes, se están provocando grandes crisis climáticas y sociales. Por

---

<sup>99</sup> Gil, F. (2006). “Se usa en contraposición de Capital. El trabajo intelectual como trabajo abstracto-complejo”, *Redes.com: Revista de Estudios Para el Desarrollo Social de la Comunicación*, 1(3), 211-220. <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/3664742.pdf>

<sup>100</sup> Han, B., *La sociedad del cansancio*. p.5.

lo que, en vez de pensar en un cambio radical en las coordenadas sociopolíticas, solo se limita a la resignación de considerar que el capitalismo es el mejor sistema *per se* y aspirar, no a sustituirlo, sino a modificarlo<sup>101</sup>, lo que nos lleva a considerar que es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo<sup>102</sup>.

Frente a esta actitud de resignación, recordemos que, según Byung Chul Han, el dolor es la sensación indeseable por el hedonismo de la sociedad del rendimiento; sin embargo, solo a través de este “se convulsiona los sentidos referenciales habituales y obliga al espíritu a un cambio radical de perspectiva, que ponga todo bajo una nueva luz. A diferencia del placer, el dolor pone en marcha *procesos reflexivos*”<sup>103</sup>. Por tanto, podemos considerar que la reflexión intrínsecamente dolorosa es la que puede hacer frente a este discurso de *hiperproductividad* y *positividad*<sup>104</sup>.

¿Acaso no está pasando algo igual con los dispositivos tecnológicos (teléfonos, pantallas, laptops, etc.) que demandan nuestra atención y que a través de ellos se realiza gran parte de la interacción social y la productividad? Para ejemplificar este punto, desde la pandemia, el uso de estos dispositivos se convirtió en la principal forma en que la mayoría de las personas pudo seguir trabajando o estudiando desde sus hogares. Incluso en la aparente pasividad de la pandemia, cuando colapsaron las formas habituales de interactuar y producir en el capitalismo, éste se adaptó y configuró nuevas formas de producción, ahora desde casa con el *home office*. Desde entonces, las noticias, grupos de trabajo, correos, reuniones, eventos y clases son accesibles a través del celular y la computadora. Actualmente, no contar con alguno de estos dispositivos hace casi imposible actividades laborales o académicas.

---

<sup>101</sup> Véase en Fukuyama, F. (1992), *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press.

<sup>102</sup> Aunque esta idea es atribuida generalmente a Slavoj Žižek, lo cierto es que esta frase es originalmente de Frederic Jameson en Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press.

<sup>103</sup> Han, B., *La sociedad paliativa*. p.35.

<sup>104</sup> Han, B., *La sociedad del cansancio*, p.14

Es importante señalar cómo el filósofo surcoreano, denomina al sufrimiento como pasivo, en claro contraste con lo sostenido por Pfaller, quien encuentra al placer como una experiencia pasiva. Y aunque hasta ahora, tratar de hilar ambas propuestas parezca una inconsistencia argumental, ya que los anteriores apartados se han limitado a detallar el diagnóstico que el autor surcoreano hace de la sociedad y sus implicaciones, cuando se ahonde en su propuesta ética se podrá hallar puntos de convergencia y complementación con el fenómeno interpasivo, dando así la vía teórica para la cimentación de una dimensión ética política de la interpasividad.

### **2.2.1 La relación entre el sujeto y el objeto de consumo**

El objetivo de este apartado es bosquejar una equivalencia entre el sujeto de consumo y el sujeto del activismo político en donde ambos, desde la postura de este proyecto de investigación, utilizan los objetos (tanto los productos, como el prójimo) como una forma de establecer su identidad. Los ven como una extensión de uno mismo que debe ser consumido.

La principal consecuencia de la sociedad del rendimiento, aquella sociedad donde el sujeto se ve forzado a actuar y a producir constantemente, es que se llega a un cansancio generalizado en la población. Cada vez más, el sujeto se adentra a lo que en inglés se le denomina *burnout*, que es el “desgaste ocupacional producido por el exceso de trabajo y rendimiento que se traduce en una auto explotación”<sup>105</sup>. Como respuesta a esta situación, se refugia en la *pasividad* del consumo, sirviendo como la forma de tolerar el desgaste *activo* de producir. La proliferación de plataformas de entretenimiento como Netflix, Disney +, HBO, Amazon Prime, entre otras muchas son el sitio en donde, el sujeto agotado, busca un momento de placer. La característica que comparten las plataformas antes citadas es su exceso de

---

<sup>105</sup> Han, B., *La sociedad del cansancio*, p. 13.

contenido, miles y miles de películas y series se concentran en cada una de ellas, haciendo imposible consumir en totalidad su contenido.

Lo interesante de esta lógica es la conformación de la noción del sujeto frente al consumo y para ello conviene basarnos, puntualmente, en lo que Bauman denomina sujeto del consumo, en dicha tesis se afirma que los objetos adquiridos por el sujeto le dan identidad y posición social al sujeto. Es así como el sujeto se identifica con el objeto, convirtiéndose en una mercancía<sup>106</sup>. Cuando el objeto que uno adquiere determina nuestra identidad, lo que se busca del objeto no es su utilidad, su capacidad de realizar cierta acción, sino que el objeto sea la fuente de tu deseo de ser reconocido de cierta forma.

El objeto, poco importa, puede variar en forma y tamaño, lo que permanece es esa necesidad de reconocimiento. Por tanto, el deseo es el vínculo que existe entre los sujetos y los objetos, el cual inaugura una dialéctica entre dichas partes: a través de la particularidad del objeto, el sujeto pretende acceder a esa dimensión universal del reconocimiento.

Dando un paso al esquema ético-político en esta argumentación, cuando yo apoyo cierta causa social, yo la apoyo por mi deseo de ser reconocido bajo cierta afiliación o ideal. Mi deseo me dirige a ciertas causas que demuestren algún rasgo deseable a ser identificado y que dicha causa me puede otorgar. Esto puede ser representado, bajo la premisa de Bauman, como una relación social: la experimentación de sensaciones a través de los objetos, incentiva que exista su continua producción, intercambio y eliminación. Esto desemboca a que la satisfacción deba ser temporal, garantizando que continuamente se deseen objetos<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> Pineda, A. (2018). "¿Somos lo que compramos? Intercambios entre Bauman y Žižek en torno al concepto de sujeto de consumo", *Universitas Philosophica*, 35(71), pp. 53-75. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph35-71.scic, p. 56.

<sup>107</sup> Ibidem, p. 58.

Y en este punto se puede volver con Byung Chul Han, pues para él, la sociedad actual, es una sociedad del consumo pero sin dejar de ser una de producción: no busca que el sujeto consuma por completo el contenido, tampoco busca la sensación de plenitud, al contrario, busca la insatisfacción de los sujetos para que, continuamente y de manera crónica, vuelvan a consumir.<sup>108</sup> Esto implica que la producción de objetos de deseo permanezca operando bajo sus coordenadas de explotación hacia el sujeto formando un círculo de producción-consumo. Este círculo se mantiene a través del efecto analgésico del consumo en el sujeto, entre más se consume, menos agotado se siente el sujeto y puede seguir produciendo.

No obstante, en esta lógica expuesta hay una implicación ética que involucra al papel del *otro*. El surcoreano argumenta que, dentro del exceso de contenido, se encuentran imágenes violentas que la industria del cine y de los videojuegos constantemente emplean como medios de entretenimiento. El morbo por el sufrimiento del otro es objeto de consumo y disfrute. El problema con esto es que “nos insensibiliza para el dolor de los demás [...] el exceso de imágenes dolorosas y violentas en los medios de masas y en la red nos obliga a la pasividad e indiferencia del espectador callado”<sup>109</sup>. Al tener continuamente contacto con el sufrimiento del otro como medio de consumo, le priva a tal dolor de su dimensión excepcional. En lugar de impactarnos tal o cual suceso violento, somos sus consumidores pasivos. El otro y su dolor se convierten en objeto de consumo.

Como consecuencia, este exceso de violencia no encuentra una llamada a la acción comprometida con el sufrimiento del otro, sino que solo se halla la pasividad de la apatía<sup>110</sup>. Actualmente, la acción del sujeto ya no implica, como en la Modernidad, una intervención activa y transformadora en el mundo (como lo hizo notar Gijs von Oenen). En su lugar, se orienta hacia la productividad constante, lo que no genera una intervención significativa en el entorno, sino que perpetúa el estado actual de

---

<sup>108</sup> Han, B. (2014) *La agonía del eros*, Madrid, Herder, p. 32.

<sup>109</sup> Han, B. *Sociedad Paliativa*, pp 42-43.

<sup>110</sup> Ídem.

las cosas. El sujeto ya no actúa para cambiar al mundo, sino que actúa para producir.

En el plano ético-político, esta situación permea gravemente, el exceso de luchas sociales y el deseo de apoyar a cada una de ellas, más que incentivar un compromiso pleno con estas, ocasiona todo lo contrario. La imposibilidad de adherirse al cúmulo de movimientos sociales descarta una postura seria y activa con estos. Es aquí en donde podemos relacionar lo tratado por Byung Chul Han con la teoría de la interpasividad al encontrar la respuesta sobre la causa del distanciamiento cínico de la interpasividad que revisamos en el primer capítulo: el sujeto, abrumado por el sinfín de causas sociales, toma distancia respecto a estas que le permite actuar en apoyo a cualquiera que le plazca, pero sin que conlleve forjar un compromiso con ellas.

Lo problemático de la distancia cínica, es que tratar con temas como el conflicto de Palestina-Israel, los derechos de la comunidad LGBT, la Guerra en Ucrania, la escasez de agua en el mundo, las implicaciones éticas del uso de la IA, etc., es tratar con el prójimo en sus diversas circunstancias. Cada movimiento social que busca resolver algún conflicto es un movimiento que busca el bienestar por un otro en específico. Por lo cual, cuando el sujeto pretende adherirse a cada uno de ellos y, por consecuencia, no puede, lo que ocasiona es que “el otro [sea] cosificado y reducido a objeto. *El otro como objeto no duele*”<sup>111</sup>.

Sin embargo, hallar la causa y las implicaciones conceptuales de tratar al otro como un objeto no parecen rondar en análisis superficial que hace el surcoreano a esta cuestión por lo que toca volver al pensamiento del esloveno que con su noción del sujeto da luz a esta incertidumbre encontrada. Slavoj Žižek, aunque acepta que, en la actualidad, la sociedad es hedonista, él sería crítico con la conformación de la subjetividad dentro de la sociedad del consumo. Mas que encontrar, el sujeto, una identidad (subjetividad en términos žižekianos) mediante la adquisición de objetos,

---

<sup>111</sup> Ídem.

él consideraría que la subjetividad surge cuando el sujeto falla en encontrar su identidad<sup>112</sup>.

## **2. 3 La subjetividad en el pensamiento de Slavoj Žižek**

En el presente apartado se abordará la propuesta de Slavoj Žižek sobre la conformación de la subjetividad con el fin de averiguar cómo se relaciona con la tendencia del sujeto contemporáneo de adherirse políticamente a diversas causas sociales como una forma de afirmar cierta identidad. Primeramente, se realizará una conceptualización de lo que el filósofo esloveno propone sobre la conformación de la subjetividad y, posteriormente, se empleará dicho esquema en torno al ámbito ético-político.

Para Žižek, sujeto y subjetividad no son lo mismo pero uno implica al otro: el sujeto está vacío, no tiene un contenido esencial que lo haga ser quien es, por lo que se intenta adquirir una identidad que cubra esta falta de contenido, por medio de la subjetividad que “es el nombre de esa circularidad irreductible, de un poder que no lucha contra una fuerza que resiste desde afuera (digamos la inercia del orden sustancial dado), sino contra un obstáculo absolutamente intrínseco, que en última instancia es el propio sujeto”<sup>113</sup>. Es decir que nuestra necesidad de tener identidad no proviene de la relación con el exterior, una armonía que se alcanza con la adaptación del humano con su entorno, sino que es producto de un conflicto interno, la respuesta ante la vacuidad del sujeto.

El punto para la formulación de una mejor explicación por parte del pensamiento de Žižek frente al de Byung Chun Han, sobre el sujeto y su relación con el consumo de lo otro y de los otros radica en la interpretación žižekiana sobre la pulsión de muerte: más que reducirse a un funcionamiento biológico en donde todo lo que vive al final

---

<sup>112</sup> Žižek, S. *El Sexo y el fracaso del absoluto*, p.35.

<sup>113</sup> Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires, Paidós, p.172.

perece, en Žižek, dicha pulsión se establece como una fuerza involuntaria que trasciende a la vida y a la muerte, se trata de una fuerza que nunca se agota ni se esquivo<sup>114</sup>.

Resultado de la relación entre la pulsión de muerte y el proceso de subjetivación, surge el concepto del sujeto žižekiano: el sujeto de la pulsión. Por medio de la pulsión, se construye la identidad del sujeto pero, éste, es un proceso que nunca finaliza. Desde esta perspectiva, el sujeto se encuentra condenado a enfrentarse constantemente, y de forma conflictiva, con su propia identidad. En este contexto, pulsión y deseo se equiparán: ambos nunca alcanzan una satisfacción plena y, sin embargo, constituyen la base tanto de la identidad como del acto de consumir. En la sociedad de consumo, la identidad del sujeto no se conforma en la mera obtención de objetos, sino a través del deseo *pulsional* de poseerlos. Dicho deseo permanece insatisfecho. O en palabras de Pineda Repizo:

En el caso de la lógica del consumo, el sujeto no busca lo que pueda ofrecer el objeto, sino que se enfrenta con el hecho estar continuamente deseando. [...] La pulsión interviene en la relación sujeto-objeto al inaugurar al implicar una constante imagen del sujeto consumiendo. Se mantiene en el proceso y no en la consecución del deseo<sup>115</sup>.

Y aunque resulta más clara la explicación, una cosa es adquirir una identidad con base a los objetos, entendidos como cosas y otra muy diferente es adquirirla a través de los otros, y aunque Byung Chul Han ya nos había dado una respuesta del porqué de este fenómeno desde la desensibilización por el sufrimiento del otro, considero que Žižek puede complementar dicha respuesta a partir desde su influencia lacaniana.

---

<sup>114</sup> Leon, E. A. (2022). *Una relectura antihumanista del concepto de sujeto en Badiou y Žižek*. Azafea: Revista De Filosofía, 23(1), 255–275. <https://doi.org/10.14201/azafea202123255275>, p.264.

<sup>115</sup>Pineda, A. *¿Somos lo que compramos? Intercambios entre Bauman y Žižek en torno al concepto de sujeto de consumo*, p. 59.

Para Jacques Lacan, el sujeto se conforma a partir de lo enunciado: el predicado de una oración determina al yo (Ego). El objeto que compone una proposición da identidad al sujeto, siendo así que se pueden formar frases como “yo soy chef” o “yo soy filósofo”, en ambos ejemplos las profesiones fungen como objetos que al darle identidad al sujeto implica concebir a éste como un objeto también<sup>116</sup>. El paso decisivo aquí es hacer funcionar esta lógica de Lacan con los movimientos sociales, es decir, explicar cómo estas adherencias ideológicas también le otorgan identidad al sujeto que interacciona con ellos.

### 2.3.1 La identidad política y el reconocimiento

En el apartado *Sobre la identificación en El sublime Objeto de la ideología*, Slavoj Žižek aborda como los sujetos adquieren su identidad por medio de los significantes: al contrario de lo que se puede pensar, el significado (el sentido) de un concepto o palabra (significante) es contingente y depende necesariamente de referirse a un significante<sup>117</sup>. Como ejemplo, se puede pensar el concepto de *Libertad* en donde, bajo la lógica expuesta, el significante “libertad” está vacío de contenido, no hay un significado esencial de lo que es libertad, por tanto, es posible hablar de libertad en sentido anarquista como una garantía del ser humano que escapa de las limitaciones del Estado, o de hablar de libertad en sentido kantiano como la capacidad de adecuarse a las leyes racionales universales, evitando caer en los deseos e impulsos. Ahora bien, ¿quién es más libre, el anarquista o el kantiano? La pregunta no tiene sentido desde la perspectiva de Žižek, pues como se anotó, el significado es contingente, todo depende de quien adecue el significante o, dicho en otras palabras:

---

<sup>116</sup> Leon, E. A. *Una relectura antihumanista del concepto de sujeto en Badiou y Žižek*, p.264.

<sup>117</sup> Žižek, S., (1992) *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires, Siglo XXI, p.141

la única definición posible de un objeto en su identidad es que éste es el objeto que siempre es designado con el mismo significante que está vinculado al mismo significante. Es el significante, el que constituye el núcleo de la "identidad" del objeto<sup>118</sup>.

Con esto último y con lo que, en líneas pasadas, afirmamos sobre que el sujeto es un objeto. Se puede formar una línea argumental en torno al plano ético político: el sujeto, como objeto, adquiere su identidad al relacionarse con significantes (ecologista, liberal, patriota, crítico, filósofo, etc.) y esto se debe a que el sujeto como tal, está vacío de contenido, por lo que la ausencia de una característica esencial le permite ostentar distintas identidades que tratan de cubrir esa falta. El problema aquí es que esa continua identificación, tan solo se queda en el plano de lo subjetivo, al sujeto de hoy en día solo le basta recibir su mote de ecologista, feminista, etcétera, y omite el ejercicio de esa identidad. Pareciera que su identidad no la emplean como orientación práctica (me identifico como ecologista y, por ende, mis acciones se destinan al cuidado del medio ambiente), sino que la identidad tiene que ver con la forma en que el sujeto *desea* ser reconocido por el prójimo.

En relación con esto, Kojève ofrece una interpretación del pasaje del Amo y el Esclavo en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. En esta interpretación, el autor sostiene que la identidad se funda en el reconocimiento del otro. En un momento de la historia, dos conciencias se enfrentaron en una lucha a muerte por la subordinación de una frente a la otra. Durante este enfrentamiento, una de las conciencias priorizó su deseo de supervivencia por encima de su deseo de reconocimiento, y esta decisión de vivir sobre mandar inauguró la distinción entre el Amo y el Esclavo. En el Amo prevaleció el deseo de mandar sobre el de vivir, por lo que el Esclavo lo reconoce como su superior. La clave de esta interpretación es que, según Kojève, la identidad se fundamenta en el reconocimiento del otro; el sujeto necesita ser reconocido por los demás para construirse como tal. La crítica a este esquema surge cuando Kojève afirma que, irónicamente, el Amo no está

---

<sup>118</sup> Ídem.

completo, sino que necesita el reconocimiento del Esclavo para ostentar su posición de poder. Este reconocimiento, que depende de alguien inferior a él, avergüenza al Amo; se trata de un placer inconfesado<sup>119</sup>.

Y así es como llegamos de vuelta a la estructura de la interpasividad: recordemos que en el primer capítulo se concluyó que la interpasividad, en su definición más general, es aquel fenómeno en donde el sujeto se mantiene continuamente activo pero que, dicha actividad, conduce a la pasividad del objeto. Sin embargo, la investigación aportó dos cuestiones fundamentales al estudio del concepto: 1) se afirmó que el sujeto no se muestra comprometido con su actuar, tan solo se vincula con el mundo mediante una distancia cínica y no le interesa ser un agente de transformación, sino parecerlo; 2) hay un goce oculto/inconfesado en participar en el fenómeno interpasivo. Aunque el objeto disfrute por mí de manera pasiva, esa renuncia al disfrute me produce placer.

Y justo de eso es de lo que se trató este segundo capítulo, salvo que el enfoque fue en el plano ético político y ya no psicológico.

1. Se criticó la falta de un sentido histórico dentro de la noción de interpasividad y se recuperó la propuesta de Gijs von Oenen sobre la interpasividad como un producto histórico.
2. Gracias a este enfoque histórico, se dio cuenta de que el germen de la interpasividad se debe al discurso moderno y su noción de actividad como transformación.
3. Se revisó las implicaciones de dicho discurso en la actualidad y, de la mano de la obra de Byung- Chul Han, se constató que la actividad dejó de verse como una intervención en el entorno y ahora se asocia con ser productivo.
4. Se afirmó que la constante demanda hacia el individuo de ser productivo también permeó en su consumo. El sujeto está tan cansado que tampoco

---

<sup>119</sup> Kojève, A., (1982) *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, pp. 14-23.

puede consumir. A partir de ello, la presente investigación postuló una división: actividad como producción y consumo como pasividad.

5. Así se consideró que la causa de la inactividad política, por parte de los sujetos, se debe al cansancio que le produce su estilo de vida, lo que le impide comprometerse con las causas sociales. Sin embargo, el sistema neoliberal lo obliga a mantener una vida políticamente activa.
6. En contraste, se analizó cómo, desde el pensamiento de Slavoj Žižek, se puede entender la necesidad compulsiva del sujeto por identificarse continuamente con distintas ideologías y se halló que es producto de una necesidad pulsional del sujeto de elegir, pero también se debe al deseo de ser reconocido por el otro.

Y esta es la base principal del problema: la reducción de la identidad política a meramente el deseo de ser reconocido. Esto implica que el proceso de identificación se convierta en un proceso pasivo; el sujeto, aunque constantemente busque adherirse a distintos movimientos, no desemboca en el ejercicio de una actividad política; más bien lo evita o marca una distancia entre su identificación y la práctica. Así, el concepto principal de esta investigación, la interpasividad, adquiere una dimensión política al retomar esta problemática y clarificar su funcionamiento. Como se ha observado, la interrupción entre la identificación del sujeto y su actuar se debe a múltiples causas, ya sean estructurales, como se vio con Byung-Chul Han y su concepto de la *Sociedad del cansancio*, o subjetivas, como se analizó con el concepto del sujeto de la pulsión de Slavoj Žižek.

No obstante, parece necesario aclarar qué debería entenderse como una auténtica actividad política y esbozar una salida a esta encrucijada en la que el sujeto se encuentra incapaz de transformar su realidad. En el siguiente capítulo, se delimitarán los alcances y características de una actividad política comprometida y responsable con su causa.



### **Capítulo 3. La relación entre lo político y la ética en Slavoj Žižek y Robert Pfaller**

En el presente capítulo se analizarán, a través de cuatro apartados, qué es lo que Slavoj Žižek entiende por el concepto de lo político y el acto político. Lo anterior con la finalidad de problematizar los alcances que tienen las acciones políticas de los sujetos en la actualidad. Eso conllevará a formar una actitud crítica con respecto a las prácticas realizadas en el plano de lo político que se hacen pasar como transformadoras pero que en realidad son simulación del cambio.

De igual manera, se examinarán las categorías del concepto de violencia que propone Slavoj Žižek con la finalidad de insistir en la relación entre las condiciones objetivas en las que los sujetos operan y las acciones que ellos ejercen sobre una situación. Entender que la violencia no se reduce a la ejercida por los sujetos dentro de una manifestación o dentro de una guerra, permite diagnosticar diversos problemas estructurales que son en realidad un nivel más abstracto de la misma violencia.

Y esto llevó a considerar la noción de democracia en Slavoj Žižek como condición de posibilidad de lo político. Siendo uno de los aspectos más novedosos de este avance, pues su definición propone considerar que las luchas sociales, si son democráticas, deben pretender una universalidad de demandas, dejando de lado los fines particulares y optando por causas comunes que incluyan a los demás sectores marginados.

Asimismo, se iniciará con el análisis de la ética en Žižek. Por sus influencias teóricas, la manera en que concibe, el esloveno, el actuar ético es desde una acción comprometida. Como consecuencia, será posible considerar que existe una desconexión entre el actuar político a nivel colectivo y el actuar ético a nivel individual. Dicha desconexión se debe a una falta de compromiso por parte de los sujetos, lo que provoca un fracaso en el plano de lo político.

Por otra parte, se analizará la crítica de Robert Pfaller en torno a la categoría de participación que permitió mantener una postura escéptica en torno al discurso que aboga por la movilización ciudadana como la clave para la resolución de todos los problemas sociales. Todo ello mientras continuamente se mostraban puntos de conexión con lo abordado sobre la interpasividad en capítulos anteriores.

Sumado a esto, se reconocerán tres ideas que, para el Rober Pfaller, impulsan y fundamentan ideológicamente a este discurso de la participación. Dichas ideas se debatieron y sirvieron de puente para dialogar con autores como Kant y Lukács, reconociendo puntos de crítica al estudio de la interpasividad, pero también puntos de convergencia indicando que, sin caer en anacronismos, desde la Ilustración ya se iba formando una crítica sobre las categorías de actividad y la pasividad y sus consecuencias sociales y políticas.

### **3.1 Lo político en Slavoj Zizek**

En presente apartado se estudiará la noción de lo político en el pensamiento de Slavoj Zizek, con el fin de relacionar e ir construyendo una noción ético-política de la interpasividad. Dicho apartado se conformará de subapartados que abordarán las modalidades de lo político; la post-política y la violencia subjetiva y objetiva; y la noción de la ética como compromiso para Slavoj Žižek.

#### **3.1.1 El acto político en Slavoj Žižek**

Slavoj Žižek emparenta el concepto de actividad política con el de acto político, en el que, para él, consistiría en la irrupción necesariamente violenta sobre las condiciones políticas e ideológicas definidas en la sociedad con el fin de transformarlas, haciendo que lo imposible se vuelva posible y que lo impensable se

vuelva objeto de conocimiento<sup>120</sup>. En dicha noción se apunta a que la condición de posibilidad de todo acto político sea la violencia, ¿pero en qué términos entiende la violencia Slavoj Žižek y por qué es un factor esencial en el acto político?

Para responder a esta cuestión Slavoj Žižek reconoce dos tipos de violencia: la subjetiva y la objetiva. El primer tipo radica en la forma positiva de la violencia; en el caso del conflicto bélico son los enfrentamientos armados y bombardeos que conforman el carácter factico de la alteración de un estado pacífico en la sociedad. El segundo tipo resulta ser el trasfondo de la primera; la violencia objetiva es el marco causal por el que la violencia subjetiva encuentra su razón de ser. Mientras que la violencia subjetiva se refiere a perturbaciones fácticas dentro de un contexto, la violencia objetiva responde a las estructuras sociales y económicas que causan la violencia subjetiva<sup>121</sup>.

Aún más, para Slavoj Žižek, dentro de la violencia objetiva, se puede encontrar, una subdivisión: 1) la violencia simbólica, aquellas formas de dominación ejercidas por el lenguaje en donde se excluyen a ciertos grupos raciales y minoritarios; 2) la violencia sistémica, que comprende la violencia ejercida por condiciones estructurales en las que los sujetos habitan y participan como lo es el sistema económico y político<sup>122</sup>.

Tendiendo claro el concepto de violencia y sus variaciones conceptuales establecidas por Slavoj Žižek, se puede problematizar, a manera de ejemplo, la forma en que los medios digitales trataron el conflicto Palestina-Israel: a través de imágenes generadas por inteligencia artificial la prensa representó la guerra entre ambos países. Lo problemático es que aunque estas imágenes se hayan generado bajo una perspectiva narrativa sesgada del conflicto (es necesario una descripción detallada de lo que quieres que la inteligencia artificial genere), éstas se presenten

---

<sup>120</sup> Žižek, S. (2004), *La revolución blanda*, Buenos Aires, Parusía, p.84.

<sup>121</sup> Žižek, S. (2009), *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Buenos Aires, Paidós, p.8.

<sup>122</sup> Ídem.

como una aproximación neutral y objetiva del conflicto. Este tipo de fenómenos, bajo el enfoque de Žižek, pertenecen al campo de la violencia simbólica debido a que su influencia en el imaginario colectivo tiene la capacidad de justificar masacres o crímenes de guerra (violencia subjetiva) ya que las imágenes evocan al sentimentalismo y al patriotismo, omitiendo las diversas complejidades geopolíticas e históricas del conflicto.

Entonces, se ha de aceptar que, al aproximarse a un fenómeno político o social, siempre se parte de una posición subjetiva en donde congenian intereses sociales, políticos e históricos. Por ello, Žižek es incisivo en declarar que: “todo acceso a los fenómenos requiere una mediación subjetiva ideológica de posiciones políticas e intereses, no existe una objetividad libre de parcialidades”<sup>123</sup>.

Lo anterior nos conduce a la noción žižekiana del acto político, la cual no busca criticar la parcialidad política en el sujeto que se aproxime a cierto fenómeno (tomar partido con base a intereses e influencias políticas), sino, más bien, lo que critica es que se afirme que se puede aproximar a un fenómeno político de manera “neutral y objetiva”. Es así como, ser activos políticamente, para Žižek, es tomar un bando “ya que la verdad es parcial, accesible solamente cuando uno toma partido”<sup>124</sup>. Por ende, lo que quiere manifestar Žižek con la noción del acto político como establecimiento de una postura ideológica frente a un fenómeno, es que el sujeto actúa políticamente amparado por una base ideológica que le brinda una narrativa sobre los hechos que se le presentan.

Retomando el caso del conflicto entre Palestina e Israel, las representaciones generadas por IA sobre esta cuestión funcionan como violencia objetiva al determinar o, al menos, influir en la postura de las personas frente al conflicto entre Palestina

---

<sup>123</sup> Žižek, S. *Ideología: un mapa de la cuestión*, p.18.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 10.

e Israel<sup>125</sup>. La violencia simbólica, a través de este tipo de representaciones sobre la guerra, es ejercida cuando éstas no están destinadas a buscar que el conflicto cese, sino para justificar y perpetuar el ejercicio de las distintas manifestaciones de la violencia a través de la guerra.

Žižek es claro al afirmar que el acto político implica siempre imponer una visión sobre otra; la transformación del estado de las cosas es, en sí misma, un acto intrínsecamente político. Por ello, lo político en Žižek no se debe entender como un espacio estable y fijo, sino aquel crisol en donde constantemente diversas posturas políticas se enfrentan. Así, lo político condensa varios esquemas y estructuras ideológicas, donde los actos políticos, al buscar imponer cierta visión sobre las cosas, son esencialmente disruptivos ya que persiguen el replanteamiento de nociones fundamentales establecidas por posturas en boga. Lo que para un sistema sociopolítico resulta inconcebible, para otro pudiera ser su punto de partida. Es por ello por lo que, Žižek, proclama que “la verdadera política es el arte de hacer lo imposible”<sup>126</sup>.

Otro rasgo por considerar sobre el acto político en Žižek es su temporalidad y sus expectativas. Aunque este concepto surge de un compromiso emancipador en el pensamiento del esloveno, para él no existe un momento ideal para el acto político ni tampoco garantiza su éxito ni su consolidación. No es necesario que una revolución global esté en marcha para actuar políticamente; el acto político nace de la unión de diversos grupos sistemáticamente excluidos, quienes comparten malestares sociales y políticos y coinciden en la necesidad de cambiar las condiciones materiales. En este sentido, el acto político representa una “lucha paralela por hacer oír la propia voz y que esta sea reconocida como la voz de un

---

<sup>125</sup> Cfr. Roldán Ruiz, S., & Cesar Sanjuan, A. (2025), *Ethical Considerations in AI for Humanitarian Context A Case Study of the Palestine-Israel Conflict*. En *CRC Press eBooks* (1.ª ed., p. 11). CRC Press eBooks. <https://doi.org/10.1201/9781003479109>.

<sup>126</sup> Žižek, S. (2012), *Primero como tragedia, después como farsa*, Madrid, Akal, pp.32-33.

interlocutor legítimo, [...] el derecho fundamental a ser escuchados y reconocidos como iguales en la discusión”<sup>127</sup>.

Para señalar la temporalidad de la actividad política, Žižek recupera la frase de Mao Zedong: “El cielo es un caos, es hora de actuar”. Esto sugiere que el acto político emerge en momentos de crisis y ruptura, y es en estos puntos de quiebre donde se gestan las transformaciones. El acto político se opone a lo que Žižek denomina “paz de clases”, una construcción ideológica del sistema capitalista en la cual los conflictos son minimizados o resueltos con cambios superficiales, sin verdadera transformación<sup>128</sup>. Por eso, nuestro pensador insiste en que el gesto político es intrínsecamente violento, ya que a través de la violencia se pueden transgredir las normas que justifican y reproducen la desigualdad.

No obstante, Žižek no romantiza los actos revolucionarios; se muestra realista al aceptar la gran posibilidad de fracaso en su propuesta política. A él no le interesa tanto la consecución de un ideal, sino el proceso que, con sus posibilidades y riesgos, nos puede llevar, o no, a alcanzarlo. A esto le llama la *utopía en acto*:

En una utopía en verdadera ruptura revolucionaria, el futuro utópico no está, sin más, plenamente realizado, ni se evoca meramente como una promesa distante que justifica la violencia actual; es más bien como si, en una suspensión única de la temporalidad, en el corto circuito entre el presente y el futuro, se nos permitiera –como por gracia divina–, por un breve lapso de tiempo, actuar el futuro utópico como si estuviera (todavía no del como si todo presente, pero) ya al alcance de la mano, ahí, sin más, listo para ser aferrado. La revolución no se vive como una miseria presente que tenemos que soportar para la felicidad y la libertad de las generaciones futuras, sino como una miseria presente sobre los que esa felicidad y libertad futuras ya proyectan su sombra: en ella, ya somos libres mientras luchamos por la

---

<sup>127</sup> Ibid., pp. 26-27.

<sup>128</sup> Žižek, S. (2002), *Bienvenidos al desierto de lo real*, Madrid, Akal, p.1.

libertad, ya somos felices mientras luchamos por la felicidad, no importa cuán difíciles sean las circunstancias<sup>129</sup>.

Lo que podemos extraer del fragmento anterior es que para Žižek, la utopía no es una meta que existe en la medida en que los sujetos lleguen a ella, no podemos concebirla de manera topográfica como un lugar o momento al que los sujetos llegan. La utopía para el esloveno, por el contrario, es un ideal que se vuelve real cuando los sujetos actúan a favor de ella. Por tanto, el acto político consigue su utopía, solo en el tenor en que posibilite su existencia a través de sus actos.

### **3.1.2 El carácter político en Slavoj Žižek**

Insistiendo en el esfuerzo de demarcar lo que Slavoj Žižek comprende por el concepto de político. En esta nueva noción sobre lo político, el esloveno ya no lo concibe como aquel espacio donde las diversas posturas ideológicas se enfrentan. Esta vez lo considera como una actitud o característica, que se le puede adjudicar (o no) a las acciones realizadas por militantes de alguna causa social. Para ello, hemos de hablar de la crítica que, este pensador, realiza a la postura ideológica contemporánea: el multiculturalismo tolerante. Según este pensador, la tesis central del multiculturalismo radica en aceptar:

que vivimos en un universo post-ideológico, en el que habríamos superado esos viejos conflictos entre izquierda y derecha, que tantos problemas causaron, y en el que las batallas más importantes serían aquellas que se libran por conseguir el reconocimiento de los diversos estilos de vida<sup>130</sup>.

Es decir que, para esta ideología, el principal origen de todos los problemas actuales es la falta de reconocimiento hacia sectores raciales, religiosos e identitarios que

---

<sup>129</sup> Žižek, S. (2013), *Repetir Lenin*. Madrid, Akal, p.74.

<sup>130</sup> Žižek, S. *En defensa de la intolerancia*, p. 11.

sistemáticamente han sido excluidos. Por ende, se debe evitar perder el tiempo en discutir su dimensión social y económica, como la derecha y la izquierda solían hacer en el siglo XX, y por el contrario, dar atención a cada una de las demandas particulares como un gesto de tolerancia que podría ser acotado con el lema: “Todos valen y todos son iguales”.

Esto es una forma reduccionista de tratar a las diversas problemáticas sociopolíticas actuales. El reconocimiento de sectores marginados solo debería ser el punto de partida para la transformación de las condiciones que provocan dicha exclusión. Esto es evidente en las luchas por los derechos LGBT, los derechos de los indígenas, las garantías laborales de los sectores obreros, las caravanas inmigrantes, etc. No sirve de mucho que el Estado brinde cobertura particular a cada una de dichas causas al momento de manifestarse, si dentro de su marco jurídico y político continúan las pautas que sistemáticamente ejecutan su marginación.

Es positivo que se señalen las desigualdades existentes, pero la manera en que se les otorga atención a dichos sectores parece ser más problemático de lo que aparenta. Para Žižek, lo verdaderamente político tendría que entenderse a partir de lo democrático. El esloveno comenta que la democracia, como ya es conocido, nació en Grecia cuando un grupo de habitantes, llamado *Demos*, que no poseían un lugar determinado en la esfera social griega reclamaron un papel dentro de ella. Žižek afirma que el gesto fundador de lo democrático no solo radicó en que dicho grupo haya protestado en contra de la desigualdad que sufrían, sino que también, la democracia surgió a partir de que se hayan postulado como representantes de la sociedad en conjunto en contraposición a aquellas elites que solo representaban sus intereses y privilegios<sup>131</sup>.

Desde este enfoque, el *demos* griego protestante no se limitó a reclamar la visibilización de su desigualdad, como se hace actualmente, sino que también se

---

<sup>131</sup> Ibidem, p. 26.

identificó como portavoz de la sociedad y sus malestares. Para Žižek es desde la democracia como se llega a lo político: una parte excluida por el orden de cosas existente que se presenta como la totalidad y la transforma<sup>132</sup>. Es así como nos encontramos con la noción antes analizada de lo político como el obrar de lo imposible. Lo político, entonces, no se trata de un mero reclamo que busca ser atendido por el Estado desde una posición meramente pasiva, sino de una injerencia en el orden de cosas: “la verdadera apuesta no está en las reivindicaciones explícitas (aumentos salariales, mejores condiciones de trabajo...), sino en el derecho fundamental a ser escuchados y reconocidos como iguales en la discusión”<sup>133</sup>.

Es por ello por lo que se debe insistir en el aspecto democrático como requisito fundamental para lo político. En la actualidad, es común que políticos en campaña o ya en el poder, se apropien de causas sociales o quieran ser voceros de ciertos sectores y sus injusticias. Su gesto no es político ni democrático ya que ellos no pertenecen a dichos sectores ni buscan resolver sus problemáticas. Ellos son representantes del estado de cosas que se niega a cambiar, su acercamiento tan solo es una forma de contemplar pasivamente sus reclamos dentro de las coordenadas ya establecidas para no tener que modificarlas.

A mi juicio, una forma más refinada de este proceder pseudopolítico se aprecia en las marchas del 8M. Días antes del 8 de marzo, fecha en que se conmemora la lucha por la equidad de las mujeres, se blindan edificios y recintos públicos y se concentran unidades policíacas femeniles para contener contingentes feministas radicales conocidas como el bloque negro, que salen a manifestarse en contra de las desigualdades a través de la iconoclasia. Durante ese día, las manifestaciones feministas son sistemáticamente aisladas en determinadas calles para evitar un colapso total de las vías de circulación en las ciudades. Al llegar a edificios como la

---

<sup>132</sup> Ídem.

<sup>133</sup> Ibid., p. 27.

fiscalías o palacios de gobierno, se topan con las oficiales estratégicamente distribuidas que resguardan la integridad de dichos espacios. Las protestantes expresan, desde las periferias, sus reclamos a través de la intervención de calles y entonando porras en contra del patriarcado. No existe un diálogo directo entre protestantes y dirigentes políticos, estos últimos se refugian en sus oficinas o sitios seguros. Mientras que, irónicamente, en sus cuentas de redes sociales expresan su apoyo y reconocimiento hacia las mujeres y su lucha.

Este gesto paradójico de blindarse y luego mostrar su apoyo expresa el carácter tolerante y pseudopolítico que hemos criticado anteriormente. Los reclamos del 8M han sido institucionalizados y ya no representan un riesgo para el estado de cosas establecido. El Estado contempla tanto las manifestaciones de ese día que hasta dispone de protocolos para contener a los contingentes bajo una postura abierta de tolerancia y reconocimiento: Eres libre de manifestarte porque reconocemos y apoyamos la lucha feminista, pero no pidas que transformemos la estructura que representamos y que origina tu reclamo porque eso es pedir *imposibles*.

Este proceder no es solamente propio del movimiento feminista, sino que es aplicable a todo movimiento social que apunte a un verdadero acto político: “la política antidemocrática es y siempre ha sido, por definición, la despolitización, es decir, la exigencia innegociable de que las cosas "vuelvan a la normalidad", que cada cual ocupe su lugar...”<sup>134</sup>. Actuar político, por el contrario, es rechazar el modesto lugar que el sistema te ofrece dentro de su estructura y, por el contrario, buscar instaurar un orden que solvente, no solo tú lucha en particular, sino la de la sociedad entera que representas y desde donde provienes.

---

<sup>134</sup>Ibid., p. 26.

### 3.1.3.1 La post-política y la dialéctica entre la violencia subjetiva y objetiva

La pregunta obligada con respecto a esta noción de lo políticamente auténtico y su estrecha relación con lo democrático sería la siguiente: ¿Qué esperar de este tipo de reivindicaciones sociales? Y, mejor todavía, ¿Qué esperan ellos, los manifestantes, cuando el fervor acaece y todo pareciera volver a la normalidad? No es algo raro que movimientos populares que se consideraban antisistema y se proclamaban como una alternativa a los problemas, terminaran vinculándose fuertemente con aquello que decían criticar. Y esto no significa menospreciar todo acto que se proclame revolucionario y que persiga una meta. Sino todo lo contrario, los objetivos y los medios para lograrlos son pieza clave para identificar un acto político de uno que no lo es. Para Žižek, la tendencia actual es la práctica de una post-política: una supresión de lo político como actitud, en donde ya no se busque la transformación del sistema y por el contrario se opte por un espacio de negociación entre partes neutrales que persigan puntos de encuentro y de estabilidad<sup>135</sup>.

Bajo esta idea, resultan anticuadas las posturas conservadoras o radicales. Para la post-política se debería optar mejor por versiones más laxas y menos radicales que posibiliten un espacio seguro y tolerante entre las distintas ideologías. Esta lógica se ve reflejada en lo que Žižek identifica como la desustancialización de lo político: la tendencia por producir artículos desprovistos de su esencia, tal como el café descafeinado, la cerveza sin alcohol o la leche deslactosada, se ve expresada también en el entorno político en donde, de acuerdo con el esloveno, a través de una tendencia tolerante y neutral lo que se busca es experimentar al Otro sin su Otridad<sup>136</sup>. De esta forma, lo que actualmente se busca es el encuentro con un Otro descafeinado: un sujeto con posturas desprovistas de una identidad y objetivo

---

<sup>135</sup> Ibid., p.32.

<sup>136</sup> Žižek, S. *Bienvenidos al desierto de lo real*, pp.9-10.

definido que pueda participar en negociaciones y no representen un peligro para el *status quo*.

Este fenómeno se ve reflejado en los debates sobre problemáticas sociales: cuando en la televisión se organiza un debate en torno a cuestiones de género o aborto, usualmente se invitan a partes que representen posiciones contrarias (feministas, académicas del área de ciencias sociales, representantes de asociaciones civiles pro-familia, católicos conservadores, etc.). En dichos debates cada parte expresa sus argumentos desde sus posturas ideológicas y en la mayoría de los casos, no se llega a un fin común. Y quizá el objetivo de este tipo de encuentros, más allá del entretenimiento, no sea el convencimiento, sino la manifestación de diversas posturas sobre un tema en específico. El problema surge posterior al encuentro, cuando los principales comentarios sobre el debate consisten en reproches hacia las posturas de los panelistas. Acusaciones de misoginia, matriarcado, instauración de cierta agenda global, valores anticuados, etc. pasan por alto que el objetivo central de los debates sea el intercambio de puntos de vista distintos sobre un tema. Parece ser que las personas les resulta extraño y problemático que exista gente que tenga ideas totalmente opuestas a las suyas y que las expresen.

Esta lógica post-política de recurrir a ideas desradicalizadas, para el esloveno, persigue una función utilitarista. En la post-política las posturas que pueden participar en las negociaciones son aquellas que sean flexibles con sus ideales y que admitan renunciar a algunos de estos si resulta necesario para la negociación. En el espectro de la política, para Žižek, el centro radical es la posición de la post-política por excelencia. Los propulsores de esta posición “suelen subrayar la pertinencia de prescindir de los prejuicios y aplicar las buenas ideas, vengan de donde vengan (ideológicamente). Pero ¿cuáles son esas "buenas ideas"? La respuesta es obvia: *las que funcionan*”<sup>137</sup>.

---

<sup>137</sup>Žižek, S. *En defensa de la intolerancia*, p.32.

Y aquí es en donde se concentra la principal característica de la post-política, la cual nos permitirá diferenciarla de lo que Žižek considera como auténticamente político. La negociación y diálogo entre distintas posturas políticas en un espacio neutral y tolerante no resulta problemático por el hecho de que se le de voz y cabida a posturas que resultan indeseables para ciertos grupos contrarios. Sino que lo problemático reside en el hecho de que anula el potencial transformador de cada una de las posturas disidentes. Cuando Žižek considera que las buenas ideas, en la post-política, son aquellas que funcionan. Se debería preguntar, ¿funcionan para quién? Siendo la respuesta: para las coordenadas sociopolíticas que operan actualmente.

Bajo este tipo de política, las posturas son toleradas y aceptadas siempre y cuando no demanden algo externo a lo ya existente. Asimismo, si el utilitarismo económico es la brújula de la post-política, se corre el riesgo de que sean eliminadas cuestiones tan básicas como la educación pública como sucede en Argentina, el acceso a la salud universal como en Estados Unidos o las carreras humanísticas y sociales como se está empezando a ver en México, ya que éstas no representan una ganancia y utilidad *per se* por lo que, bajo este enfoque, deberían ser desechadas del espectro sociopolítico.

Por el contrario, declara Žižek: “lo verdaderamente político (la intervención) no es simplemente [hacer] cualquier cosa que funcione en el contexto de las relaciones existentes, sino precisamente aquello que modifica el contexto que determine el funcionamiento de las cosas”<sup>138</sup>. Ahora, hemos de retornar el enfoque democrático que se aceptó como indispensable para pensar lo auténticamente político. Al considerar que lo democrático consiste en exigir que los manifestantes o activistas se consideren como interlocutores legítimos e iguales en el diálogo con los representantes del poder, se debe ser incisivo en que esta horizontalidad en el dialogo no signifique una reproducción de las mismas estructuras por parte de los

---

<sup>138</sup> Ídem.

manifestantes. Esto significa que, en su discurso, no se repliquen aquellas formas de exclusión que padecen y que quieren revertir.

Un ejemplo de esto es el feminismo blanco o burgués cuya postura concibe la explotación de las mujeres solo a partir del arquetipo de la mujer de clase alta. Por tanto, los problemas que este tipo de feminismo reivindica son particulares y realizan un borramiento<sup>139</sup> de las circunstancias de mujeres que son explotadas bajo un estatus socioeconómico distinto al de la burguesía. Al momento de reclamarse como representantes legítimas del feminismo y del modelo de mujer universal, el feminismo blanco replica las formas de exclusión (clasismo, racismo, colonialismo) que originan su marginación.

Es gracias a este ejemplo que podemos entender la forma en que la democracia y lo político se entrelazan. Lo democrático no consiste en que algún sector de la población se proclame portavoz de la sociedad y sus necesidades. Mas bien, debemos entenderla como consecuencia de la práctica pseudopolítica: el rechazo a las imposiciones políticas que persiguen intereses particulares permite que emerjan demandas genuinas de sectores marginados.

Siguiendo el caso del feminismo blanco, hay que recordar que las distintas vertientes como el feminismo negro, feminismo marxista, ecofeminismo, etc. se conformaron como una negación del modelo universalista de la “mujer explotada” que el feminismo blanco imponía. Dichos feminismos buscan visibilizar las

---

<sup>139</sup> Según Faviana Parra: “El término «borramiento» se desprende de la imbricación del sentido político del verbo «borrar» (como sinónimo de neutralizar, aniquilar y suprimir) y el efecto del centramiento de las feministas blancas hegemónicas; que implica la supresión de las determinaciones de clase y racialización, bajo pretensiones universalistas. Con lo cual el concepto «borramiento» alude a los procesos de negación identitaria y de supresión/ neutralización política de las disidencias”. Cfr. Parra, F. (2021). “Crítica política del concepto occidental moderno de género desde una perspectiva feminista descolonial e interseccional”, *Tabula Rasa*, 38, 247-267. <https://doi.org/10.25058/20112742.n38.12>

situaciones de opresión que padecen distintos sectores de la sociedad desde su particularidad, rechazando todo intento de homogenización arbitraria.

Así, la democracia opera bajo un gesto dual: 1) el gesto negativo que rechaza aquel orden que no reconoce a cierta parte de la sociedad como legítimos (una parte-sin-parte, en términos marxistas); 2) un gesto identitario que demarca los alcances, demandas y limitaciones de sectores concretos (indígenas, inmigrantes, mujeres, personas con discapacidad, obreros, etc.). Ambos gestos esenciales de la democracia se pueden resumir en la siguiente sentencia: Yo no hablo por todos, pero quiero que todos puedan hablar tal como yo lo hago. Solo a través de estas dos características es que se puede pensar en una transformación en sentido político que amplíe sus coordenadas de acción y así eliminen la exclusión sistemática.

Por tanto, parece necesario corregir a Žižek por empatar lo político con lo democrático y, más bien, proponer una relación causal entre ambos conceptos. La condición de posibilidad de lo político y sus actos es que rechace democráticamente el estado estructural que critica, esto es que ponga el énfasis en aquellos sectores que no gocen de un reconocimiento del sistema y que se solidarice con ellos dentro de su proyecto de transformación. Este requisito es una herramienta clave para criticar a aquellos movimientos que aparentan ser revolucionarios, pero que solo persiguen un lugar dentro de la cadena política en turno.

### **3.1. 3. 2 La violencia en el acto político en Slavoj Žižek**

Tras analizar la cuestión de lo político, se vuelve necesario reflexionar la condición ética de los sujetos que la conforman. El acto individual constituye la base unitaria de todo proyecto político. Examinando el comportamiento de quienes integran los

movimientos sociales contemporáneos, se puede comprender de mejor manera como sus acciones redefinen los alcances de lo político.

Cuando se habla de activistas sociales, se comprende a aquellos agentes que pertenecen a un movimiento social que busca reivindicar una causa o visibilizar una problemática. Actualmente una de las formas de expresar colectivamente una problemática es través de manifestaciones, ya sean pacíficas o no. Lo interesante es abordar las manifestaciones desde la distinción de Žižek sobre la violencia que se analizó en puntos anteriores. A saber, hay dos tipos de violencia: la objetiva que implica opresiones estructurales y simbólicas; y la subjetiva que consiste en aquellos brotes violentos que solo perturban momentáneamente el estado normal de las cosas. La implicación directa de este tipo de violencias se traduce en la discusión sobre la pertinencia de las distintas formas de manifestarse actualmente.

Habrà quien considere que las marchas anuales de estudiantes con motivo del 2 de octubre en donde se pintan calles y se rompen cristales son meramente un brote de violencia estéril y sin fundamento. De igual manera, también habrá quien considere a las marchas por la paz, en donde los manifestantes visten de blanco y guardan silencio, sean solo una forma servil de manifestar un descontento. En ambos casos existe un reclamo, desde garantías estudiantiles hasta peticiones de cese al fuego de un conflicto armado. El punto por discutir es el grado de violencia ejercido en ambos casos. Žižek nos insta a evitar caer en el lugar común de considerar que un reclamo es más violento que otro por el hecho de que exista una mayor perturbación superficial de las cosas (romper vidrios, realizar destrozos, saquear negocios, etc.).

Para ahondar más en esta situación, en una polémica entrevista Slavoj Žižek aseguró firmemente que Gandhi fue más violento que Hitler. La causa de esta afirmación no es que desconociera los horrores de la Alemania Nazi de Hitler, sino que concibe de un modo específico a la violencia. El pensador critica el abordaje reduccionista de considerar solamente a la violencia subjetiva como la única forma de ejercerla, para él, es mucho más peligrosa aquella violencia que permite

*repetidamente* que las cosas sigan su rumbo<sup>140</sup>. En el caso de Hitler, Žižek consideraba que su violencia era reaccionaria:

Actuaba de manera que nada cambiara de verdad; actuaba para evitar la amenaza comunista de un cambio real. Que eligiera a los judíos fue en último término un acto de desplazamiento, donde evitaba a un enemigo real: el núcleo de las relaciones sociales capitalistas<sup>141</sup>.

Por el contrario, Žižek considera a Gandhi mucho más violento que Hitler porque, a pesar de su vía pacífica de la no confrontación (es decir, evitar ejercer la violencia subjetiva), por medio de sus boicots, desobediencia civil y formas alternas de organización, logró, en mayor o menor medida, liberar a la India del control colonial británico, cambiando las coordenadas sistémicas de explotación que padecía su país<sup>142</sup>. Esto no significa que las vías pacifistas sean más eficaces que las vías más disruptivas, sino que indica lo importante que es analizar las aspiraciones de cada una de ellas. Si en verdad, estas, quieren un cambio estructural o solamente evitan la confrontación con el verdadero problema. De igual manera, el punto de traer a colación esta polémica aseveración del esloveno es para insistir que se debe evitar caer en el tratamiento reduccionista sobre la violencia y considerar no solo su dimensión fáctica y subjetiva, sino también su dimensión estructural y objetiva. El ejercicio de la violencia no solo está destinado para actos moralmente reprobables como campos de exterminio, también puede servir como el medio para lograr mejorar las condiciones de un país como la independencia de la India.

---

<sup>140</sup> Saxena, S. (2010, 13 enero). *Was Gandhi more violent than Hitler? Times Of India Blog*. <https://timesofindia.indiatimes.com/blogs/Main-Street/was-gandhi-more-violent-than/>

<sup>141</sup> Gray, J. (2017, 30 junio). *John Gray y Slavoj Zizek: una polémica*. Letras Libres. [https://letraslibres.com/revista/john-gray-y-slavoj-zizek-una-polemica/#\\_ftn5](https://letraslibres.com/revista/john-gray-y-slavoj-zizek-una-polemica/#_ftn5)

<sup>142</sup> Ídem.

### 3.1.4 La ética como compromiso en Slavoj Žižek

Preguntarse acerca de lo que las personas buscan cuando participan en movimientos sociales es preguntarse sobre su noción sobre la ética. Y esto no significa que la ética se limite al activismo social, sino que, los sujetos eligen que causas apoyar de acuerdo con una postura ética. ¿Pero qué es la ética? En Žižek, la ética está fuertemente influenciada por la lectura que Lacan realiza sobre la tragedia de Antígona, la historia de una hermana que, en contra de las leyes de su tío Creonte, comandante de su región, le dio los ritos funerarios a su hermano Polinices como las leyes de los dioses ordenaban. Como resultado de la transgresión sobre las leyes de Creonte, Antígona muere pero su muerte sirve para que Creonte cambie de opinión y elimine su edicto:

¡Lo siento! Con gran pena, renuncio a mi resolución; [...]Es vano obstinarse en luchar contra la necesidad. [...] Y yo, puesto que ya he cambiado de parecer, desde que con mis manos até a Antígona, quiero ir en persona a libertarla. Me temo que no sea lo mejor pasar la vida observando las leyes establecidas<sup>143</sup>.

Teniendo en cuenta que la esencia de la tragedia es la determinación de los sujetos que, por más que quieran escapar de su destino, de una u otra forma, estos terminan cumpliéndolo. Lacan afirma que la motivación de Antígona por actuar, obviando dicha determinación, es el deseo. Sin embargo, Lacan es muy claro cuando explica lo que entiende por este concepto y por qué lo vincula con lo ético: En la teoría freudiana el deseo tiene dos acepciones “*Fixierbarkeit*, como una fijación inexplicable e incomprensible, y *Hafbarkeit*, que se traduce aproximativamente por perseveración, pero que tiene empero una curiosa resonancia en alemán, pues más bien quiere decir responsabilidad, compromiso”<sup>144</sup>. Este último sentido es el que retoma Lacan para analizar la postura ética de Antígona, este deseo por despedir a

---

<sup>143</sup> Sófocles (2001) *Antígona*, Pehuen, España, p. 26.

<sup>144</sup> Lacan, J. (2003), “Libro 7: La ética del psicoanálisis, 1959-1960”, en J.-A. Miller (comp.), *El seminario de Jacques Lacan*, Buenos Aires: Paidós, p.34.

su hermano adecuadamente es un deseo comprometido con las leyes de los dioses, un orden divino que trasciende el orden mundano de Creonte. Aún más, la muerte de Antígona a causa del compromiso de su deseo es lo que termina de cimentar su acto como ético. Asimismo, es necesario entender el deseo, dentro de la corriente psicoanalítica, como una constante búsqueda de plenitud perdida en la infancia en el seno materno. Dicha plenitud es solo encontrada, parcialmente, en objetos a lo largo de la vida, pero que constantemente evocan la pérdida primaria. En el ámbito social, el deseo es regulado por las normas sociales, por lo que el sujeto al aproximarse a los objetos lo hace desde una posición obligadamente mesurada. Por tanto, cuando el sujeto cede ante el deseo, este atenta contra las normas establecidas de regulación del placer y se enfoca en la obtención pleno de su goce<sup>145</sup>.

Con base en esto, cuando Lacan propone al deseo como compromiso para fundamentar su noción ética, el autor se distancia de la concepción del placer como una categoría egoísta de la búsqueda del goce y, en cambio, utiliza este concepto como el medio por el que las categorías simbólicas pueden ser suspendidas por un fin que las trasciende. Por eso fue crucial manifestar que la acepción sobre el deseo que Lacan retoma es la *Hafbarkeit*, es decir, compromiso.

Por este motivo, la figura de Antígona, para Lacan, condensa su propuesta ética: cuando Antígona niega y trasgrede las reglas impuestas por Creonte, lo hace por un deseo que persigue el compromiso de mantener un orden trascendental, el de los dioses. Aún sin importar que el cumplimiento de su deseo lo lleve a su muerte: “Déjame, pues, con mi temeridad afrontar este peligro, ya que nada me sería más intolerable que no morir con gloria”<sup>146</sup>. Dicha acción, al final, conllevó a una reformulación del orden simbólico, es decir, Creonte eliminó las leyes que había decretado en torno a los ritos funerarios y fueron permitidos nuevamente. Por tanto,

---

<sup>145</sup> Simon Torres, C., (2013), La ética psicoanalítica del deseo frente a la moral capitalista del placer. *Universitas-XXI, Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, (19), p. 123-126.

<sup>146</sup> Sófocles, *Antígona*, p. 6.

en Lacan podemos definir a la ética como el acto comprometido llevado hacia sus últimas consecuencias que trasgrede el orden simbólico existente con el fin de fundar uno nuevo.

Desde esta lectura lacaniana de Antígona es que debemos entender la ética de Žižek, solo que el esloveno fija su atención en la muerte de Antígona como requisito ético. Para él, si se quiere cambiar las diversas coordenadas de explotación es necesario estar prestos a actuar hacia una muerte simbólica de lo que uno es. Esto es, una acción que altere la identidad del sujeto. Así, siguiendo a Barria-Asenjo, Žižek emplea la terminología lacaniana para definir que un acto genuino es:

un evento que altera el almacén simbólico que da coherencia a un determinado entramado sociohistórico por medio de la introducción de la negatividad, [...] el acto solo puede tomar consistencia en la medida que introduce la operación de lo real, un vacío negativizante que permite salir del atolladero de una resistencia siempre atrapada en el mismo marco de producción del poder al que pretende oponerse<sup>147</sup>.

En primer momento, esta definición parece estar dirigida a entender un acto en sentido político. Como se acaba de exponer, un verdadero acto atenta, desde una negatividad, contra cierto orden de cosas establecido (Lo Simbólico). Dicha negatividad debe ser entendida como un orden ajeno proveniente de un acercamiento distinto a lo propuesto por el estado de cosas vigente. Este acto es también genuino y negativo porque *niega* las pautas de lo ya dado, no reproduce en su actuar aquello que él enfrenta.

Sin embargo, dicha definición sobre el acto genuino también parece operar en un sentido ético. Si retomamos la noción antes discutida de la ética como acto comprometido. El sujeto solamente actúa éticamente si sus acciones no

---

<sup>147</sup> Barria-Asenjo, N. A., Pavón-Cuellar, D., Cabrera, J., Hunt, R. A., Letelier, A., & Muñoz, J. U. (2020). Para interpretar la insurrección chilena de Octubre. *Res Publica Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 23(3), 283-294. <https://doi.org/10.5209/rpub.71299>, p.11.

reproducen, en mayor o menor medida, aquello que crítica. Y esto puede repercutir en la reformulación de su identidad, teniendo en cuenta que nuestra identidad es el resultado de factores culturales e históricos. Así, el sujeto ético es *trágicamente* conducido, tal como Antígona, a su muerte simbólica, a la eliminación de aquellas categorías interiores pertenecientes al estado de cosas al que se opone. Continuando con Barria-Asenjo, para Žižek,

sólo un acto que arriesga la posibilidad de caer en cierta forma de muerte puede ser calificado como éticamente logrado, acción ejemplarmente encarnada por Antígona; pero esta posibilidad de muerte no se trata de la bolsa o la vida, sino de libertad o muerte, un gesto en que la vida que se arriesga, o la muerte que se asume, no es la muerte biológica desnuda de politicidad, sino una muerte que se traslapa con la libertad<sup>148</sup>.

Por ello, más que pensar al acto en su dimensión política y ética como algo distinto, lo que se debería hacer es pensarlos como una unidad: todo acto político permea en lo individual y todo acto ético conforma lo colectivo. Pensarlas separadas es lo que ha provocado la ineficacia de distintas causas sociales que buscan un bien en común pero que, a su vez, los sujetos que las apoyan, en su día a día, no actúan afín a estas.

Con base en lo anterior, podemos considerar que el consumo entra en conflicto con la práctica ética de los individuos: bajo el matiz interpasivo, los sujetos quieren involucrarse en aquellas prácticas en beneficio de cierta causa que les parezca correcta, pero sin que comprometa el goce pasivo de su consumismo. El acto de consumir, dentro de la sociedad capitalista, no solo involucra comprar cierto producto, sino participar y apoyar redes de distribución y fabricación que involucran prácticas explotadoras (bajos salarios, jornadas de trabajo extensas, falta de seguridad social, etc.) que hacen posible que dicho producto pueda ser adquirido y consumido por el sujeto. Desde luego esta actividad no se le puede denominar ética

---

<sup>148</sup>Ibidem, p.13.

pues se basa en un interés individual que solo se queda en el plano discursivo y no se materializa en una praxis crítica y coherente con él.

Prueba de ello es la forma como se ha abordado la crisis del agua en México. En recientes años, en todo el país se ha estado sufriendo una crisis hídrica muy fuerte, universidades y zonas urbanas han sufrido recortes en el suministro de agua. Debido a esto, se han organizado campañas para el cuidado del agua así como manifestaciones para exigir a las autoridades pertinentes el acceso a dicho recurso natural. Sin embargo, diversos estudios demuestran que la industria refresquera y cervecera utilizan una alta cantidad de agua en el proceso de producción<sup>149</sup> lo cual agrava enormemente el problema<sup>150</sup>. Frente a esto, más que actuar *éticamente* y reducir el consumo dichos productos, los mexicanos siguen comprando refrescos y cervezas<sup>151</sup>. Esto refleja las consecuencias de concebir a lo político como ajeno a lo ético. No es suficiente con identificarte afín a una lucha social, también tienes que actuar coherentemente a ella.

### 3.2 La noción ética-política en el pensamiento de Robert Pfaller

La presente sección se encargará de presentar el concepto de participación desde el pensamiento de Robert Pfaller con el objetivo de ayudar a la formación, en este trabajo de investigación, de la noción ético-política de la interpasividad. La

---

<sup>149</sup> Según Corrales y Avila, "Se estima que por litro de refresco se consumen 2.19 litros de agua, más 1.19 litros en el proceso de producción (ANFABRA, 2013, p.10), FEMSA (2018, p. 38) hizo público en sus informes de labores del 2018 un promedio de 1.58 litros de agua por cada litro de refresco" Cfr. Corrales, S., Ávila, M. E. G., & Sidón, G. M. (2024), *Consumo de agua para producir refrescos y sus implicaciones en las entidades del norte de México*. *LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades*, 5(1). <https://doi.org/10.56712/latam.v5i1.1838>.

<sup>150</sup> OEM (s. f). *Sobreexplotación del agua en México por refresqueras y cerveceras avalado por la Ley de Aguas* -, *La Prensa | Noticias policiacas, locales, nacionales*. <https://oem.com.mx/la-prensa/metropoli/sobreexplotacion-del-agua-en-mexico-por-refresqueras-y-cerveceras-avalado-por-la-ley-de-aguas-13082890>, Recuperado el 17 de enero de 2026.

<sup>151</sup> PROFECO (s. f.). *Consumo de refresco. A propósito del Día mundial contra la obesidad*. gov.mx. <https://www.gob.mx/profeco/documentos/consumo-de-refresco-a-proposito-del-dia-mundial-contra-abesidad?state=published#:~:text=En%20este%20sentido%2C%20datos%20de,un%20consumo%20de%20118%20litros>, Recuperado el 17 de enero de 2026.

estructura para seguir será la revisión de la noción de participación en Robert Pfaller y, posteriormente, la noción ética en el pensamiento de dicho pensador.

### **3.2.1 La noción de participación en el pensamiento de Robert Pfaller**

Dejando a un lado el pensamiento de Slavoj Žižek, toca profundizar la manera en cómo Robert Pfaller aborda la cuestión ético-política y como lo relaciona con su noción de interpasividad. Para ello, hemos de analizar su crítica al concepto de participación. Para Pfaller, la participación es una categoría que ha sido asentada en el panorama político como el requisito indispensable para que toda sociedad democrática funcione. No obstante, él considera necesario analizar las ideas que operan detrás de esta concepción ya que argumenta que detrás de toda práctica política existen concepciones que la estructuran y respaldan<sup>152</sup>. El motivo por el que mantiene una actitud crítica con respecto a la participación radica en que, desde el punto de vista del autor, gracias a su significado usualmente ambiguo, es concebida como la clave para solucionar los distintos problemas sociales bajo el razonamiento de que se necesita de la participación *activa* de la población para superar las distintas crisis que se le presentan a la sociedad<sup>153</sup>.

Siguiendo a Pfaller, esta argumentación falla al no delimitar los márgenes y el proceso en que la participación puede atender las problemáticas. Mas aún, esta lógica pierde de vista que no todas las soluciones que se presenten como tales, son realmente la forma idónea para atender los problemas, a veces suelen ser parte del mismo problema que impide llegar a una solución auténtica<sup>154</sup>. Es así como, para nuestro autor, la forma de llegar a dicha resolución, más que apresurarse a actuar, es denunciar y criticar la falsedad de las concepciones establecidas, en este caso,

---

<sup>152</sup> Pfaller, R., *Interpasivity The aesthetics of delegated of enjoyment*, p.91.

<sup>153</sup> Ídem.

<sup>154</sup> Ibidem, p.92.

aquella que propone que la participación sea en todos los casos el factor clave de solución.

Sin embargo, hay que resaltar que el autor no está propiamente en contra de la participación, sino que está en contra de las ideas que la consideran como la única solución a los problemas. Para Pfaller, existen lo que él denomina como “programas filosóficos” que son aquellas ideas preconcebidas que respaldan y operan, como un ventrílocuo, la praxis de aquellos quienes las *creen*. Este concepto guarda similitud con el concepto de ideología de Slavoj Žižek antes estudiado<sup>155</sup>. Ambos términos, son utilizados como la manera en que el sujeto estructura y se aproxima a su mundo, el programa filosófico y la ideología ordenan el mundo simbólico y establecen las coordenadas de acción en él. El programa filosófico que Pfaller crítica es la de la participación como solución universal. Dicho programa, se sustenta en tres ideas que actúan como fundamentos teóricos que respaldan al programa filosófico antes mencionado.

La primera idea es la que considera que es *mejor ser participante que espectador*. Esta idea parte, para Pfaller, de la transformación que significó la televisión dentro de la forma en que las personas interactuaban con los medios de información. A diferencia de la radio o del periódico, la televisión, al ser, tanto visual como auditiva, la manera en que emite su información, los usuarios necesitaban involucrarse completamente para atender lo que pasaba a través de ella. Para Pfaller, a través de la televisión, las personas dejaron de ser simples espectadores y se convirtieron en participes activos de lo que pasaba en ella. Al expresar sus emociones y opiniones, los televidentes toman un rol activo dentro de esta interacción entre la televisión y ellos<sup>156</sup>. Recordemos que las primeras televisiones no contaban con

---

<sup>155</sup> Según Slavoj Žižek “la ideología no es, en su dimensión fundamental, un constructo imaginario que oculta o embellece la realidad social; en el funcionamiento «sintomático» de la ideología, la ilusión está del lado del «saber», mientras que el fantasma ideológico funciona como una «ilusión», un «error», que estructura la propia «realidad», que determina nuestro «hacer», nuestra actividad”. Žižek, S. (*Porque no saben lo que hacen: el sinthome ideológico*, p.77.

<sup>156</sup> Pfaller, R., *Interpassivity The aesthetics of delegated of enjoyment*. p.94.

color y su sonido era deficiente, por lo que los televidentes eran forzados a rellenar aquellos huecos de información con sus interpretaciones y reacciones. Frente a esto, se pudiera argumentar que esta interacción ya no es vigente ya que las televisiones actuales tienen mejor tecnología que permite una mejor transmisión de información al televidente, no obstante parece que esta interacción parece seguir operando y hasta ha migrado a otros aparatos como las computadoras y celulares.

Más aún, aunque los dispositivos actuales son altamente eficaces en proveer la información que el usuario demanda, el usuario no permanece como un espectador pasivo, sino que constantemente es animado a crear contenido e interactuar con otros usuarios a través de ellos. Y esto responde a lo que Pfaller considera como la disolución de la distinción operativa entre transmisor y receptor la cual, él afirma, comenzó en los 60's con el auge de los medios de comunicación masiva. Esta disolución implica que en el proceso de la comunicación, el transmisor y el receptor no están completamente demarcados, sino que aunque se sea receptor la función final será transmitir algo, es decir ser participe en el proceso de comunicación y no meramente un espectador<sup>157</sup>.

Lo que Pfaller expone se aprecia notoriamente en la forma en que nos comunicamos e interactuamos en el internet actualmente. Las propias plataformas sociales invitan constantemente a compartir el día a día a través de fotos, videos o frases, interactuando con otros miembros y aunque se puede optar por no compartir ningún contenido en la red, para poder consumir el contenido de los demás usuarios o páginas se deben agregarlos o suscribirse a ellos tratándose, al final de cuentas, de una transmisión de tus preferencias en mayor o menor medida.

Esta lógica se puede aplicar a nivel político, ya que nuestro autor expone una postura crítica. Según él:

---

<sup>157</sup> Ídem.

actualmente no estamos lidiando con la exclusión ni la represión, sino con una amplia compulsión a producir y confesarse. Las personas ya no dejan de hacer algo a causa de restricciones y censura, sino que están constantemente obligadas a exponerse públicamente<sup>158</sup>.

Al ser presionados a participar en este desencubrimiento de la privacidad, las emociones más íntimas de las personas pasan a ser parte de su esfera social. Cada sentimiento y reflexión pasa a alimentar la maquinaria del sistema. Esto propicia que cualquier forma de emancipación que surja de un malestar o inconformidad y que requiera de una organización social, solamente utilice los medios que el propio sistema le administra y que también los reproduzca.

En este punto, el concepto de interpasividad como aquel fenómeno en donde se delega una actividad, que primordialmente es propia, hacia un agente externo para ocupar un rol pasivo, puede ser de valía en este análisis. Robert Pfaller, acuña el concepto de *clicktivismo* que parte de los términos activismo y clic:

Cuando compartimos una publicación en redes sociales, no estamos actuando políticamente, sino externalizando nuestro compromiso en la plataforma. El algoritmo se convierte en un 'sujeto interpasivo' que actúa por nosotros<sup>159</sup>.

En este sentido, la participación en redes que se limita en compartir una publicación o firmar alguna petición en Change.org<sup>160</sup> solo operaría como una aparente actividad en donde, bajo el mínimo esfuerzo de un *clic*, se buscaría ingenuamente lograr un cambio real dentro de las problemáticas apoyadas. Interpasivamente el usuario virtual delegaría, a través de estos comportamientos, la labor de solucionar

---

<sup>158</sup> Ibidem, p.96.

<sup>159</sup> Ibidem, p.45.

<sup>160</sup> Es un sitio web en donde las personas muestran el apoyo hacia alguna causa firmando simbólicamente una petición.

las cuestiones que los aquejan mientras que pasivamente se permite “apoyar” otras causas a través de la continua delegación.

Por otra parte, esto puede ser aplicado a la democracia representativa, la cual, en términos generales, es aquella que emplea la participación de la población para que, a través del sufragio, puedan elegir a sus representantes y que estos promulguen y apoyen leyes para favorecer a la sociedad en distintos ámbitos<sup>161</sup>. Con base en lo declarado por Pfaller, ¿acaso no este tipo de democracia es por esencia un comportamiento interpasivo? Después de emitir el voto, la función activa de atender las problemáticas queda delegado a los representantes elegidos. La población queda, entonces, a la expectativa pasiva de que realmente se cumpla su voluntad por medio de los representantes. De ahí que, comúnmente, surjan disgustos hacia los representantes en turno, la delegación de la voluntad de una población hace imposible que cualquier acción tomada sea del agrado de todos.

En ambos casos, no opera una participación genuina, sino una interpasividad: la plataforma, el algoritmo o los representantes “actúan por nosotros”, mientras el sujeto permanece en una pasividad cómoda. La participación se convierte así en un fetichismo de la acción, donde el gesto sustituye al contenido: importa más *figurar* que se actúa hacia una causa que realmente articular y llevar a cabo la acción. Se trata, entonces, de una actividad vacía, o más bien, una pasividad, que solo es parte de una exhibición dentro de los distintos espacios sociales o virtuales.

La segunda idea que critica Robert Pfaller es considerar que *ser activo es mejor que ser pasivo*. Para nuestro autor, un error que se ha difundido desde la Ilustración con Kant es asegurar que la actividad es la condición mínima necesaria para la libertad

---

<sup>161</sup> González Ulloa Aguirre, Pablo Armando. (2021). “La democracia representativa y sus retos”, *Estudios políticos (México)*, (54), 53-74. Epub 02 de diciembre de 2024. <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.2021.54.80266>

y que por tanto, la pasividad está ligada a una especie de no libertad<sup>162</sup>. Para ello cita un pasaje del texto *¿Qué es la ilustración?*

Laziness and cowardice are the reasons why so great a proportion of men, long after nature has released them from external direction, nonetheless remains under lifelong tutelage, and why it is so easy for others to set themselves up as their guardians. It is so easy to be immature<sup>163</sup>.

Desde este punto, lo que Pfaller considera, en coincidencia con lo que afirma Gijs van Oenen en su concepción historicista del concepto de interpasividad antes revisada, la concepción de mantenerse activo es una característica del proyecto ilustrado. Cuando Kant apunta a que “la ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad [...] de servirse de su inteligencia sin la guía de otro”. Lo que está argumentando es que la forma de conseguir la libertad es emanciparse de su tutela a través de la razón. Desde el aproximamiento de Pfaller, este uso de la razón es una manifestación activa del sujeto sobre de la pasividad de la edad servil.

Sin embargo, tomando distancia de la crítica que realiza Pfaller a la concepción kantiana de la Ilustración, lo que esta investigación propone es considerar que dicha concepción es una de las primeras críticas hacia el fenómeno interpasivo. En el mismo texto de Kant, este anota lo siguiente:

¡Es tan cómodo no estar emancipado! Tengo a mi disposición un libro que me presta su inteligencia, un cura de almas que me ofrece su conciencia, un médico que me prescribe las dietas, etc., etc., así que no necesito molestarme. Si puedo pagar no me hace falta pensar: ya habrá otros que tomen a su cargo, en mi nombre, tan fastidiosa tarea. Los tutores, que tan bondadosamente se han arrogado este oficio, cuidan muy bien que la gran

---

<sup>162</sup> Pfaller, R., *Interpasivity The aesthetics of delegated of enjoyment*, p.97.

<sup>163</sup> La pereza y la cobardía son las razones por las que una gran proporción de hombres, mucho después de que la naturaleza los haya liberado de la guía ajena, permanecen, sin embargo, alegremente en la inmadurez de por vida, y por las que es tan fácil para otros erigirse como sus tutores. Es tan fácil ser inmaduro. (Traducción Propia). Kant, E. (1977) *An Answer to the Question: What is Enlightenment?* Frankfurt Press: Suhrkamp, p.1.

mayoría de los hombres (y no digamos que todo el sexo bello) considere el paso de la emancipación, además de muy difícil, en extremo peligroso<sup>164</sup>

Claramente Kant no estaba pensando en términos interpasivos cuando escribió su definición sobre el proyecto Ilustrado. No obstante, una forma de actualizar su pensamiento, es decir, traer sus reflexiones a las circunstancias contemporáneas, reconociendo sus alcances y contexto, es afirmar que precisamente lo que Kant criticaba es la delegación del actuar de los tutorados hacia los tutores, lo que en esta investigación reconocemos como el fenómeno interpasivo. Asimismo, cuando Kant alude a la comodidad del tutelaje, se podría considerar como el estado pasivo producto de la delegación interpasiva ya que consiste en la suspensión de su actividad racional. El *Sapere Aude* de Kant es una invitación a pasar de la pasividad de la edad de la niñez a la actividad de la emancipación racional de la adultez humana.

Para Beade, esta emancipación racional de la que habla Kant no se trata de un mero acumulación de conocimiento sin más, sino de desarrollar un “modo crítico, capaz de liberar al hombre de las sujeciones intelectuales, políticas y religiosas que lo han sometido desde tiempos remotos”<sup>165</sup>. A través del uso público de la razón —la libertad de ejercer la capacidad racional que cada ser humano posee— es como este posicionamiento crítico puede ser ejercitado.

Ahora bien, la última parte del extracto apenas revisado da cuenta de cómo, según Kant, los tutores, aquellas instituciones y figuras que guiaban el pensar y el actuar de la gente, persuaden de evitar el uso de la razón por resultar aparentemente difícil y peligrosa. Y aunque guarda sentido esta observación que realiza el filósofo prusiano podríamos devolverle la crítica a Kant y retomar lo que Pfaller discute en torno a que “namely, that people often not only passively accept their own

---

<sup>164</sup> Kant, E., (2000) *Filosofía de la Historia*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, p. 25.

<sup>165</sup> Beade, I. P. (2014), “Reflexiones en torno a la concepción kantiana de la Ilustración”, *DOAJ (DOAJ: Directory Of Open Access Journals)*. <https://doaj.org/article/8e08cbc66a5940308aa1c519b2103c94>, p.94.

oppression, but that they even *actively* fight for it as if it were their good fortune”<sup>166</sup>. La objeción de Pfaller hacia Kant es negar que la libertad solamente se llega cuando uno es activo o, viéndolo desde otro ángulo, que la opresión es producto de la pasividad del sujeto. Una formulación contemporánea y capitalista ligada a esta concepción que él increpa es la meritocracia y su idea de que, sin importar su contexto, aquel individuo que sea más activo y apto dentro de su campo de trabajo, será quien pueda conseguir puestos más importantes y mejor pagados que le permitan alcanzar una libertad financiera y una mejor calidad de vida. En contraste a esto, Pfaller señala muy bien que más bien la opresión es algo que, paradójicamente, se consigue activamente. Es decir que, la opresión es producto de un continuo actuar del sujeto en participar y contribuir para las condiciones que lo oprimen.

Aunado a esto, podemos retomar la problemática del uso de la razón pública y la difusión de ideas durante la Ilustración. Para Beade, la Ilustración y su impulso en el desarrollo de nuevas ideas en el campo intelectual no puede estar ligada al auge de movimientos revolucionarios en la Europa de aquellos tiempos<sup>167</sup>. Esto quiere decir que la Ilustración limitaba la actividad racional dentro de parámetros que no significaran un peligro para las instituciones de la época. Dicho parámetro, señala Wieland, filósofo de la Ilustración, es la publicación de libros:

En todo caso quiero aconsejar, *ne quid Res publica detrimenti capiat* [“los cónsules deben cuidarse de que el Estado no sufra ningún perjuicio”, Cicerón, I Catilinaria], que se disponga de una limitación altamente inocente, a saber: [...] a todos ellos que no están llamados a enseñar en cátedras y púlpitos, no permitirles otro medio para la Ilustración arbitraria de la humanidad que la publicación de libros. Un loco que predique sandeces en una asamblea conventual puede producir daños en la sociedad burguesa.

---

<sup>166</sup> “propiamente, a menudo las personas no sólo aceptan pasivamente su propia opresión, sino que incluso luchan activamente por ella como si fuera su buena fortuna” (Traducción propia) (Pfaller, R., *Interpassivity The aesthetics of delegated of enjoyment*, p.98).

<sup>167</sup> Beade, I. P. *Reflexiones en torno a la concepción kantiana de la Ilustración*, p. 94.

Un libro, por el contrario, sea cual sea su contenido, no puede hacer hoy en día ningún daño, pues, al margen del valor de lo que dice, pronto sería compensado, diez o cien veces, por otros (La traducción del latín es del autor)<sup>168</sup>.

Lo que remarca Wieland es que, durante la Ilustración, la actividad del uso público de la razón que promulga Kant en su texto citado tiene que ser limitada pasivamente a fin de evitar que fuera un riesgo para las estructuras de poder de su tiempo. De este modo, desde la presente investigación, podemos reconocer un rasgo interpasivo en al menos este rasgo de la Ilustración. Es así como el público que podía tener acceso a las ideas ilustradas era aquel docto que tenía formación académica el cual representaba una minoría de la población. Por lo que, aunque los intelectuales ilustrados publicaran múltiples libros, sus ideas no estarían impulsando revoluciones radicales, sino “promoviendo un cambio gradual de las instituciones, ya que tales ideas no [eran] expuestas ante el público en general, sino ante un público letrado<sup>169</sup>”. Y esta limitación del trabajo intelectual parece operar actualmente en la Academia: los investigadores y académicos producen y presentan libros, artículos científicos y conferencias cada año como parte de sus requisitos institucionales. No obstante, muchas veces las mismas universidades carecen de interés o herramientas para difundir y promover la producción científica de sus profesores, aunado al cada vez menos interés por parte de la población por la lectura de textos complejos y desafiantes, hace que la actividad intelectual se quede limitada a una parte minoritaria de la población como ocurrió en la Ilustración.

Esta forma paradójica de que la actividad se vire en pasividad, cuando la primera es reducida y delimitada, es a lo que apunta Pfaller con su crítica a la idea de concebir que ser *activo es mejor, o más bien es liberador, que ser pasivo*: el sujeto

---

<sup>168</sup> Wieland, C., (2009), *Seis preguntas sobre la Ilustración*, en A. Maestre, J. Romagosa (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos. p., 49

<sup>169</sup> Beade, I. P. *Reflexiones en torno a la concepción kantiana de la Ilustración*, p. 95

puede permanecer oprimido cuando sus acciones persigan, conscientemente o no, intereses ajenos que procuren mantenerlo sin libertad.

Por último, Pfaller critica la idea de que es *mejor lo familiar que lo foráneo* pero aborda esta distinción desde la identidad: para Pfaller, actualmente toda actividad está ligada a una autopercepción que engloba todo como una cuestión personal. Lo familiar, es decir lo conocido e interior, totaliza toda interacción con el mundo, eliminando cualquier irrupción foránea que lo pueda transformar o cuestionar<sup>170</sup>: “the probing question of what this person, this event ‘means for me’ becomes the decisive criterion for judging everything”<sup>171</sup>. Esta forma narcisista evoca, a nivel estructural, un actuar exclusivo desde lo conocido u operante. Todo debe, entonces, servir como la reproducción de lo ya dado sin forma de dar paso a lógicas ajenas al estado de cosas.

Las implicaciones de esta idea es considerar que las *acciones* solo serían aquellas que se ejercen dentro de los parámetros usuales y determinados estructuralmente, desmarcarse de dichas normativas serían, por el contrario, caer en una *pasividad*, en una serie de cuestiones inútiles y estériles que no lograrían trascender. Aceptar este discurso sería minar el potencial emancipador de todos aquellos movimientos revolucionarios que inician como una transgresión del orden establecido.

Desde esta tensión entre lo familiar, como estructura definida, y lo foráneo, como aquello que arremete y transforma desde la exterioridad, podemos recordar la relación que Lukács analizó sobre lo legítimo y la legalidad: En su texto titulado *Legitimidad y Legalidad*, Lukács hace una crítica a los marxistas que, para él, malinterpretaron el proyecto de Marx y Engels sobre el proletariado. Este autor considera que el Estado es la cuestión clave para el proyecto revolucionario, pero no como una categoría a conquistar sino a destruir:

---

<sup>170</sup> Pfaller, R., *Interpassivity The aesthetics of delegated of enjoyment*, p.98

<sup>171</sup> “La pregunta de lo que esta persona, este evento significa para mí, se convierte en el criterio decisivo para juzgar todo” (Traducción propia) Ibidem, p. 99.

La gran diferencia entre marxistas revolucionarios y oportunistas seudomarxistas es que, para los primeros, el estado capitalista no es tomado en consideración sino como factor de poder, contra el cual el poder del proletariado organizado debe ser movilizad, mientras que los segundos conciben el estado como una institución por encima de las clases, cuya conquista es la opuesta de la lucha de clases del proletariado y la burguesía. Pero al concebir el estado como el objeto del combate y no como un adversario en la lucha, estos últimos se han colocado ya, en espíritu, en el terreno de la burguesía: han perdido a medias la batalla antes de haberla comenzado<sup>172</sup>.

La crítica mordaz que lanza Lukács contra las agrupaciones socialistas de su época es concebir al Estado como un espacio neutral desde donde se puede organizar el proletariado y no como la manifestación de la violencia organizada, aquella que es ejercida estructuralmente por los intereses económicos de manera sutil, presentándose como una falsa naturaleza que guía a los hombres a actuar ordenadamente en favor del capital<sup>173</sup>. Pretender la emancipación de un modelo pero a la vez estructurar dicha emancipación empleando categorías e instituciones propias de aquel orden a remplazar parece estéril. Lo que se presenta como una acción transformadora es en realidad una repetición de lo ya dado.

Aquí es donde la crítica de Pfaller puede aplicarse en términos marxistas. Lukács afirma que:

En medio de la crisis mortal del capitalismo, amplias capas del proletariado experimentan todavía el sentimiento de que el estado, el derecho y la economía burgueses son el único medio posible de su existencia: a sus ojos se podría aportar múltiples mejoras («organización de la producción»), pero constituye, sin embargo, [para ellos] la base «natural» de «la» sociedad.

---

<sup>172</sup> Lukács, G. (1970), *Historia y Conciencia de Clase*, Instituto del Libro, La Habana p. 5.

<sup>173</sup> Ibidem, p. 3.

Preferir *lo familiar más que lo foráneo*, aunque lo primero implique un modo de vivir oprimido hace que cualquier atisbo de transformación caiga en una modesta práctica reformativa de reorganizar las cuestiones superficiales sin trastocar las estructuras sistemáticas que son realmente las problemáticas. Una revolución puede tener una causa legítima y movilizarse tras de ella pero si lo hace dentro de las coordenadas establecidas por aquellos en contra quienes luchan, su movimiento nunca logrará su objetivo.

La pregunta obligada aquí es: ¿para pensar en una revolución siempre se debe permanecer y actuar desde las limítrofes del cuerpo social, es decir, desde la ilegalidad o se puede trasladar a la legitimidad al movimiento revolucionario a la legalidad y establecer derecho? La respuesta de Lukács apunta a una dialéctica entre la legalidad y la ilegalidad: no se trata de mantenerse en un constante proceso revolucionario sin construir un orden nuevo, pero tampoco dentro de esa construcción valdría adoptar aquellas categorías de antaño propio del orden superado<sup>174</sup>. La legalidad como la ilegalidad son estados ambivalentes. Para el orden de derecho vigente, sus leyes son auténticamente legales y tachan de ilegales aquellos intentos de establecer un nuevo estado de derecho que surgen desde una estancia externa a él. Por otro lado, el nuevo orden establece una nueva base legal que confronta y reconoce como ilegal a su antecesor el cual busca remplazarlo.

¿De qué manera, este desarrollo, ayudaría a entender el fenómeno de la interpasividad tratado en la presente investigación? La dialéctica entre ilegalidad y legalidad expuesta por Lukács nos ayuda a concebir la interpasividad y sus elementos, a saber, pasividad y actividad, no como estados permanentes ni inmutables, sino como participes de una ambivalencia que muchas veces se presenta como ilusoria. Como se ha analizado, varias prácticas que se nos presentan como activas y transformadoras, en realidad, son manifestaciones pasivas y estériles que se encuadran dentro de las estructuras que se buscan

---

<sup>174</sup> Lukács, G., pp. 10-12.

remplazar. Asimismo, prácticas que puedan ser reconocidas como pasivas, consisten en verdaderos actos transformadores para fundar un nuevo orden. Lo crucial es saber reconocer verdaderamente el carácter activo o pasivo de una práctica, en sintonía crítica del discurso ideológico que opera tras de ella.

Por ello, el esfuerzo de Pfaller por exhibir y criticar las tres ideas que, para él, fundamentan la ideología, o como él lo llama, programa filosófico, detrás del fenómeno interpasivo es fundamental para esta tarea. Lo que nos enseña este autor es que no existen actos neutrales o desideologizados, sino que cada acto es el producto de una confluencia de ideas vigentes en una época.

### **3.2.2 La noción ética en el pensamiento de Robert Pfaller**

Las implicaciones en torno a la ética que el pensamiento de Robert Pfaller desemboca es considerar que dentro del fenómeno interpasivo, los individuos son impulsados a mantener una autoimagen ética sin asumir los costos de la acción real: comprar productos que apoyen causas justas o humanitarias, usar ciertos hashtags vinculados a alguna lucha social son el modo en que el sujeto interpasivo se libera de la culpa de no poder trastocar los verdaderos problemas estructurales a través de sus acciones. Considerándolo así, el sujeto interpasivo solo se vale de su consumo (comprar cierto producto, usar cierta aplicación, etc.) para solucionar las problemáticas que le afectan. La responsabilidad se delega en un sistema que "actúa" en su nombre, olvidando que es el mismo sistema quien determina el marco de acción de lo que se puede, o no, realizar.

En este punto, Robert Pfaller comulga con Žižek y su crítica hacia la ideología contemporánea en donde, para el esloveno, el consumo es dirigido por la ideología dominante a modo de su brújula moral. Los productos que son elegidos por las personas son usualmente justificados porque apoyan causas por las que ellos

encuentran simpatía<sup>175</sup>. De esta forma, al seguir comprando y gozando de los beneficios del sistema se piensa que de alguna forma está contribuyendo a solucionar conflictos que su mismo consumo detona.

Esta dinámica, según Pfaller, refleja una ética narcisista donde lo importante no es transformar el mundo, sino preservar la ilusión de ser un "buen ciudadano". La interpasividad funciona como un mecanismo de alivio psicológico que nos absuelve de confrontar la complejidad ética de nuestros actos. Justamente en *Sobre el Principio de Placer en la Cultura*, Pfaller señala:

El consumo 'ético' o las donaciones automáticas son mecanismos para preservar la pureza moral del individuo. Delegamos la culpa en sistemas que 'actúan' por nosotros, evitando confrontar las causas estructurales de la injusticia<sup>176</sup>.

Lo que vemos entonces es una falsa noción de ética que prevalece dentro de la actividad contemporánea, ya que no es esencialmente transformadora ni activa, solo consiste en una apariencia externa de acción cuando interiormente se encuentra vacía de compromiso. Por ello se hace cada vez más importante el análisis del concepto de interpasividad para ejercer un análisis sobre la situación ética-política ya que reconoce esta ambivalencia entre una aparente acción que en realidad consiste en una pasividad.

Esto hace mantener una postura escéptica con respecto a lo que nuestro autor considera rituales interpasivos contemporáneos. Pfaller vincula la interpasividad con la despolitización de la participación. Así, la participación, para él se vuelve estéril para la transformación de su contexto ya que no transgrede las estructuras operantes. En lugar de cuestionar dichas estructuras de poder, los rituales

---

<sup>175</sup> Žižek, S., *El sublime objeto de la ideología*, p.47.

<sup>176</sup>Pfaller, R. (2014), *Sobre el Principio de Placer en la Cultura*, Londres, Verso. p. 89

interpasivos, es decir las prácticas que aparentan actividad pero que en realidad son pasivas, refuerzan el statu quo<sup>177</sup>.

Un ejemplo de ritual interpasivo serían aquellas plataformas como Change.org o redes sociales que convierten la protesta en un producto consumible, donde el algoritmo prioriza la visibilidad sobre el compromiso de actuar. Los diversos conflictos que en internet se discuten, se diluyen en simples interacciones virtuales que pocas veces logran incentivar un cambio global. Nuevamente se vuelve a la crítica de la falsa ética, denunciada por Pfaller, que procura la apariencia más que la acción. Desde esta postura, en el activismo de redes sociales, no importaría solucionar una problemática, sino exponer el deseo por solucionarla.

La limitación de la práctica ética al campo de la virtualidad expone lo que puede ser considerado, para el estudio del fenómeno interpasivo, como uno de los obstáculos éticos que operan actualmente y que impiden una transformación genuina dentro del orden actual: los individuos, cuando se relacionan con problemáticas sociales, mayormente, lo hacen mediante la virtualidad, a través de plataformas en donde bajo el mínimo esfuerzo de un clic, piensan que en realidad están contribuyendo a cierta causa. Asimismo, este comportamiento se ve complementado con la externalización de esta acción hacia sus allegados virtuales construyendo una identidad falsa de responsabilidad moral.

Con base en estos dos apartados sobre el aspecto político y ético, la interpasividad parece analizar la lógica esencial de la dimensión ética-política contemporánea: tanto en lo macro (político) como en lo micro (la conducta del sujeto) opera una constante actividad que no está encaminada a otra cosa más que a la de reforzar el estado de cosas de las que parte. Es decir, es una actividad inoperante, una pasividad.

---

<sup>177</sup> Pfaller, R. (2003). "Little Gestures of Disappearance. Interpasivity and the Theory of Ritual", *Journal of European Psychoanalysis*, Humanities, Philosophy, Psychoterapies, 16, p. 3.

Es así como, para la presente investigación, una implicación a resaltar, ligada a lo examinado sobre el fenómeno de la interpasividad sería el futuro y sus problemáticas. Si bien, actualmente estamos lidiando con las primeras consecuencias de crisis climáticas y energéticas. Más adelante, dichas cuestiones aumentarán a crisis globales de emergencia.

Como hemos analizado, la interpasividad no solo externaliza actos, sino también emociones y placeres. En el ámbito político, esto se traduce en una participación que busca satisfacer la necesidad de los individuos, de sentirse útiles externando continuamente su voluntad de ayudar o incidir en la solución, pero que no logra impactar materialmente en la realidad. Los individuos interpasivos delegan a un tercero la tarea de transformación y solución del contexto, mientras que se resignan a esperar pasivamente los cambios. La interpasividad, así, vacía a la participación de su potencial transformador y la reduce a un espectáculo de autocomplacencia por el reconocimiento externo.

Sin embargo, ¿Qué ocurre cuando el proceso de delegación de emociones se realiza hacia agentes externos como la inteligencia artificial? ¿es posible que emociones como la preocupación, incertidumbre o miedo puedan ser delegadas interpasivamente a entidades virtuales como modelos de inteligencia artificial? Esto significa preguntarse también ¿si es correcto y hasta posible que dirigentes políticos, en un futuro, les pidan a dichos modelos de inteligencia artificial que hallen soluciones para problemas sociales como la inmigración, la pobreza o el analfabetismo? De ser así, el delegar nuestra responsabilidad, como sujetos, sobre cuestiones políticas y sociales a inteligencias artificiales, se entraría en una profundidad y cómoda inacción individual (pasividad), esa misma que ha permitido el incremento de los problemas sociales actuales, pero, ahora, con la desventaja de que, parafraseando a Robert Pfaller, percibamos como si nosotros fuéramos los que estuviéramos buscando soluciones cuando es la IA la que lo está haciendo<sup>178</sup>. Y

---

<sup>178</sup> Ídem.

aunque esta postura puede parecer extremista o radical puesto que los modelos actuales de inteligencia artificial aún no tienen la capacidad para tomar decisiones de tan alto calibre, dentro del ámbito académico ya se está utilizando a la IA para delegar procesos reflexivos destinados al alumno.

Para Florian Maiwald, el principal problema de las malas conductas de plagio por inteligencia artificial es que lo que se delega es el acto creativo: los estudiantes, al entregar ensayos generados por IA, se limitan en cumplir con el producto deseado por el maestro, pero lo verdaderamente importante, el proceso creativo de análisis y resolución de problemas, son delegados hacia la inteligencia artificial<sup>179</sup>. Esto va formando una incapacidad para enfrentar problemáticas que impliquen el raciocinio y la reflexión. Justamente la creatividad como actividad creadora se contrapone a la lógica de la inteligencia artificial que solo es una reproducción de bases de datos ya establecidos.

Nos encontramos entonces con dos tipos de acciones: Por un lado, está la acción creadora, que se dedica, activamente, a la formación de nuevas ideas que rompen paradigmas desde donde justamente puede emerger lo nuevo y, por otro lado, existe una acción aparente que, aunque también es activa, solo reproduce la información predeterminada y que de forma tautológica afirma y reafirma el estado de cosas actual. En la dimensión, tanto ética como política, valernos de esta segunda noción de acción, conduciría a un proceso redundante de aplicación de soluciones predeterminadas que no sean capaces de atender de forma realmente activa las problemáticas futuras. Esta segunda noción de actividad es la que rige el fenómeno interpasivo. La cuestión es que las prácticas interpasivas abundan actualmente como métodos indiscutibles de acción y resolución. Señalar los rituales interpasivos implícitos en las soluciones para las distintas problemáticas sería, entonces, el primer paso para superar el atolladero pasivo en el que se está ahora.

---

<sup>179</sup> Maiwald, F. (2023). *ChatGPT, Interpassivity and the Decay of the Utopian*. Sublationmag. <https://www.sublationmag.com/post/chatgpt-interpassivity-and-the-decay-of-the-utopian>

Por ello, la presente investigación adquiere relevancia por el esfuerzo teórico de analizar y reconocer las características del fenómeno interpasivo en términos ético-político, pues, como se mencionó en el primer capítulo, tanto Slavoj Žižek como Robert Pfaller, no abordan a la interpasividad desde dicho enfoque. Por lo que se abren nuevas formas comprender las implicaciones que este fenómeno produce en la actualidad. Desde luego, este estudio no tiene como objetivo agotar las reflexiones en torno al concepto, sino servir de base para que se pueda abordar a la interpasividad desde distintos enfoques.

### **3.3 La inteligencia artificial como objeto interpasivo**

Ya que se tiene cimentada una posición más concreta sobre la interpasividad, es posible, entonces, apuntar todo este andamiaje conceptual a fenómenos actuales que requieren nuestra atención. Es por ello, que el presente apartado tendrá como propósito ahondar sobre las implicaciones de la inteligencia artificial desde la óptica interpasiva.

Es necesario determinar los elementos mínimos de toda práctica ética; aquellos con los cuales se podría determinar el carácter ético de una decisión o reflexión. Dichos rasgos obligatorios harían que todo ejercicio ético sea reconocido como libre, voluntario, razonado y fundamentado en el conocimiento:

Libre en el sentido de que toda practica ética debe realizarse de forma autónoma y ajena de toda coacción externa que influencie en sus actos; Voluntario, porque cualquier acto ético debe aspirar voluntariamente a un bien colectivo o, como mínimo, producir el menor daño posible. Por lo que resultaría un contrasentido plantear una “ética del mal” o una “ética desinteresada”; Razonado, en tanto que toda reflexión ética debe basarse en ideales morales o normativos que se encuentren primordialmente justificados racionalmente, evitando caer en juicios amparados por las emociones o la arbitrariedad; Fundamentado en el conocimiento,

siendo que la ética debe basarse en el mejor curso de acción posible dentro de un marco de referencia. Ello implica el discernimiento entre las diversas opciones disponibles dentro de una problemática priorizando los intereses colectivos y no particulares.

Basado en lo anterior, a mi parecer, no se le puede considerar a la IA como un ente con atribuciones éticas ya que es incapaz de comprender las implicaciones y alcances de sus acciones debido a que no ejecuta un proceso reflexivo en torno a la moral ya que carece de un sentido histórico y cultural en donde enmarque sus resultados: cuando se le pide a una IA abordar un dilema ético, la solución que propone solo responde a una especificidad concreta que el usuario expone, interpretándola pero, omitiendo el contexto general de la situación. Esta cuestión se origina gracias a la ausencia de sentido reflexivo fundamental para el análisis ético, puesto que, *grosso modo*, no se trata de una conciencia que pueda mantener una postura crítica sobre un hecho moral, sino que la IA opera a través de una matriz de datos inertes que han sido recopilados y son arrojados en forma de un discurso con base a lo que el usuario demande.

Žižek analiza la posibilidad de que las IA's cumplan un rol fundamental en la esfera democrática del futuro. Su argumento se basa en el incremento de la dependencia hacia ellas: a medida en que hacemos uso de dichas tecnologías, éstas, a su vez, guardan un registro de nuestras actividades diarias (nuestras recetas preferidas, nuestros intereses intelectuales, nuestro gusto musical, nuestra localización, nuestro estado de salud, etc.). Por tanto, crea una imagen de nosotros mucho más completa de la que nosotros mismos podríamos tener. Con base en ello, Žižek prosigue arguyendo que, a diferencia de nuestro juicio sujeto a ilusiones y trampas demagógicas o populistas, la IA's podrían elegir, de manera más objetiva y racional, el candidato ideal dentro de un proceso político<sup>180</sup>.

---

<sup>180</sup> Žižek, S. (2023) *Hegel y el cerebro conectado*, Editorial Planeta, España, pp. 33-34.

Lo que el filósofo esloveno está presentando podría enmarcarse en lo que dentro de esta investigación se ha reconocido como interpasividad. No obstante, hemos de señalar algunas objeciones a su propuesta: delegarle la responsabilidad de atender dilemas éticos o políticos a una IA omitiría su incapacidad de comprensión acerca del escenario que el usuario le propondría resolver, ya que no cuenta con variables suficientes para atender la multiplicidad de implicaciones que resultarían de sus posibles soluciones. Por otra parte, aunque resulte cierto que las IA's puedan registrar múltiples rasgos y hábitos sobre nosotros, esto no implica que logre conocernos plenamente. Se debe evitar confundir la suma de las partes (aquellos datos recopilados por la IA) con el todo (nuestro más íntimo nivel subjetivo llamado "Yo"). No obstante, en dado caso de que la IA tuviera la capacidad de lograr dicha tarea, habría de preguntarnos ¿bajo cual modelo ético o noción de bienestar sustentaría la solución que ésta propondría a los dilemas que le sean presentados?

Solicitar a la IA que dé solución a dilemas éticos dista de las habituales preguntas que les hacen las personas tales como una simple consulta sobre el significado de una palabra o dato histórico. Lo abordado en los dilemas éticos suelen ser preguntas difíciles e incómodas en donde las nociones de correcto e incorrecto se difuminan ante la complejidad de la situación, provocando poner al límite el sentido de la ética de quien se propone atenderlos. Sin embargo, ¿Cómo se podría llevar al límite algo que se carece? Es decir, ¿Cómo las IA darían respuesta a este tipo de dilemas si carecen de presupuestos éticos?

Pasando por alto estas dos preguntas, no menores, se podría salvar la situación al considerar que el marco ético que podrían seguir las IA sería el utilitarista: aquella perspectiva que busca aquellas soluciones que impliquen un menor costo. Y aunque parezca idónea esta forma de conducirse, en tópicos no cuantificables como situaciones sociales, no sería una opción adecuada.

Imaginemos que se le pide a la IA idear una solución con relación a un conflicto entre un grupo perteneciente al sector empresarial y un grupo de refugiados que

huyen de la guerra de un país. El motivo de la disputa es el control de un territorio determinado: los empresarios tienen planeado construir una fábrica de autos y exportarlos al extranjero; por otro lado, el grupo de refugiados demanda que dicho territorio fue antiguamente de su país y planean asentarse ahí para poder desarrollarse libremente lejos del conflicto de su lugar de origen. Bajo una perspectiva utilitarista, la IA abstraería a las dos poblaciones en meras variables y les asignarían un valor determinado. Teniendo como posible respuesta optar por los empresarios argumentando por su mayor utilidad económica con respecto a su contraparte.

Sin embargo, no se debe de caer en la trampa de considerar que el fracaso de las IA ante la esfera ética signifique un triunfo, o más bien, una capacidad total del ser humano para dar solución a cuestiones éticas de forma fácil o adecuada. Aunque sea reprochable que la IA pueda emplear una visión utilitarista hacia cuestiones sociales, no olvidemos que precisamente fue el hombre el que ejerció primeramente este modo de elegir: políticos o empresarios a menudo toman decisiones con base al beneficio y utilidad que resulte de ellas. ¿Esto nos hace igual que las IA? En absoluto, no hace peores puesto que nosotros, a diferencia de ellas, tenemos la capacidad de reflexión y análisis para abordar este tipo de cuestiones desde otros prismas pero nos rehusamos a hacerlo.

Volviendo al punto principal, la relación entre la IA y la ética presenta diversas dificultades que se potencian cuando, a pesar de sus limitaciones, el ser humano utiliza a la IA para responder ante dilemas éticos que, como lo comentamos hace un instante, escapan de sus capacidades. Más que usarla como sustituto de la reflexión ética, lo que se debería hacer es usarla como una herramienta que complemente el análisis humano sobre las cuestiones a considerar.

### 3.4 La interpasividad ético-política

A modo de cierre, se procederá a establecer la noción de la interpasividad en términos ético-políticos. Ello implica la consumación de toda la investigación que se desarrolló a lo largo de los tres capítulos. Con este apartado se cumplirá el objetivo principal del presente trabajo de investigación.

Es así como, la pasada reflexión sobre la ética y la IA, nos conduce a reflexionar en torno a la interpasividad y su ámbito ético-político. ¿Existe una relación entre el concepto de interpasividad que hemos trabajado a lo largo de la investigación con las cuestiones ético-políticas? Desde luego, todos los conceptos son producto de una serie de demandas e intereses que emergen del contexto histórico y social. Cada concepto busca comprender un fenómeno en específico. En el caso de la interpasividad, desde su noción básica otorgada por Slavoj Žižek y Robert Pfaller, no se aprecia una dimensión específica que dé cuenta sobre los fenómenos ético-políticos. Por tanto, es preciso fundamentar, desde el presente trabajo, *una noción ético-política de la interpasividad*. Esta sería la aportación a la teoría de la interpasividad que para mí, aún se encuentra conformándose, que, por tanto, resulta enriquecedor que se aborde al concepto desde múltiples ángulos.

La interpasividad ética-política debería replantear la relación entre actividad y pasividad para poder conformarse. Hay que recordar que la noción básica de interpasividad plantea a la actividad y a la pasividad de una manera excluyente: la interpasividad establece la delegación de la pasividad del sujeto hacia un externo, ya sea sujeto u objeto. El sujeto activamente se mantiene delegando su pasividad hacia el exterior. De esta forma, el sujeto no puede ser activo y pasivo a la vez. En esta noción de interpasividad la relación entre pasividad y actividad es entendida como condicional: el sujeto delega su pasividad, si y sólo si, está constantemente activo.

Por el contrario, lo que se propone con la interpasividad ético-política es considerar la relación entre actividad y pasividad como una implicación: el sujeto a través de

su actividad implica la pasividad del sujeto/objeto. Y en el caso de la interpasividad ético-política, también se podría hablar de la pasividad del entorno, entendiendo por entorno como el lugar donde convergen los fenómenos ético-políticos y desde donde el sujeto actúa. De esta forma, la interpasividad ético-política puede dar cuenta de fenómenos que impliquen la esfera social y política de los sujetos.

No se trata de que el sujeto ceda su pasividad al exterior, como es el caso de la noción básica de interpasividad, sino que su actividad no desemboca en la transformación de su entorno. En este caso, la actividad del sujeto se aprecia como estéril, incapaz de producir un cambio externo. Más aún, se puede ir más allá al sostener que la tendencia frenética por actuar por parte del sujeto es la que *implica* la pasividad de su entorno. Entre más actué el sujeto, *paradójicamente*, más pasivo se vuelve su entorno. Se lo cataloga como “paradójico” a este fenómeno, debido a que la noción de interpasividad ético-política crítica la concepción de que la actividad implica más actividad, por el contrario, esta noción considera que, en cuestiones ético-políticas, también la actividad puede implicar pasividad. Por tanto, *debemos entender por interpasividad ético-política como aquel fenómeno en donde la actividad frenética del sujeto implica paradójicamente la pasividad de su entorno.*

¿Cómo nos puede ayudar a comprender, esta noción de interpasividad, los alcances de las acciones ético-políticas del sujeto contemporáneo? Precisamente, al concebir a la actividad y a la pasividad a través de un vínculo de implicación paradójica, podemos analizar la trascendencia y efectividad de las acciones de los sujetos políticos a favor de cierta causa social. Desde la presente investigación se sostiene que debido a la impulsividad de estar involucrado en múltiples causas, el sujeto más que alcanzar una verdadera transformación de su realidad social (entorno), lo que provoca es que esos mismos problemas se sigan reproduciendo, pero con el aliciente de que el sujeto piense que su aporte hacia la causa ya está hecho. Lo que vuelve a su actividad, *paradójicamente*, en su contrario, una pasividad.

La noción de interpasividad política critica duramente a la idea de que el sujeto político puede libremente intervenir en las condiciones estructurales que lo determinan. Es una postura escéptica sobre el activismo social contemporáneo que se apoya en lo que, para mí, es la falsa idea de la omnipotencia activista: Todo lo que se me proponga, lo puedo transformar. Esta concepción omite la determinación oculta de sus acciones, pasa por alto que los problemas ético-políticos son complejos y que no basta con una buena intención de actuar. Más aún, olvida que, a diferencia del activismo digital, donde se puede aparentar apoyar a múltiples causas sociales, en la realidad concreta, muchas de esas acciones digitales no encuentran su aterrizaje en la realidad. Para realmente enfrentar las diversas problemáticas que se nos presentan se deben optar por acciones auténticas que solo se pueden plantear después de que se hayan identificado aquellos obstáculos que no las han permitido ejercer. Es por ello que, la noción de interpasividad ético-política, ha ayudado a ese fin: en esta investigación se ha puesto en discusión y reflexión el estado y alcance de las acciones ético-políticas del sujeto contemporáneo, demostrando más que contribuir a la resolución de las cuestiones sociales del entorno, las acciones del sujeto, paradójicamente, las reproducen.

## Conclusiones

En el presente trabajo se analizó el concepto de interpasividad desde la perspectiva de Slavoj Žizek y Robert Pfaller con la intención de abordar la dimensión ético-política de éste. Para ello, se obtuvo la definición básica de lo que, ambos pensadores, entienden por interpasividad; consiste en la delegación, por parte del sujeto, de su pasividad hacia un otro, ya sea objeto o sujeto. Sin embargo, se encontró que, dentro de ésta definición inicial, no se podían abordar los fenómenos ético-políticos. Esto nos permitió identificar los alcances de esta y considerar la posibilidad de conformar, desde la presente investigación, una noción de interpasividad ético-política.

Para ello, se le hizo un examen crítico a la noción de interpasividad por parte del historiador Gijs von Oenen, el cual señaló que hay tres puntos débiles en la noción de interpasividad ofrecida por Slavoj Žizek y Robert Pfaller: 1) que la forma de explicar el concepto es a través de ejemplos o anécdotas; 2) que no tiene en cuenta el carácter histórico de los fenómenos que estudia; 3) y que universaliza este fenómeno como algo que todos los sujetos practican.

De igual forma, abordar el carácter histórico de la interpasividad nos llevó a considerar que el fenómeno interpasivo responde a una determinada circunstancia histórica que, según nuestro crítico, inicia desde la Modernidad y que, autores como Hegel, Feuerbach y Marx ya habían sido conscientes de dicho fenómeno. La contingencia del fenómeno interpasivo da pauta a considerar la posibilidad de superar su práctica. Esto es importante debido a que, según Slavoj Žizek y Robert Pfaller, la interpasividad es un fenómeno universal y que, por tanto, es imposible su anulación.

Asimismo, partiendo de la premisa de que la interpasividad responde a un contexto histórico que actualmente nos afecta, se analizó el pensamiento de Byung-Chul Han debido a que este autor estudia la relación entre hiperactividad y la pasividad,

entendida como consumo. La tesis de este autor es que la constante demanda hacia el individuo de ser productivo también permeó en su consumo. El sujeto está tan cansado que tampoco puede consumir. A partir de ello, la presente investigación postuló una división: actividad como producción y consumo como pasividad.

De igual manera, se consideró que la causa de la inactividad política, por parte de los sujetos, se debe al cansancio que le produce su estilo de vida, lo que le impide comprometerse con las causas sociales. Sin embargo, también se analizó cómo, desde el pensamiento de Slavoj Žižek, se puede entender la necesidad compulsiva del sujeto por identificarse continuamente con distintas ideologías y se halló que es producto de una necesidad pulsional del sujeto de elegir, pero también se debe al deseo de ser reconocido por el otro.

Ubicadas las flaquezas de la noción estándar de interpasividad y analizadas cómo éstas son incapaces de explicar los fenómenos ético-políticos se continuó con la conformación de una noción ético-política. Para ello, se abordó lo que para Slavoj Žižek entiende por lo político y el acto político. Lo anterior con la finalidad de problematizar los alcances que tienen las acciones políticas de los sujetos en la actualidad. Eso conllevó a formar una actitud crítica con respecto a las prácticas realizadas en el plano de lo político que se hacen pasar como transformadoras pero, que, en realidad, son simulación del cambio.

De igual manera, se examinó las categorías del concepto de violencia que propone Slavoj Žižek con la finalidad de insistir en la relación entre las condiciones objetivas en las que los sujetos operan y las acciones que ellos ejercen sobre una situación. Entender que la violencia no se reduce a la ejercida por los sujetos dentro de una manifestación o dentro de una guerra, permite diagnosticar diversos problemas estructurales que son en realidad un nivel más abstracto de la misma violencia.

Y esto llevó a considerar la noción de democracia en Slavoj Žižek como condición de posibilidad de lo político. Siendo uno de los aspectos más novedosos de esta investigación, pues su definición propone considerar que las luchas sociales, si son

democráticas, deben pretender una universalidad de demandas, dejando de lado los fines particulares y optando por causas comunes que incluyan a los demás sectores marginados.

Asimismo, se estudió la noción de Slavoj Žižek sobre la ética. Y se halló que, por sus influencias teóricas, la manera en que concibe, el esloveno, el actuar ético es desde una acción comprometida. Como consecuencia, fue posible considerar que existe una desconexión entre el actuar político a nivel colectivo y el actuar ético a nivel individual. Dicha desconexión se debe a una falta de compromiso por parte de los sujetos, lo que provoca un fracaso en el plano de lo político.

Por otra parte, se analizó la crítica de Robert Pfaller, en torno a la categoría de participación, que permitió mantener una postura escéptica en torno al discurso que aboga por la movilización ciudadana como la clave para la resolución de todos los problemas sociales. Todo ello mientras continuamente se mostraban puntos de conexión con lo abordado sobre la interpasividad a lo largo del trabajo.

Sumado a esto, se reconocieron tres ideas que, para el Rober Pfaller, impulsan y fundamentan ideológicamente a este discurso de la participación. Dichas ideas se debatieron y sirvieron de puente para dialogar con autores como Kant y Lukács, reconociendo puntos de crítica al estudio de la interpasividad, pero también puntos de convergencia indicando que, sin caer en anacronismos, desde la Ilustración ya se iba formando una crítica sobre las categorías de actividad, pasividad y sus consecuencias sociales y políticas.

Finalmente, se definió a la interpasividad política como *aquel fenómeno en donde la actividad frenética del sujeto implica paradójicamente la pasividad de su entorno*. Esta noción permite explicar las cuestiones ético-políticas ya que contempla el entorno, lugar en donde convergen los sujetos y sus problemáticas ético-políticas, como parte del proceso interpasivo. Recordemos que, en la noción básica de interpasividad, solo los sujetos y objetos pueden intervenir en el fenómeno interpasivo. La principal contribución de mi noción propuesta es que asume una

postura crítica a la actividad del sujeto político contemporáneo, que no necesariamente implica una transformación de su entorno. Y que, paradójicamente, por el contrario, puede que esa tendencia por actuar a favor de varias causas sociales provoque la perpetuación del estado de cosas que quiere cambiar.

Espero que la presente investigación sirva como punto de partida para futuras investigaciones que tengan el interés por abordar al concepto de interpasividad. Desde luego, existen varios puntos que no se abordaron en el presente trabajo y que podrían resultar fructíferas para futuras disertaciones, tales como: de la misma manera en que se abordó el ámbito ético-político de la interpasividad, ¿desde qué otros ámbitos (económicos, performativos, culturales) se puede desarrollar una noción de interpasividad? ¿si se puede hablar de interpasividad ético-política, también se puede hablar de interactividad ético-política? ¿Qué tipo de ética y política puede anular la práctica interpasiva? ¿y por qué?

## Bibliografía

- Althusser, L. (1974) *La ideología y los Aparatos Ideológicos del Estado*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Barria-Asenjo, N. A., Pavón-Cuellar, D., Cabrera, J., Hunt, R. A., Letelier, A., & Muñoz, J. U. (2020), "Para interpretar la insurrección chilena de octubre", *Res Publica Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 23(3), 283-294. <https://doi.org/10.5209/rpub.71299>,
- Beade, I. P. (2014), "Reflexiones en torno a la concepción kantiana de la Ilustración" *DOAJ (DOAJ: Directory Of Open Access Journals)*. <https://doaj.org/article/8e08cbc66a5940308aa1c519b2103c94>, p.94.
- Bloch, E. (1983) *Sujeto-objeto: el pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Casacubierta, D. (2019) *Interactividad*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- Cesar, A., (2021) *God with Sade*. Zizek Analysis. Disponible en <https://zizekanalysis.wordpress.com/2021/02/01/god-with-sade/>.
- Corrales, S., Ávila, M. E. G., & Sidón, G. M. (2024). *Consumo de agua para producir refrescos y sus implicaciones en las entidades del norte de México*. *LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades*, 5(1). <https://doi.org/10.56712/latam.v5i1.1838>.
- Evans, D., (2007) *Diccionario Introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.
- Feuerbach, L. (2005) *La esencia de la religión*. Páginas de Espuma, España.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press

- Gil, F. (2006) "Se usa en contraposición de Capital. El trabajo intelectual como trabajo abstracto-complejo", *Redes.com: Revista de Estudios Para el Desarrollo Social de la Comunicación*, 1(3), 211-220. <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/3664742.pdf>
- González Ulloa Aguirre, Pablo Armando. (2021), "La democracia representativa y sus retos", *Estudios políticos (México)*, (54), 53-74. Epub 02 de diciembre de 2024. <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.2021.54.80266>
- Gray, J. (2017, 30 junio). *John Gray y Slavoj Zizek: una polémica*. Letras Libres. [https://letraslibres.com/revista/john-gray-y-slavoj-zizek-una-polemica/#\\_ftn5](https://letraslibres.com/revista/john-gray-y-slavoj-zizek-una-polemica/#_ftn5)
- Han, B. (2010) *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder.
- Han, B. (2014) *La agonía del eros*, Madrid, Herder.
- Han, B. (2021) *La sociedad paliativa*. Barcelona: Herder.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press.
- Jodelet, Denise. (2020), "Sobre el Espíritu del tiempo y las representaciones sociales. *Cultura y representaciones sociales*", 15(29), 19-36. Epub 07 de marzo de 2022. Recuperado en 26 de mayo de 2024, de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2007-81102020000200019&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102020000200019&lng=es&tlng=es).
- Kant, E. (1977) *An Answer to the Question: What is Enlightenment?* Frankfurt Press: Suhrkamp, p.1.
- Kant, E., (2000) *Filosofía de la Historia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, p. 25.

- Kant, I., (2007). *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa.
- Kojève, A., (1982) *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade
- Lacan, J. (1999) *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960: The Seminar of Jacques Lacan Book VII*. London, Routledge.
- Lacan, J. (2003), “Libro 7: La ética del psicoanálisis, 1959-1960”, en J.-A. Miller (comp.), *El seminario de Jacques Lacan*, Buenos Aires: Paidós
- Leon, E. A. (2022) “Una relectura antihumanista del concepto de sujeto en Badiou y Žižek” *Azafea: Revista De Filosofía*, 23(1), 255–275. <https://doi.org/10.14201/azafea202123255275>.
- Luckas, G. (1970) *Historia y Conciencia de Clase*. Instituto del Libro: La Habana p. 5.
- Maiwald, F. (2023). *ChatGPT, Interpassivity and the Decay of the Utopian*. Sublationmag. <https://www.sublationmag.com/post/chatgpt-interpassivity-and-the-decay-of-the-utopian>
- Marx, C. (1993) *Manuscritos económico-filosóficos*, Barcelona, Editorial Altaya.
- Marx, K. (2014). *El capital: Crítica de la economía política. Volumen I* (18.<sup>a</sup> ed.). México, Siglo XXI Editores.
- Marx, K., (2002) *El capital*. Trad. de Pedro Scaron. Tomo I, vol. I. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Marx, K., y Engels., F., (1980) *Obras Escogidas*. Moscú, Progreso.
- Parra, F. (2021) “Crítica política del concepto occidental moderno de género desde una perspectiva feminista descolonial e interseccional”. *Tabula Rasa*, 38, 247-267. <https://doi.org/10.25058/20112742.n38.12>

- Pfaller, R. (2003). Little Gestures of Dissappearance. Interpassivity and the Theory of Ritual, *Journal of European Psychoanalysis, Humanities, Philosophy, Psychoterapies*,
- Pfaller, R. (2014). On the Pleasure Principle in Culture. Illusions without Owners. Londres: Verso. p. 89
- Pfaller, R., (2003). *Little Gestures of Disappearance: Interpassivity and the Theory of Ritual*. European Journal of Psychoanalysis [en línea].
- Pfaller, R., (2017), *Interpassivity The aesthetics of delegated of enjoyment*. Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Pineda, A. (2018) “¿Somos lo que compramos? Intercambios entre Bauman y Žižek en torno al concepto de sujeto de consumo”. *Universitas Philosophica*, 35(71), pp. 53-75. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph35-71.scic,
- Platón. (2005). *Teeteto* (F. J. González, Trad.). Madrid: Editorial Gredos. (Sección 150b-151d).
- PROFECO (s. f.). *Consumo de refresco. A propósito del Día mundial contra la obesidad*. gob.mx. <https://www.gob.mx/profeco/documentos/consumo-de-refresco-a-proposito-del-dia-mundial-contra-labesidad?state=published#:~:text=En%20este%20sentido%2C%20datos%20de,un%20consumo%20de%20118%20litros>, Recuperado el 17 de enero de 2026.
- Roldán Ruiz, S., & Cesar Sanjuan, A. (2025). Ethical Considerations in AI for Humanitarian Context A Case Study of the Palestine-Israel Conflict. En *CRC Press eBooks* (1.<sup>a</sup> ed., p. 11). CRC Press eBooks. <https://doi.org/10.1201/9781003479109>.

Sauret, M. (2018). *¿Existe el otro?* (Trad. Sotelo, A.). *Pedagogía y Saberes*, 48, 163-178.

Saxena, S. (2010, 13 enero). Was Gandhi more violent than Hitler? *Times Of India Blog*. <https://timesofindia.indiatimes.com/blogs/Main-Street/was-gandhi-more-violent-than/>

Simon Torres, C., (2013), La ética psicoanalítica del deseo frente a la moral capitalista del placer. *Universitas-XXI, Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, (19)

OEM. (s. f.). *Sobreexplotación del agua en México por refresqueras y cerveceras avalado por la Ley de Aguas - La Prensa | Noticias policiacas, locales, nacionales*. <https://oem.com.mx/la-prensa/metropoli/sobreexplotacion-del-agua-en-mexico-por-refresqueras-y-cerveceras-avalado-por-la-ley-de-aguas-13082890>, Recuperado el 17 de enero de 2026.

Sófocles (2001) *Antígona*. Pehuen, España.

Van Oenen, G., (2008). *Interpassivity revisited: A critical and historical reappraisal of interpassive phenomena*. *International Journal of Žižek Studies* 2 (2).

Wieland, C., (2009) “*Seis preguntas sobre la Ilustración*”, en: A. Maestre, J. Romagosa (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos.

Žižek, S. (1992) *El sublime objeto de la ideología*. Londres-Nueva York, Verso.

Žižek, S., (1992) *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires, Paidós.

Žižek, S. (2002). *Bienvenidos al desierto de lo real*, Madrid, Akal.

Žižek, S. (2003) *The puppet and the dwarf*, Cambridge (Mass.), MIT press.

- Žižek, S. (2004). *La revolución blanda*. Buenos Aires: Parusía.
- Žižek, S. (2008) *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires, Paidós
- Žižek, S. (2008) *En defensa de la intolerancia*. Madrid: EditorialSol90
- Žižek, S. (2009) *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Buenos Aires, Paidós,
- Žižek, S., (2010) *En defensa de la intolerancia*, México, Diario Público.
- Žižek, S., (2011). *El acoso de las fantasías*, México, Akal.
- Žižek, S. (2012) *Primero como tragedia, después como farsa*. Madrid: Akal,
- Žižek, S. (2013) *Ideología: un mapa de la cuestión*, 2.<sup>a</sup> ed. Buenos Aires, FCE.
- Žižek, S. (2013) *Repetir Lenin*, Madrid, Akal.
- Žižek, S. (2017) *Porque no saben lo que hacen: el shintome ideológico*, Akal, España.
- Žižek, S. (2020) *El Sexo y el fracaso del absoluto*, Barcelona, Paidós.
- Žižek, S. (2023) *Hegel y el cerebro conectado*. Editorial Planeta, España