



HAL
open science

Contra el réquiem por la empatía

Alberto Pacheco Benites

► **To cite this version:**

Alberto Pacheco Benites. Contra el réquiem por la empatía: Ensayo sobre lo empático (y sus recapturas) en el contexto neoliberal. Otro lugar: Perspectivas sobre la empatía y sus potencias, Garamond, 2022, 9798847119085. hal-04632936

HAL Id: hal-04632936

<https://hal.science/hal-04632936>

Submitted on 3 Jul 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

CONTRA EL RÉQUIEM POR LA EMPATÍA.

ENSAYO SOBRE LO EMPÁTICO (Y SUS RECAPTURAS) EN EL CONTEXTO NEOLIBERAL

Por: Alberto Pacheco Benites

«Algún día, lo social quedará perfectamente realizado
y habrá solo excluidos».

JEAN BAUDRILLARD – *El complot del arte*

«Todos aquellos sobre quienes se ejerce el poder como abuso,
todos aquellos que lo reconocen como intolerable,
pueden emprender la lucha allí donde se hallan».

MICHEL FOUCAULT – *Un diálogo sobre el poder*

Cabría preguntarse a qué ha quedado traducida la empatía en los tiempos que vivimos. Qué implica hoy, ante la avalancha de tantos discursos de autoayuda, que suelen colocar eso de «ponerse en el lugar del otro» como si fuera un eslogan de marketing o una competencia *chic* para el mundo laboral. Habría que cuestionar, además, cuál es la potencia política de la empatía cuando, desde los fueros mediáticos, académicos y políticos, parece acontecer una confusión. Un traslazo desde el cual se coloca a una suerte de «representacionismo» como si fuera empatía, pero que no es otra cosa que una distancia políticamente correcta.

Si bien la aserción más básica de la empatía remite al hecho de *identificarse con los otros*, lo cierto es que en nuestro contexto resulta problemático siquiera *reparar en los otros* (el identificarse, pues, ya parece demasiada exigencia). Se trata de algo que resulta aún más desalentador cuando cotidianamente nos enfrentamos a un sinnúmero de *otros* que nos encaran abismales diferencias o que nos las evidencian, aunque parecemos no verlas. Y es que, para hacer nuestra propia vida *soportable*, estamos más bien aleccionados para ignorar sistemáticamente a todo ese amplio –amplísimo– espectro de *otros* que nos rodean, así como a aquello que sostiene el estado de las cosas. Desde *no ver siquiera* a los indigentes o a los «sin techo» con los que nos cruzamos a diario, hasta nuestra ignorancia –indiferencia, al final– con respecto al sistema económico y su funcionamiento. Si bien su regulación y marco legal a veces parecen concebidos para alimentar una moledora de carne de bajo costo, los hemos asumido como «lo normal» y como parte de «lo que hay». Desde *evitar a* aquellos que nos urgen por monedas en la parada de un semáforo, hasta *quejarnos por* aquellos que no perciben ninguna presencia del Estado, ya sea lejos de nuestras centralizadas capitales o en las «zonas marginales» de las mismas. Desde la sensación de estar *resignados* y echados a nuestra suerte en sociedades infectadas de corrupción y desigualdad, hasta haber *normalizado* situaciones de discriminación, maltrato y crimen. Todo bajo la idea de que nuestra única posibilidad es enfocarnos (sólo) en *nuestra propia* vida, agradeciendo que a *nosotros* –aún– no nos ha dado un zarpazo ni la delincuencia, ni algún feminicidio, ni la muerte a

manos de la ausencia de salud pública, ni una educación nefasta como única opción, ni la escases de agua, entre tantas otras cosas. Es «lo que hay». Es «lo que tenemos»

En el momento en que vivimos, lo más habitual es no condecirnos ni (re)conocerlos con la situación o con las condiciones de lo que no nos resulta «nuestro». Ello, ya sea por distancia, por desconocimiento o, en el extremo, por esta indiferencia en la que nos asienta el estar nosotros también sobreviviendo. Urge partir, pues, por rastrear cómo y a razón de qué tensiones la empatía ha quedado tan reducida. Al punto de que, incluso los que se sienten involucrados o *interesados* respecto a *los otros*, caen en lógicas que transforman ese *interés* (y su legítima potencia) en un mero distanciamiento camuflado o en una cercanía cosmética, poco echados a la acción y a la transformación sobre lo que ocurre. Así, lo que se busca aquí es, por un lado, cartografiar cómo las lógicas del sistema socio-económico neoliberal gatillan un destierro de *lo empático*. Y, por otro lado, dar cuenta de qué estrategias suponen una reterritorialización de la empatía, sea por la vía de la banalización total o mediante su transformación a un desvencijado –pero aceptable– discurso mediático y académico.

EGOÍSMO, INDIFERENCIA Y UN AÑO SINTOMÁTICO: SOBRE LO NEOLIBERAL.

El año 2019 fue sintomático. Hacia octubre, en Quito, se llevaron a cabo grandes manifestaciones contra un paquete de medidas de corte neoliberal, que no fueron aceptadas por la población y que despertaron la indignación de distintos colectivos de trabajadores y de población indígena. Poco después, también desde octubre (y prolongadas aún hasta entrado el 2020), en Santiago de Chile empezaría la que probablemente ha sido la más importante manifestación en contra del modelo neoliberal atestiguada en el continente latinoamericano. Para ilustrarlo, rezaba un cartel en medio de las protestas y de la brutal represión estatal: «el neoliberalismo nació y morirá en Chile». A lo largo de semanas, millones de personas tomaron las calles, llevadas al límite por la acumulación de cuatro décadas de brechas cada vez más pronunciadas en cuanto a la desigualdad y a los accesos a los servicios públicos del estado. Cuatro décadas de menoscabo de los sistemas de seguridad social y de salud, educación y transporte públicos¹. En Bogotá, desde noviembre, también empezaron las protestas con relación al descontento generado por el mismo modelo y, en Haití, desde febrero la gente se echó a las calles para protestar contra la profunda desigualdad social del país. En un tenor distinto, hacia los días finales del año, en Lima, dos jóvenes de apenas 18 años murieron electrocutados en un local de la transnacional de comida McDonald's. El asunto puso en discusión y en la tarima mediática (una vez más) la precariedad de las condiciones de trabajo del marco actual. Levantó, además, una inusitada respuesta en redes sociales que se enfocó no sólo contra la cadena,

¹ La situación le dio la vuelta al mundo y resultó particularmente sintomática de los problemas que conlleva el modelo neoliberal, en cuanto a sus brechas y desigualdades. Como señala el titular de un artículo publicado en octubre de 2019 por los sociólogos Emmanuelle Barozet e Ivan Sainsaulieu en el diario *Le Monde*, de Francia: «La protesta colectiva en Chile se hace eco de la realidad social global» («*La protestation collective au Chili fait écho à une actualité sociale planétaire*»). Asimismo, para revisar la cobertura de los medios más importantes alrededor del mundo, cuya lectura sintonizó en buena cuenta con lo que referido por *Le monde*, véase un artículo publicado en *Pousta*, titulado «El neoliberalismo nació y morir  en Chile».

sino contra el orden neoliberal en su conjunto. Así, el trágico evento fue tomado como un símbolo de sus formas de explotación².

Pero no se trató sólo de un asunto latinoamericano. Ese año fue recibido, en Francia, con manifestaciones masivas de los «Chalecos amarillos», en contra de reformas económicas que el gobierno de ese país buscaba emprender. Las protestas, que se prolongaron por meses, contaron también con una férrea respuesta por parte del Estado. Hacia finales del propio 2019, el asunto recrudeció con una huelga organizada por algunos de los gremios de trabajadores más significativos del país³.

Por otro lado, el 2019 también fue sintomático de la preocupación por el problema climático, que puso en la mira al propio sistema neoliberal como correlato de la fase más dramática de nuestra crisis planetaria, algo que no constituyó un reclamo nuevo, pero que tuvo una mayor presencia en el universo mediático. Tanto la visibilidad mundial que alcanzaron los incendios de la selva amazónica y los de Australia (hacia mediados de años y diciembre, respectivamente), así como la matanza de activistas ambientales (que colocan a América Latina como la región más peligrosa del mundo para dedicarse a tal labor⁴) e, incluso, el activismo mediático de Greta Thunberg dio mayor presencia a ese cuestionamiento en tribunas informacionales de todo el mundo, casi de forma constante a lo largo de 2019. Podría decirse, pues, que fue un año en que el descontento, el descrédito y el cuestionamiento con respecto al orden económico actual se evidenció de forma particularmente enfática. Incluso el Premio Nobel de economía, Joseph Stiglitz, escribió un artículo en el que planteaba el fin del neoliberalismo, así como un «renacimiento» de la historia (en oposición a lo que Francis Fukuyama había planteado como si este sistema –en el contexto post-guerra fría– fuera la conclusión de la misma).

Sin embargo y tal como siempre ocurre, frente a todos estos síntomas, también estuvieron presentes quienes esgrimen indicadores macroeconómicos de todo calibre, quienes hablan acerca de cómo hoy contamos con más ingresos promedio que en ninguna otra época. Los mismos que se amparan en los índices de mayores esperanzas de vida y de condiciones laborales «con humanidad» que no eran imaginables en ningún otro periodo precedente⁵, así como en toda una serie de datos que –aunque fehacientes– no alumbran lo sombrío de nuestro contexto⁶. Y es que ese tipo de hidalgos defensores

² Turnos inhumanos de 12 horas, falta de capacitación, falta de seguros adecuados, etc. hacen parte del menú de lo que significa esa condición de explotación normalizada por un sistema que no acusa de regulaciones exigentes.

³ Cabe señalar, además, que a lo largo del planeta se suscitaron muchas otras protestas masivas, aunque no todas estuvieron relacionadas con un descontento a partir del sistema económico. Bolivia, Cataluña, Hong Kong, Irak, Londres, Nicaragua, entre otros lugares, contaron con importante número de población en las calles, alzando reclamos en contra de los marcos político-sociales que los circunscriben.

⁴ Cuentan 1500 activistas asesinados en América Latina desde 2002. Véase: Aitor Molina, «El precio de ser activista medioambiental en América Latina», en: *Revista Contexto* N° 219 (Mayo 2019).

⁵ En comparativa, siempre, con el servilismo feudal del medioevo o con los sistemas de esclavitud institucionalizados y oficiales que se mantuvieron durante los órdenes coloniales.

⁶ En este sentido, podría consignarse una larga lista de nombres, pero quizá los más reconocibles serían los de autores como Jordan Peterson o Steven Pinker y hasta el propio Fukuyama.

del sistema, apilados detrás de dicha clase de banderas, no dan cuenta de que, así como hay una mayor esperanza de vida, en el mundo actual también hay un número mucho mayor de vidas sin esperanza. Si bien es cierto que el modelo neoliberal en muchos casos ha generado el crecimiento macro-económico (en cifras «macro», que es lo que parece importarles), lo cierto es que ha carcomido las instituciones sociales (dada su lógica de despolitización), así como el rol del Estado de forma transversal en la sociedad. Además, ese crecimiento «macro» no se ha traducido en reducción de las brechas o de la desigualdad; por el contrario, las ha hecho más evidentes, al dinamitar la acción estatal en términos sociales. Eso, claro, sin mencionar que en la mayoría de casos en la región, la implementación del modelo neoliberal siempre ha dependido de dos tipos de condiciones políticas: rescate de un país en bancarrota o dictadura en el poder.

Al final de cuentas, vivimos una sociedad que está desangrándose, que ha desbordado tanto las bases de su ordenamiento moderno (ciencia–capitalismo–democracia) como las promesas de su proyecto de progreso, algo que ya se empezaba a sentir en las derivas del propio Siglo XX. Es esta una sociedad que se hunde en desigualdades y en la que el lazo de «lo social» pareciera haberse deshecho por completo, a razón de las tensiones a las que ha estado sometido desde hace poco menos de medio siglo. Ello, a partir de un sistema económico que se ha encargado en paralelo de precarizar el Estado y de convertir al desarrollo económico en valor por excelencia y en sinónimo de un culto al «exitismo» individual (culto al emprendimiento, al afán por el *self-made man* o como quieran llamarlo). Una sociedad cuya lógica va en detrimento de una noción de pertenencia o reconocimiento del colectivo, precarizando también las bases del contrato social moderno, de impulso liberal y corte aún ilustrado.

Claro, en casi cinco décadas de neoliberalismo campante, se han acumulado efectos y desbordes cuyo análisis excede, por lejos, los intereses y alcances de este texto. Sin embargo, hay una dimensión que reposa en la forma en la que la fase actual del capitalismo determina y moldea las subjetividades y los afectos. Esta se condice directamente con lo que supone la empatía. Y es que el neoliberalismo ha sabido configurar la idea de que cada sujeto es su recurso y de que sus condiciones de vida (o de precariedad) básicamente dependen de su propio esfuerzo, traducido a su vez en términos de rentabilidad económica. Dicho de otro modo, la precarización de la empatía es correlato de esa lógica acorde con la cual «cada uno es pobre porque quiere» o «porque no se esfuerza» a partir de lo que el contexto económico ofrece. En buena cuenta, de que «el sujeto es amo y maestro» de su desarrollo y potencial económico, a expensas de lo que supone que corresponde al Estado.

Así, mientras en la mayoría de los fueros de la sociedad se le rinde culto a la cultura del *self-made man* y al emprendimiento como fórmula aspiracional, lo que se hace no es otra cosa que configurar una perspectiva de la importancia del logro *propio*. Es un criterio que atraviesa la sociedad, desde el modo de funcionamiento de las empresas hasta las propias dinámicas de los sujetos (convertidos por el neoliberalismo en *empresas en sí mismos*).

Pretender que conceptos como la «responsabilidad social empresarial» (RSE) pueden darle un tufo de «carácter social» a toda la actividad empresarial contemporánea se trata de algo naif. Supone pensar en que el tipo de *persona jurídica* que constituye una empresa estará conducida por cualquier otra cosa que no sea aquello para lo que fue creada: enriquecer a sus dueños por sobre cualquier

cosa. Ello, incluso, a niveles ciertamente patológicos. En esa línea, recordemos cómo ya hace varios años el documental *The Corporation*⁷ propuso hacer un análisis de los rasgos propios de comportamiento de esa *persona* (jurídica) que es la empresa, tal como si se tratara del comportamiento de una *persona natural*⁸. La conclusión fue contundente: si se tratase de personas naturales, algunas de las más grandes empresas calificarían ciertamente como psicópatas, dado su obrar y —enfaticémoslo— su muy reducida empatía. A eso podríamos agregar, cómo en la dimensión «más interna» de los entornos «organizacionales», sigue habiendo un culto a la figura del líder, siempre emparentada a los indicadores de rendimiento. Al final «el líder» siempre es el que logra producir más, el que lleva a *los otros* a convertirse en *objetos de producción*. Su rol es con relación a la empresa y no respecto a esos *otros* que lidera. Asimismo, está toda la lógica del *ascenso* por la *escalada típica* empresarial (practicante—asistente—analista—jefe—gerente—director y sus variantes). Ésta enfatiza, una vez más, la noción de que cada quien es su recurso y de que debe seguir(se) explotándolo en pos del ascenso, lo que le supone estar en una inacabable competencia en la que cada sujeto debe «optimizarse» constantemente.

De modo que pensar en que conceptos como la RSE, o toda esa figuración «organizacional» y «colectiva» de la empresa, pueden constituir una suerte de «antídoto» ante esa lógica de tenor egoísta, es absurdo (o por lo menos demasiado crédulo e «inocente»). En cambio, se trata de una recurrencia hacia la lógica del *logro propio*. Primero en la figura de las empresas y en el modo en que funcionan para, más recientemente —desde la consolidación neoliberal—, darse también en la propia idea del *sujeto convertido en empresa* y en la subjetividad que a partir de ello se cincela. Ello al punto de que la educación universitaria se jacta en nuestros días de estar orientada en sintonía con ese generalizado «espíritu empresarial». Sus programas y planes de estudios conjuran buenos trabajadores (innovadores, creativos, modernos, etc.), pero entendidos como los más dotados en *habilidades blandas* y en *competencias* que la empresa busca. Pero no se inclinan sobre aquello orientado a configurar ciudadanos críticos, parte consciente del Estado. Así, pues, en tal dinámica general del sistema neoliberal subyace la erosión de la empatía, que no resulta acorde con los valores ni con las lógicas propias de este capitalismo tardío. Éstos están centrados, en cambio, en la auto-determinación económica de sus agentes, se trate de personas o de empresas (aunque, nuevamente, en la lógica del *emprendimiento-como-valor*, se consideren casi lo mismo). En dicha dinámica, además, se distinguen dos niveles en los que acontecen estos virajes.

El primer nivel, más «formal», explícito e institucional, se corresponde con la forma en que el modelo neoliberal erosiona la figura y el rol económico que el Estado-Nación nación tenía desde su concepción moderna de cuño ilustrado y liberal. Si bien este fue medular para la articulación del sistema moderno, el contexto neoliberal ha aminorado sus roles, en aras de suprimir su participación

⁷ *The Corporation*, dirigido por Mark Achbar y Jennifer Abbott (2003; Canadá: Big Picture Media Corporation).

⁸ Quizá valga sacar a colación lo que señala el Primer Artículo de la Declaración Universal de DDHH de 1948, con relación a lo que implica ser un Ser Humano: «...dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros».

en el «libre mercado». Ello se propugna desde el amparo de «dejar hacer, dejar pasar», asumido al punto caricaturesco de mantra dogmático (distorsionado, por cierto)⁹. Dicha «erosión» supone también abrir puertas a una andanada en contra de todos los roles del Estado, incluido ese denominado «asistencialismo estatista», que siempre se denuncia desde fueros neoliberales. Así, se atenúa el rol social que tiene Estado y se debilita, en simultáneo, el propio contrato social y el tejido de la pertenencia a la colectividad. En paralelo, además, se busca despolitizar el conjunto de la sociedad y se propugna, por ejemplo, la despolitización de la educación, que queda transformada en la capacitación higiénica y aséptica —como se dijo, centrada en las *competencias* y las *habilidades blandas*— de un futuro trabajador *funcional* («educación ejecutiva», rezan los eslóganes). Se despolitizan también los entornos laborales y se diluyen sus organismos políticos, como los sindicatos y los gremios de trabajadores (hoy casi desaparecidos). Con dicha despolitización general, lo que se hace es enfocar las derivas de la sociedad en las lógicas productivas, desterrando cualquier actuación colectiva. Queda desterrada cualquier consideración que lleve a considerar a *los otros* como parte de un *nosotros* en la que cada sujeto se reconoce, dinamitando caracteres que supondrían y que abrirían puertas al fomento y la legitimación de la empatía como movilizador político, como articulador de la acción política.

Y es que no hay empatía a la vista en los relieves del neoliberalismo. Incluso (re)pensando —apenas superficialmente— un concepto tan básico como el de «Recursos Humanos» el asunto se hace patente. ¿Cuándo más recurso y cuándo más humano? Por obvio que parezca, es una pregunta que desde ya destierra la empatía, al colocar *al otro* como parte del engranaje de la producción de *alguno*. Y, claro —así como ocurre con la RSE—, en el contexto neoliberal se han desarrollado conceptos como «Gestión del talento» o «Capital humano» o cuanto eufemismo invente ese aparato discursivo que es la disciplina del *management*, con tal de seguir alimentando la moledora de carne que es sistema económico contemporáneo. Esa moledora en la que las facilidades en pos de la «libre empresa» han terminado en sistemas laxos y desregularizados por parte del Estado, en la precarización de condiciones que carga incluso con muertes. Esa moledora en la que los *trabajadores* se convierten en «colaboradores» y en la que el capataz desapareció pero, en su lugar, aparecieron figuras como los «bonos por cuotas de producción» o como la del «trabajador del mes». Este último, quien es el que más produce y por ende quien más se auto-impone el régimen de producción, se exige a sí mismo de una forma más efectiva de la que hubiera soñado el capataz más estricto. Al final, si él no quiere ese empleo, habrá una larga lista esperando por su puesto. Esa misma moledora en la que las plataformas del *régimen informacional* digital no solo han brindado facilidades para el desarrollo del trabajo (desde el «*remote work*» hasta las dinámicas de la «transformación digital» de los procesos). Además, han configurado mecanismos de control mucho más precisos, mucho más constantes,

⁹ Esta idea, en realidad, supone una tremenda distorsión del pensamiento de Adam Smith, para quien —en la lógica del liberalismo clásico— el Estado debía contar con un rol central y medular con relación al bienestar de la población. Además, como señala Carlos Rodríguez Braun en el estudio preliminar al texto de Smith, la famosa metáfora de la «mano invisible» sólo aparece una vez en el —enorme— volumen. Véase: Adam Smith, *La riqueza de las naciones* (Madrid: Alianza Editorial, 1996), p. 8 y 554.

mucho más abiertos (pero más «*soft*», no lo olvidemos), en los que los trabajadores de esta fase del capitalismo se insertan incluso optimistas. Hoy se habla, en esa línea, de una «uberización» generalizada del empleo. No sería otra cosa que el establecimiento de condiciones en las que cada quien puede ser un agente económico por vía de una *app* que mercantiliza espacios y actividades de la vida rutinaria de forma total (sin regulaciones ni leyes claras, además). Hoy, pues, todo *medio de conexión* es *medio de auto-producción* económica. El *self-made man* es portátil.

De modo que, al final, todos aquellos eufemismos que puedan zurcir los teóricos y profetas del *management* no buscan otra cosa que darle un cariz más tristemente «humano y social» (más «empático», nos dicen) a un sistema y a una lógica económica que desborda de muestras de su absoluta carencia de empatía. No hay empatía en las toneladas de alimento que se desechan anualmente, mientras la hambruna devora a millones, sólo con el fin de ofrecer comida con buena apariencia cosmética en las góndolas¹⁰. Mucho menos, en arrojarle lejía a comida en buen estado (desechada a la basura por el supermercado debido a la falta de ventas), sólo en aras de que no sea aprovechada por los indigentes¹¹. Pero tampoco la hay en la concepción contemporánea de los productos, pensados en alimentar el sobre-consumo –el consumismo– más que en cualquier necesidad real (ya con el surgimiento del marketing hacia la década de 1950 estaba claro que el negocio era precisamente eso de «inventar necesidades»). Productos, aquellos, cuya sobre-producción no es soportable ni siquiera a nivel ambiental por el planeta y que, en aras de cumplir con cuotas o plazos de mercado «competitivos», lleva a las corporaciones a extremos siniestros. Si no, recordemos cómo, también en 2019, Boeing pasó por alto algunos controles de prueba para su modelo de avión *737 Max*, en aras de poder lanzarlo al mercado en un *plazo competitivo*. El saldo: dos accidentes y 346 muertos. Salvadas las distancias, se trata de la misma falta de importancia que tiene *el otro*, cuando se trata de ponderar de ingresos. Esa que mató a los dos jóvenes en el McDonald's de Lima, que llenó las calles de Quito o que indignó a la gente en Santiago, conforme a décadas de erosionar servicios públicos, para entregárselos a la dictadura de la economía de mercado. En resumidas cuentas, el propio funcionamiento de este sistema como un todo no deja espacios para el desarrollo de la empatía como valor ni como *praxis*.

El segundo nivel tiene relación con la constitución de las subjetividades y concierne a algo más «micro», si se quiere. Y es que, junto con la erosión del Estado, con la despolitización de la sociedad y con el desmembramiento de las lógicas colectivas, lo que se erosiona también es la capacidad de reconocerse en (y con) *los otros*, a un nivel de los propios sujetos, de sus subjetividades y afectos. Dicho de otro modo, la lógica bio-política neoliberal centra a los sujetos en el aislamiento de su propia optimización económica (enfocada en su inserción en la dinámica productiva), lo que delinea

¹⁰ Suzanne Goldenberg, «Half of all US food produce is thrown away, new research suggests», *The Guardian*, 13 de julio de 2016, acceso el 06 de enero de 2020, <https://bit.ly/3aKaZqU>

¹¹ Esta práctica se asumía común hasta hace unos años en Francia, al punto de que una ley de 2016 prohibió volver in-consumibles alimentos desechados. Al respecto, véase un artículo publicado por *France 3* el 05 de febrero de 2019, así como otro publicado por *France Inter* el 03 de febrero de 2015.

también su relación con el mundo. El propio Foucault ya daba cuenta de ello a finales de la década de 1970 (apenas pocos años después de las primeras implementaciones del modelo neoliberal, mediante las dictaduras chilena y argentina). Para el filósofo, el rasgo central de la bio-política neoliberal es precisamente la constitución de un nuevo *homo oeconomicus* (nuestro *self-made man* actual) como operación a nivel de las subjetividades. Para Foucault, este «no es en absoluto el socio del intercambio» sino «un empresario, y un empresario de sí mismo (...) su propio capital, su propio productor, la fuente de [sus] ingresos»¹². Ahora bien, si algo subyace en la idea en que cada sujeto sea su propio recurso y el único capitán de su rendimiento económico, es que los sujetos quedan arrojados a cierto egoísmo. El de centrarse en sí mismos como *potenciales* (de carácter *productivo*) para explotar y desarrollar, mientras *los otros* quedan en el lugar de virtuales competidores en ese trance bursátil de los rendimientos y optimizaciones económicas que cada quien haga de sí. La idea, por ejemplo, de la *formación constante* (más comercialmente llamada «educación continua»), propia de la sociedad del control deleuziana¹³ es correlato de esa lógica de auto-capacitación a que debe estar sometido cualquiera que quisiera escalar por la deriva organizacional/corporativa ya referida o que pretenda «insertarse» de forma más adecuada en la vorágine económica actual.

El correlato de dicho foco en *el sujeto-como-ente-aislado* (y como «ajeno» a lo que acontece en una sociedad desestructurada políticamente) es una de las grandes victimarias de la empatía contemporánea. Finalmente, es contracara de esa lógica el asumir que los problemas y carencias económicas (con las penurias que subyacen y que hacen parte del paisaje de lo social), recaen sólo sobre la responsabilidad de los *sujetos-como-entes-aislados* y no sobre la del colectivo. Tampoco recaen, así, sobre la dinámica y la estructura del propio sistema, que se orienta a la prolongación de la pobreza de grandes sectores, bajo las promesas de un «chorreo» que nunca llega¹⁴.

En última instancia, esa noción de un sujeto como separado de un tejido social es la que se refleja en el *dictum* neoliberal de que «los pobres le piden siempre» al Estado. Así como que atender sus reclamos da cuenta de aquel «asistencialismo estatista» o que equivale a alguna forma de populismo, impulsado –suelen afirmar– por «fuerzas de izquierda» (cualesquiera que éstas sean). De esa misma manera, se asienta la lógica de tenor egoísta (y «contra-empática», por llamarla de alguna forma) propia de entender, de un lado, que el sujeto constituye el recurso explotable de sí mismo. De otro, que la precariedad en lo social se condice únicamente con su desempeño económico, como si en ello no hubiera responsabilidad del Estado (ni de la sociedad en su conjunto). De modo que aquel que tiene éxito (y, entiéndase, ello básicamente se mide desde la capacidad de consumo) se coloca en el lugar predilecto de esta cultura del exitismo financiero. Mientras todos aquellos que no consiguen

¹² Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)* (Buenos Aires: FCE, 2007), p. 264-265.

¹³ Véase: Gilles Deleuze, «Post-scriptum sobre las sociedades de control» en: *Conversaciones* (Valencia: Pre-Textos, 2006), p. 277-286.

¹⁴ La teoría del «chorreo» o «del derrame», en buena cuenta supone que no se deben regular los salarios de los trabajadores, porque ello resultaría perjudicial para la productividad empresarial. En cambio, al regularse solos, a través de la lógica del mercado, se supone que deben aumentar por cuenta propia conforme aumente la productividad y los ingresos de las empresas.

colocarse en el lugar empoderado de ese éxito, ya sea por falta de accesos, por precariedades estructurales o por el mero azar, se convierten en una suerte de «carga indeseable» para el Estado. Y se agrega –como si ya no fuera demasiado– que este no debería atenderlos porque genera un «paternalismo populista», una «dependencia del populismo estatal», un fomento para la pereza generalizada de «ciertas clases». Este reclamo se recrudece si ello implica, por ejemplo, mayores cargas tributarias. En fin: de qué más mínimo resquicio de empatía se podría hablar si ese es el calibre de nuestro contexto social.

Lo ocurrido a lo largo del 2019, pues, en buena cuenta ilustra un panorama de descrédito con relación a todo este ordenamiento socio-económico que ha ofrecido el neoliberalismo y que principalmente no ha generado otra cosa que abismos más grandes en cuanto a desigualdad de accesos y en cuanto a la cobertura de aquellas condiciones que garantizan una vida digna. Se ha tratado del síntoma que ha generado la erosión de nuestros sistemas de salud pública, de educación pública, del espacio público (medular para el desarrollo de nuestra ciudadanía), etc., para entregárselos a las lógicas de la capacidad adquisitiva y al juego de la oferta/demanda indiscriminado. La posibilidad de educarse, de atenderse, de realizar una vida armónica cotidiana le han sido arrebatadas a las poblaciones y se han entregado a la ley económica del más fuerte (la ley del que tiene más). Con ello no se hace más que participar en el juego de comercializar con las posibilidades de una vida digna y convertirla en una cuestión de accesos. No es más una preocupación compartida por la sociedad, dinamitando así toda posibilidad de empatía como algo que atraviesa el discurso del sistema. Al final, en el abismo de esa diferencia de accesos, lo que se hace es precarizarle la vida de las grandes mayorías. Y eso es lo que bulle en las honduras de esa brecha, lo que termina por desbordarse en la clase de manifestaciones que ocuparon el 2019. Agreguemos, en ese tenor, otro síntoma arrojado por el mismo año (un síntoma «pop», si se quiere): la respuesta que tuvo la película *Joker* por parte del público a nivel mundial y el fenómeno mediático que ésta constituyó¹⁵. En buena cuenta, el personaje de Arthur Fleck, en su psicopatía, despierta un cariz empático en gran parte de los espectadores dado, a su vez, que este sintoniza con la necesidad de todos los desatendidos. Es decir, de todos los «payasos» que eran los pobres frente a los ricos, todos esos «Thomas Waynes» del mundo. El personaje, a lo largo de lo que presenta el director, termina por constituir un símbolo de todo el desprecio de una clase privilegiada que ignora sistemáticamente a sus pobres. Estos, además, quedan arrojados a la indiferencia de un sistema que estructuralmente le da la espalda a sus marginales, a sus desempleados, a sus enfermos dependientes de programas sociales. Es decir, precisamente a todos esos que –dirían algunos defensores del neoliberalismo– dependen de ese «asistencialismo estatista» que tanto se vilipendia. Así, más que glorificar a un personaje violento, como se denunció en algún momento, en buena cuenta la película es una imputación a muchos aspectos de la crisis del capitalismo actual. De allí que gran cantidad de espectadores hayan, efectivamente, desarrollado alguna suerte de reconocimiento (quizá incluso empatía) con ese personaje, cuyos niveles de violencia y criminalidad podrían, riesgosamente, pasarse por alto.

¹⁵ *Joker*, dirigida por Todd Phillips (2019; Estados Unidos: DC Films).

De cualquier forma, se trata de ilustrar cómo el orden económico contemporáneo quita terreno a la empatía y, más aún, la dinamita a razón de los dos niveles propuestos: erosionando, por un lado, la lógica de lo colectivo en el funcionamiento institucional y, por el otro, delineando la subjetividad de los sujetos hacia una lógica del egoísmo y la supervivencia. Porque en un contexto en el que la figura del Estado no garantiza realmente lo mínimo para sostener una vida digna, lo que ocurre es que la gente está sobreviviendo como puede. Y no se puede siquiera considerar la empatía como posibilidad, si cada quien está echado a su suerte, si cada quien está sobre la idea de su mayor rentabilización en términos económicos. Mientras los sistemas de servicios públicos estén languidecidos (algo tan típico de esta etapa del neoliberalismo) y a las mayorías no se le garantice lo mínimo para una vida digna, lo que se configura es el *egoísmo de la supervivencia* para mayoría de la población. En la angustia a la que somete este régimen económico, no hay posibilidades de hacer *nuestra* la preocupación *por el otro* y más difícil aún el reconocimiento de su angustia. De modo que en nuestro ordenamiento económico, cabría preguntarnos a qué conduce desarrollar *empatía* respecto a los otros, cuando tanta gente está desatendida, discriminada, de espaldas a las programáticas sociales o a los servicios públicos, desencantada de los sistemas de representación política y de sus gobernantes (sean de izquierda o de derecha). ¿Qué puede desencadenar la empatía como movilizador en los contextos despolitizados de las sociedades neoliberales? Asimismo, se hace evidente preguntarnos cómo este mismo sistema integra la idea de la empatía y busca vías para transformar cualquier impulso (o discurso) activamente empático en parte pasiva de su engranaje socio-económico.

LA(S) RECAPTURA(S) DE LA EMPATÍA: LO BANAL Y LO POLÍTICAMENTE CORRECTO.

El don siniestro del capitalismo es que perdura porque no necesita realmente oponerse ni enfrentarse a aquello que le representa una amenaza. En su lugar, le es más efectivo –y más rentable– el introducir tales «amenazas» a su lógica de mercado y a sus dinámicas del poder. Hacerlo jugar con sus reglas, si se quiere. Dicho de otro modo: si no puedes contra tu enemigo, sedúcelo a razón de compra-y-venta (y créale un nicho de mercado y un público objetivo de consumidores). O banalízalo hasta convertirlo en un contenido mediático orientado a su circulación, hazlo un «meme» (aplastado en las pantallas y sus innumerables emisiones). O vuélvelo solemne y dale un espacio en la máquina discursiva académica (donde se convertirá en una versión legitimada, en una lápida más de la versión «oficial» del saber). Para decirlo con Deleuze: si algo funciona como una *línea de fuga*, el sistema debe *reterritorializarlo*¹⁶. Pues bien, es precisamente eso lo que ha ocurrido con la empatía¹⁷.

¹⁶ Desde la lógica deleuziana, se puede comprender a la *desterritorialización* y a la *reterritorialización* como dinámicas y funciones de operan en los *territorios simbólicos*. Así, mientras una *línea de fuga* da cuenta de aquello que de alguna «escapa» de un territorio (se *desterritorializa*), la *reterritorialización* funciona como la operación de «recaptura», que de alguna manera «lleva» al territorio a esos límites. Al respecto, véase: Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-Textos, 2010) y Gilles Deleuze, *Entre el capitalismo y la esquizofrenia* (Buenos Aires: Cactus, 2005).

Al respecto, ante lo problemático que la empatía podría resultarle al sistema actual (en cuanto movilizador para la acción política), se llevan a cabo dos operaciones que la convierten en parte del *territorio* del sistema económico actual y de sus alcances discursivos. Por un lado, con una consecuencia más bien «banal» –pero también más evidenciable–, está el hecho de convertir a *lo empático* en una más de las innumerables formas (y fórmulas) de autoayuda actual. Éstas, presentan a la capacidad de «ponerse en los zapatos del otro» como si fuera algo que pudiera adquirirse mediante cualquier programa de «coaching» o curso de «liderazgo e innovación». Por otro lado, con un tenor más solemne, está el riesgo de traslapar la empatía al discurso del «representacionismo», lo que hoy no es poco frecuente en la política, en lo mediático, en lo académico e incluso en lo artístico. Es decir, pretender que en la *representación* está dada, *per se*, una lógica empática en relación a aquello que se *representa*.

Vayamos a la primera operación, vinculada a ese abordaje casi cosmético pero utilitario que se hace de la empatía. Este ocurre cuando se la convierte en otra *competencia* valorada por el contexto económico, susceptible de ser desarrollada, cultivada y rentabilizada como cualquier otra *aptitud productiva*. O, también, cuando se le coloca como componente del paquete del discurso contemporáneo de la autoayuda y de la superación personal, que –«al paso» y en forma de manual– busca dotar de un sentido social y «sintonizado» a la existencia en tiempos dispersos. En ambos casos, la empatía es transformada en algo «banal» y su deterioro simbólico es total, al igual que su «des-potenciación» política. Es llevada a un plano instrumental que, lamentablemente, sería aquel desde el cual se ha revalidado su importancia más reciente. Dicho de otro modo, si hoy se escucha con relativa frecuencia acerca de la «importancia de la empatía», suele ser precisamente desde su entendimiento como parte de las habilidades del trabajador contemporáneo o como una especie de «virtud» incluida en los discursos de autoayuda.

Tales discursos suelen ser partidarios de fórmulas pseudo-psicológicas en la misma medida en la que les resultan útiles al sistema para inmovilizar la acción política y en la que son despolitizados en sí mismos. Eso, sin mencionar que refuerzan el culto al *self-made man* y a la cultura del «exitismo económico individual». Y es que, al final, buscan hacer más viable el lidiar con la inestabilidad y la angustia que puede generar la precariedad política y –sobre todo– económica a la que nos somete el modelo neoliberal.

En toda la lógica de la «superación», del «desarrollo» y del «crecimiento» personal (colocada en términos de fórmulas de manual), se cuele la idea de que dicho «avance» se traduce en una mejor –o en una *menos dificultosa*– inserción en las dinámicas productivas de esta sociedad. En toda la idea del «Suelta lo que te daña en simples pasos» o en la búsqueda del «equilibrio armónico» (pero pasivo)

¹⁷ Es algo que invitaría a preguntarnos, por ejemplo, si no se trata también de lo que ocurrió con la empatía levantada por la película *Joker*. Es decir, que ésta haya sido recapturada sólo como sensibilidad cosmética. Y es que, para la mayoría, pareciera que «el efecto» de dicha empatía se hubiera extinguido a razón de convertirse sólo en publicaciones «sensibles» o en *memes* con cierto «tenor revolucionario». Éstos, compartidos a poco de haber salido de una sala de cine, finalmente se ahogaron en el flujo de las redes sociales y sus plazos breves, así como en el hecho de la gente siga preocupada por su supervivencia cotidiana en el entorno neoliberal.

como *modus vivendi*, subyace una forma eficiente de *apaciguar*, de *calmar*, aquello que más bien debería bullir desde la indignación que despertaría la empatía. Como ya se mencionó, considerando que habitamos en medio de la angustia y de la precariedad de grandes mayorías, así como de la insostenible crisis climática, lo empático debería dar cuenta más bien de una respuesta desde la insatisfacción, en lugar de contribuir a una suerte de estado generalizado de calma. Estos discursos, más bien, se presentan como una manera más «llevadera» de surfear el desmadre del mundo que habitamos, mientras buscan pasar a la empatía como si fuera componente de ellos.

Por un lado, pues, edificamos una cultura del «propio desarrollo como norte», que suele promover valores y objetivos que resultan tan incuestionables como inalcanzables: la felicidad como máxima, el *mindfulness* como meta, la empatía respecto a *todos*, etc. Para ello, pululan un sinfín de talleres, seminarios, publicaciones o *bootcamps* donde se ofrecen desde técnicas para el estrés hasta temáticas con tenor a *new-age*, a «neo-yoga» aplicado a la empresa o a «post-pop espiritual», entre tantas otras cosas parecidas. Todo se rotula bajo diversas versiones de «autoayuda» y es justamente entre ello que se incluye a la empatía, quedando disuelto cualquier sentido de consciencia, respuesta, indignación y acción.

Pero, por otro lado, la precarización de las condiciones de vida para el grueso de la sociedad se condice con dicha fragilidad y dicha angustia que imperan a lo largo del globo y se constituyen como denominadores comunes generacionales en estos tiempos. El sistema ha precarizado tanto, que los afectos dan cuenta de una vulnerabilidad generalizada y de una crisis del sentido, donde pareciera que se vive *ad portas* del desborde emocional y donde todas las «técnicas» necesarias para vivir «tranquilo» hallan respuesta¹⁸. Y, como se decía al inicio, esto se da en el marco de un entrenamiento casi sistemático para *ignorar* al otro. La indiferencia respecto a los demás, mientras uno está tratando de lidiar con su propia crisis de sentido, con su propia angustia y con su propia fragilidad como norma (correlato de la precariedad contextual). Ser verdaderamente empático quizá demandaría demasiado para estos tiempos. Demasiado compromiso. El sistema ha sabido cómo banalizar la empatía hasta desdibujarla y transformarla en otra cosa, pero también ha sabido hacer sumamente difícil el ser empático.

Es por ello que todas estas variantes del discurso de autoayuda funcionan tan bien hoy: alivian de manera funcional (y menos ritualista) toda la angustia e incertidumbre propias de nuestro orden socio-económico. En buena cuenta, se trata de una suerte de «neo religión», en tiempos en los que la

¹⁸ Ya hay una larga discusión, no sólo académica, sobre los efectos que el neoliberalismo tiene sobre la salud mental (al respecto véase el artículo de Ruth Cain publicado en *The Conversation* en enero de 2018). Se trata, empero, de algo que se agudiza más y más. Hoy, incluso, la fragilidad es casi norma entre la mayoría de jóvenes, como señalan los investigadores norteamericanos Greg Lukianoff y Jonathan Haidt (*The Coddling of the American Mind*. Nueva York: Penguin, 2018). Y es que las condiciones de precarización, aunadas a las lógicas del *régimen informacional* digital, dejan camino abierto a que, entre las generaciones más jóvenes, se genere una suerte de «epidemia» de problemas de salud mental. Estos pueden ir desde la ansiedad a la depresión y son cada vez más frecuentes (cualquier profesor universitario podría dar cuenta de ello, quizá a nivel global). Es de mencionar, además, que surgen prácticas que tienden a normalizar esa sensación de fragilidad emocional. Es el caso, por ejemplo, del *sadfishing*, que es como se ha dado a llamar recientemente a la dinámica que lleva a la gente —sobre todo joven— a buscar atención por medio de las redes sociales, a partir de generar pena o lástima con su auto-exposición.

religión tradicional ha perdido adeptos, ya sea por la acumulación de denuncias de pedofilia en algunos casos, por el asomo mercantilista en algunos otros o por el exceso de conservadurismo de la mayoría, con respecto a dinámicas sociales actuales. De cualquier forma, todo este discurso de autoayuda (dentro de los que se incluye la empatía como si fuera una habilidad más), la deja reducida a una «fórmula», a un cliché vacío y sin potencia como elemento político: la empatía como «sensibilidad *selfie*» y no como movilizador a partir de un reconocimiento *del otro*. Se trata, en cambio, de una «empatía» que enriquece únicamente al propio sujeto, porque es parte de *su* «superación» o «desarrollo» *personal*. Para la lógica del sistema actual es mucho más utilitario que sea así, precisamente porque lo empático resulta problemático. No es gratuito, pues, que el neoliberalismo promueva la eficiencia y no la crítica. Finalmente, la evaluación crítica del mundo que nos rodea nos llevaría ineluctablemente a «empatizar» con todas aquellas carencias y precariedades. En cambio, es bien sabido que el neoliberalismo aboga por la ignorancia.

La segunda operación de esta reterritorialización, de esta recaptura, se relaciona con lo que ha sido denominado aquí como un riesgo de «representacionismo» y supone rozar los lindes de una discusión sumamente amplia y de carácter más complejo a la que sólo se hará referencia. Y es que las tensiones que habitan en torno a la noción de *representación* refieren a una deriva académica de muy larga data. Esta abarca, en el caso de las Ciencias sociales, desde la mirada crítica con respecto a su rol discursivo para el funcionamiento del poder (a partir de la consolidación de la Sociología, la Antropología y la Psicología hacia el Siglo XIX), hasta las problemáticas que se levantan a lo largo del Siglo XX, con la discusión de epistemologías no hegemónicas o periféricas¹⁹. Asimismo, la cuestión sobre la *representación* puede referir, incluso, a una problemática centrada en la propia lógica binaria del pensamiento moderno o a las implicancias de dicho concepto en el plano de lo estético y su acción social. Todo ello, sin tomar en cuenta otros espacios para la discusión de la *representación*, tales como lo mediático o el de nuestros sistemas políticos.

Lo que aquí se denomina «representacionismo», en cambio, alude al hecho blandir una bandera de supuesta «defensa de la *representación*» de un determinado grupo cultural en los fueros políticos, mediáticos o académicos. Y es que, en tales espacios, diferentes discursos suelen traficar la idea de que en dicha «representación» subyace también una mirada empática, de forma implícita o tácitamente dada. De alguna manera es como si *hablar sobre* determinados grupos culturales desde una posición hegemónica, se tratara de *hablar por ellos* y –lo que nos concierne aquí– *hablar en sintonía* (o *empáticamente*) con *ellos*. Esto genera una tendencia de tenor casi «aséptica» o «higiénica», principalmente en los medios y en la academia, que revestiría la idea de la empatía, llegando a tomar su lugar, en última instancia.

¹⁹ Tales líneas de trabajo incluyen, por ejemplo, la mirada del propio Foucault o la de Immanuel Wallerstein en relación a las CCSS o la propuesta de Boaventura de Sousa Santos respecto a las formas de conocimiento no-hegemónicas. Valga mencionar, también, la aproximación de Roger Chartier, para el caso del análisis de la historia cultural y la problemática de *representación* en la Historia. En cualquier caso, estos se tratan sólo de algunos puntos de vista, que puede servir para ilustrar un vasto campo de discusión y de producción académica al que aquí sólo se alude.

Así, los medios asumen el rol de ser el espacio para la (re)presentación de la desatención y el desborde de las poblaciones a las que se considera marginales. Ello genera, en buena cuenta, una mediatizada «imagen de postal» de éstas. Con ella, contribuyen y refuerzan, desde la *dimensión imaginaria del estereotipo*, el correlato que supone la *dimensión simbólica del prejuicio* con respecto a aquellas poblaciones. Lo más lamentable es que dicha (re)presentación mediática se enarbola como la forma adecuada para «dotar de voz» a tales grupos, como si fuera una forma de sintonizar con sus penurias y precariedades cotidianas, una forma supuestamente «empática» de darles visibilidad, cuando en buena cuenta se carece casi en su totalidad de ella.

La tribuna mediática, además, constituye también un espacio paralelo al que ofrecen los canales institucionales del Estado (precarizados e ineficientes), tanto para el cuestionamiento como para el reclamo en todos espacios de lo social. Si bien en el caso de los medios sociales digitales esto ocurre, en apariencia, sin ningún «intermediario mediático» que *construya* los criterios de representación, con los medios masivos más tradicionales (radio y televisión) se plantea una lógica particular, que deja *via regia* al «representacionismo» que se señala aquí²⁰. Y es que los medios masivos tradicionales (y sobre todo sus contenidos informativos) constituyen un espacio que supuestamente «atendería de forma más directa» las necesidades insatisfechas, al tiempo que generaría un lugar para la participación, abordando con mayor cercanía (y con tufo también falsamente empático) tales carencias.

Es decir que, *al margen* de los circuitos oficiales y de los reconocimientos institucionales de carácter más formal, los medios suelen constituirse como la tribuna/tribunal por excelencia con el que cuentan aquellos grupos que, en los circuitos oficiales, no hallan ni exposición ni solución (a veces, ni siquiera respuesta). Sin embargo, tal «representación» suele darse con los ribetes de una falsa «inclusión» que, en lugar de ser representativa, conlleva al reforzamiento de prejuicios por vía de la propagación de estereotipos. Y, con ello, al reforzamiento de las distancias respecto a *esos otros*, así como a una erosión de la empatía. Ese «espacio» que da cabida a las problemáticas y demandas suele hacerlo por la vía de la *espectacularización de la miseria* (toda la tradición de los reality show, por ejemplo) o de esa suerte de *pornografía de la violencia*, con la que los informativos contribuyen a cimentar un imaginario en el que la pobreza (ciertos *grupos, poblaciones y zonas*) se estigmatiza con violencia y criminalidad, entre otros.

Al cubrir un espacio de precariedad que no halla vías en las estructuras institucionales, esta lógica de los medios se dice representativa y empática con aquellos a quienes «apoya» o «defiende». Es decir, con quienes *muestra* y convierte en contenido. Se trata, pues, de una deformación que se da, sobre la base de la *representación* mediática, en cuanto a lo que se supone que es una mirada empática. Y es que nada hay más distante –y, peor aún, utilitario– que esa mirada de exotismo «miserabilista» del discurso mediático respecto a problemáticas y realidades que serían invisibilizadas por el

²⁰ Urge mencionar, sin embargo, que la situación en el universo de lo digital atraviesa tensiones muy particulares en el contexto neoliberal, convirtiendo a los sujetos en *objetos de intercambio*, mediante la *mercantilización* de la data que estos constituyen a partir de sus consumos y derivas. Véase: Alberto Pacheco Benites, *Mutaciones de nuestro Régimen informacional* (Lima: UCAL, 2018).

funcionamiento institucional. Se da así, como trasfondo, un disloque relacionado con la idea de lo empático, a partir de esta suerte de «representacionismo» vacuo de los medios.

Ocurre distinto con otros aparatos discursivos. En cuanto a lo académico y a lo político, las implicancias de este «representacionismo» dan cuenta de honduras aún mayores. Cuando algún discurso se dice «representativo» en estos fueros, se suele acarrear la idea de que éste es *representativo* en tanto hace frente a alguna narrativa hegemónica. El problema de fondo, nuevamente, radica en que los discursos contruidos alrededor de esta idea de «hablar en nombre de» no implican necesariamente «hablar empáticamente con». No implican ser empáticos ni con las visiones, ni con las luchas y ni con los propios discursos de aquellos a quienes se considera *al margen de lo hegemónico*. Por el contrario, lo que suele ocurrir con esta lógica de la representación es que termina convertida en un aparato hegemónico en sí mismo. Y se endilga una supuesta *forma correcta* –por lo general aséptica y neutral– de representar dichos grupos culturales. Se constituyen, así, enclaves de *corrección política* en cuanto a la aproximación y al tratamiento que se deba tener de cada grupo representado. Ya decía Baudrillard que asistíamos a la «utilización profiláctica de las ideas y de los conceptos»²¹, precisamente lo que correspondería a esto que aquí se denomina como «representacionismo».

Irónicamente este «representacionismo», desde orillas académicas (y políticas) marcadamente opuestas, suele ser endorsado a la idea del declive de las *grandes narrativas* del mundo occidental, en la línea de lo propuesto por Jean-François Lyotard²². Digamos, esta revalidación de «pequeñas narrativas» se presentaría como resultado de la «caída de los grandes relatos». Como si en lo posmoderno subyaciera una revalidación de todas las minorías como norte, en aras de constituir con ellas una suerte de contra-poder, algo que, por el contrario, se aleja de aquella forma de pensamiento.

Sin embargo, por un lado, desde el reclamo que levantan algunos feudos «de derecha», lo posmoderno buscaría desdibujar las hegemonías, en aras de enarbolar discursos ambiguos. Además, supondría una banalización de la cultura en general, lo que dejaría via regia –se dice– al nihilismo, al individualismo o la indiferencia generalizada. Y, desde allí, se señala a lo posmoderno como responsable de un destierro contemporáneo de la empatía para, en su lugar, imponer una «agenda» de reivindicaciones de todas las minorías como feudos aislados.

Es eso lo que estas posturas –tributarias por lo general de un férreo neo-conservadurismo– han dado a llamar como «nueva izquierda». Término bajo el que colocan todas las luchas actuales (a las que rotulan de «progres»): la ambientalista, la feminista, la de las minorías indígenas, etc., a las que además buscan desvirtuar y vincular con ese mismo «populismo estatista» que constituye su bestia negra²³.

²¹ Jean Baudrillard, *El crimen perfecto* (Barcelona: Anagrama, 2000), p. 177-191.

²² Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna* (Madrid: Cátedra, 2008).

²³ Cuando llegan a extremos, los argumentos esgrimidos por este tipo de posiciones, se columpian entre lo jocoso y lo francamente preocupante. En cualquier caso, se trata de un discurso que ha empezado a tener importante respuesta en Latinoamérica, sobre todo tras los trabajos y presencia mediática (así como de la popularidad viral) de autores como Gloria Álvarez, Agustín Laje y Nicolás Márquez.

Pero, por otro lado, se señala desde «la izquierda» que lo posmoderno sería precisamente lo que supondría la neutralización de toda acción política. Ello, al ser el multiculturalismo (al que se coloca como una consecuencia directa de lo posmoderno) la versión «pacificada» de todas las diferencias, lo que supondría a su vez un deterioro de la empatía como movilizador político. En otro orden, aquellas más bien generarían las tensiones necesarias para el cuestionamiento. Es el reclamo que levanta, por ejemplo, Slavoj Žižek, cuando señala que el multiculturalismo liberal y despolitizado se constituye forma de pensamiento hegemónica y característica del contexto actual. Para el esloveno, dicha posición da cuenta de una despolitización de la diferencia y por ende es correlato (y responsable) de una despolitización general²⁴.

Además –se señala desde esa «izquierda»–, sería también rasgo de lo posmoderno propugnar que dicho multiculturalismo se expanda y se consolide a una escala planetaria, en el lugar consagrado de ser «el orden» más aceptable de lo social, consagrándose como legitimador del orden neoliberal²⁵, cuando ciertamente se trata de lo contrario, como se verá en el siguiente acápite.

Pero, al margen de cuál sea el flanco de crítica, lo cierto es que el «representacionismo» queda usualmente traducido –en el extremo– en praxis de una corrección política y de una aproximación aséptica que, al final, no se condice en forma alguna con la empatía, pese a que se suela interpretarse de ese modo. Desde los espacios académicos o políticos, este mecanismo de la *representación* como vía más empática hacia sectores o grupos no-hegemónicos (de espaldas a las narrativas oficiales), no ha tendido puentes. Al contrario, ha generado feudos de hegemonías circunscritas, con mayor lejanía respecto a *los otros*. Así, en independencia de la crítica que se pueda levantar, queda claro que el «representacionismo» es efectivamente otra forma de recapturar lo empático en pos del hacerlo parte del aparato discursivo del neoliberalismo. Y es que nada hace más inmóvil a aquello que no es hegemónico que la dinámica aséptica y «neutra» que impone esta lógica representacionista que se coloca, además, *como si fuera* una forma de empatía.

Finalmente, a modo de balance de lo propuesto hasta aquí, puede afirmarse que el orden socio-económico actual no puede dar cabida a la empatía por sus propias lógicas, pero lidia con ella en formas que no pasan ni por su negación ni por su combate (obviamente). Por el contrario, se busca transformarla en algo que el sistema sea capaz de integrar constantemente en sus funcionamientos.

De allí que las dos *formas de recaptura* aquí propuestas busquen describir cómo la empatía es reterritorializada, ya sea por el lado de su banalización (cosmética o instrumental) o por el lado de su integración en los discursos mediáticos, académicos y políticos (bajo la idea de que es un componente de la *representación*, tal como se configura en dichos sectores). Así, pues, ni ser un especialista en determinado grupo o expresión cultural, ni ser un vocero empoderado de los mismos –desde un discurso hegemónico que legitima tal vocería–, ni siquiera darle un espacio en el menú

²⁴ Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia* (Madrid: Sequitur, 2008).

²⁵ Es justamente esta la lógica que está en la crítica que el propio Žižek realiza a Deleuze en parte del libro en que dedica a estudiar su obra. Véase: Slavoj Žižek, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias* (Valencia: Pre-Textos, 2006), p. 209-243.

mediático formal, supondría –como se suele predicar– ser *empático* con dicho grupo o expresión cultural. Por el contrario, pese a que el discurso reterritorializa a la empatía a partir de esa lógica, los efectos de dicho traslapo suponen precisamente enfatizar una mayor toma de distancia.

Pero, si el sistema está concebido de un modo tal que destierra la empatía (al menos como potencia para la movilización y la acción política) y, además, la re-transforma en una noción des-potenciada y vacía (mercantilizable, al final), ¿tendría acaso sentido siquiera replantear que hay otras vías para *la empático*? ¿O es que sólo nos queda hacer su autopsia y participar –todos– en el réquiem por la empatía?

RESISTENCIA, INDIGNACIÓN Y EXTINCIÓN: RECORDEMOS OTRO ANIVERSARIO.

El 2019 también supuso la conmemoración de otra fecha medular: se cumplían 100 años desde la firma del Tratado de Versalles. Un siglo había transcurrido desde que se elaboró el documento que cerró aquella que es considerada como una de las más brutales guerras de la historia de la humanidad. Un tratado que se concibió con el objetivo –desdibujado– de terminar con todos los enfrentamientos bélicos cuando, al final, no hizo otra cosa que conducir a la siguiente gran tragedia, en menos de veinte años.

En relación con aquella guerra, sin embargo, cabe rememorar aquí el bien conocido hecho suscitado en la víspera de Navidad de 1914. A lo largo de diversos puntos del frente, combatientes enemigos se asomaron por sobre el infierno de sus trincheras para darse una –extraoficial– tregua en la que celebraron juntos. Quizá sea, en el curso de nuestra historia, una de las postales más sinceras de la empatía. Y es que, si la guerra constituye la expresión más brutal del desprecio de la propia condición de humanidad y constituye el territorio simbólico en el cual se marca la mayor distancia posible con respecto *del otro*, lo ocurrido esa noche deja en claro la potencia de la empatía como movilizador. En el contexto de dicho suceso, cómo no ser empático con ese *otro*, que llegó allí conducido por la tiranía (sea imperial, republicana, democrática, liberal, absoluta, participativa, legal, pero siempre tiranía) de unos intereses que juegan con su vida en nombre de un Estado. Cómo no (re)conocerse con ese que también está a miles de kilómetros de su cama y de los suyos, peleando en nombre del que está lejos del destino desdichado del frente. Cuánta distancia, a ambos lados de la trinchera, respecto de quienes mandan carne al cañón. Y qué mejor muestra, sino precisamente aquello que fue aquel tratado de 1919, cuyas condiciones suponían un aire de revancha desproporcionado. Éstas fueron la negación de cualquier tenor empático con relación a los vencidos, pisoteados por unos vencedores que, con sus demandas, terminaron por condenar al mundo a la tragedia de una segunda guerra mundial.

Pues bien, si por algo cabe recordar aquella guerra y tales sucesos, a poco más de cien años de su ocurrencia, es porque la historia y sus azares nos dan pie a levantar al menos dos observaciones. La primera es que hoy ni siquiera *la guerra en sí misma* pareciera movilizar la empatía, pese a su magnitud siempre aplastante. Pensemos, sino, en la reacción que generó el ataque perpetrado por Estados

Unidos a inicios de 2020²⁶, que alzó alarmas de un conflicto armado en oriente medio en el que incluso podrían participar otros países poderosos. Al margen de las derivas bélico-políticas desprendidas del hecho, la posibilidad o el asomo de una tercera guerra mundial (muy poco factible, por cierto) se convirtió en sinónimo y pretexto para bromas. Publicaciones irónicas en redes sociales y, en general, un aluvión inconmensurable de *memes* a nivel mundial, tradujeron la propia idea de una guerra a la superficie vacía de una imagen que se intercambia y que se valida por los *likes*, por las risas o por el *sharing* que despierta²⁷. Se trata del extremo fatal de lo que Baudrillard anunciaba a inicios de la década de 1990 con relación a Guerra del Golfo, cuando afirmó que esta «no tuvo lugar» porque transcurrió como simulacro de la guerra, sobre la superficie en las pantallas²⁸. Hoy, la guerra no sólo se convierte en la imagen hiperreal de la misma a través de los medios masivos, sino que además se transforma en un contenido más del flujo digital de nuestro *régimen informacional*. No dudemos, en tal sentido, que nuestras próximas guerras, en un extremo, tampoco tendrán lugar simbólico. Serán convertidas en *memes* que, bajo el éxtasis del flujo digital, corresponderán a la más absoluta y contundente indiferencia respecto al dolor de quienes sí tienen que experimentar esa guerra en carne propia. Normalizarán, bajo el *meme* jocoso, la más absoluta carencia de empatía respecto a esos a los que les toca recibir las bombas.

Mucho ha acontecido, pues, desde que se dieran a conocer las primeras fotos bélicas hacia la segunda mitad S. XIX, cuando el impacto de conocer gráficamente las consecuencias de la guerra era incluso avasallante. Pero es lo que hacen los regímenes mediáticos: normalizan, en simultáneo, un tipo de registro y un tipo de contenido. Lo vuelven «normal». Es lo que ha ocurrido con la violencia en general y, como parte de ello, también con la guerra. Hoy consumimos, en la velocidad de las mismas pantallas, la guerra, los mensajes de nuestra vida personal, el contenido entretenido, la criminalidad urbana, etc. Todo, mientras consumimos el desayuno o la cena, mientras circulamos en el tráfico, insertando ese flujo en la «normalidad» de nuestras rutinas cotidianas. Cabría preguntar, entonces, qué le haría a nuestra capacidad para desarrollar la empatía, eso de *normalizar* –por la vía del torrente que conforma nuestro imaginario– el dolor y la miseria de otros, a merced de la violencia banalizada, convertida en *meme*. En fin.

La segunda observación que se puede levantar, a partir de la referencia hecha a la primera guerra mundial, es que el mundo atraviesa hoy un momento de riesgos sintomáticos y no (sólo) por la posible escalada bélica recientemente desatada. Sino porque, así como el desencanto del tratado de Versalles fue el caldo de cultivo para incubar la beligerancia del fascismo en las décadas de 1920 y 1930, el desencanto que actualmente produce el modelo neoliberal genera que las posiciones de

²⁶ Se hace referencia a un ataque con drones militares, perpetrado el 2 de enero de 2020 en el aeropuerto de Bagdad. En dicho atentado, ordenado por la administración Trump, falleció Qasem Soleimani, líder de Al Quds, grupo de élite de la Guardia Revolucionaria iraní, lo que generó una airada respuesta por parte de gobiernos de todo el mundo, llevando incluso a un pronunciamiento conjunto de China y Rusia, que calificaron de «ilegal» el ataque.

²⁷ Con respecto al fenómeno en América Latina, véase un artículo publicado en el diario *Clarín* el 03 de enero de 2020 titulado «“Tercera guerra mundial”: los memes del conflicto entre Estados Unidos e Irán». Por otra parte, el periodista Ian Bogost da cuenta del fenómeno a nivel global en un artículo de *The Atlantic*, publicado el 04 de enero de 2020.

²⁸ Véase: Jean Baudrillard, *La Guerra del Golfo no ha tenido lugar* (Barcelona: Anagrama, 1991).

extrema derecha contemporáneas hallen respuesta a sus discursos, también beligerantes. Éstos, se pasean por sobre los escombros de la desigualdad y de la precariedad que el sistema socio-económico actual deja a su paso, alimentándose de la frustración y el descontento como los buitres hacen con del detritus de los muertos.

Se trata de algo con suma relevancia para lo que se viene expresando aquí, precisamente porque las xenofobias contemporáneas, el neo-conservadurismo y el resurgimiento de los nacionalismos exacerbados (ingredientes *sine qua non* de la extrema derecha actual), tratan de parcelar el mundo social sobre la base de una dinámica *otros-contra-nosotros*. Lo mismo hizo el fascismo hace cien años. Se trata de discursos que promueven y refuerzan la carencia absoluta de empatía con relación a los todos los demás actores sociales. Discursos que endilgan el no ser empático con el dolor y el esfuerzo del *migrante* (al que siempre se le coloca como *amenaza*), con la necesidad y la precariedad del *pobre* (a quien se le acusa de *depender del Estado*), con la *injusticia* que experimentan quienes escapan de los *binarismos tradicionales* de la sexualidad (a quienes se les lleva al extremo de lo *amoral* y, peor aún, *anormal*), entre tantos otros. De modo que, en la orilla de estos tiempos, lo que se necesita es revalidar un pensamiento del cuestionamiento y de la resistencia a las totalidades. Más que nunca, se requiere de *herramientas* y de *praxis* en pos de una «vida no fascista»²⁹.

Si se habló de lo posmoderno en el acápite anterior, es precisamente porque su lógica es la de un tipo de pensamiento que busca luchar contra el poder, que resiste en aquellos territorios en los que se busca consolidar o concretar una totalidad del poder³⁰. A contracorriente de la imagen delineada por el sistema contemporáneo en relación a lo posmoderno (también reterritorializado, recapturado y banalizado a un extremo casi risible³¹), este no corresponde a un discurso que legitime el orden neoliberal, si no que brinda las *herramientas* para su cuestionamiento. Quizá la tragedia más grande del pensamiento posmoderno sea la forma en que también ha sido reterritorializado, precisamente por resultar problemático, cuando su potencia es justamente la de luchar contra la vida totalizada y totalizante, la de plantear un *pensamiento de resistencia* y un *pensamiento como resistencia*.

²⁹ «Una introducción a la vida no fascista» fue precisamente el nombre del prefacio que Foucault escribió para la edición norteamericana del libro *El Anti-Edipo*, de Gilles Deleuze y Félix Guattari. En el texto, el autor señala al Fascismo como «el mayor enemigo» del libro. Pero no se refiere sólo al Fascismo institucional y partidario, que supo hacerse y emplear el deseo de las masas, sino ese «fascismo que está en todos nosotros», ese que nos hace amar el poder, amar a todo aquello que nos somete y que nos explota. Véase: Michel Foucault, «Una introducción a la vida no fascista», publicado en: *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, N° 17 (1994), p. 88-91.

³⁰ Véase: Gilles Deleuze y Michel Foucault, «Un diálogo sobre el poder», publicado en: Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (Madrid: Alianza Editorial, 1981), p. 7-19.

³¹ Como se refirió anteriormente, hay muchas atribuciones erradas a la lógica del pensamiento posmoderno. Por un lado, se lee en sintonía tanto con el nihilismo, el individualismo, la indiferencia, etc. así como con el establecimiento de la corrección política extrema y aséptica como defensa de todas las minorías. Por otro, se le remite únicamente a los «juegos terminológicos» (de lo que el «incidente Sokal» es siempre referencia) o, en el peor de los extremos, se asume que todo el pensamiento posmoderno se resume en la propuesta deconstructiva, cuando esta sólo corresponde al trabajo de Jacques Derrida. Esto resulta fatal cuando, para el sistema actual, la «deconstrucción» se ha convertido casi en otro término más de todo el paquete de auto-ayuda y superación o en una estrategia de innovación empresarial. Nada constituye mayor muestra del modo en que el aparato discursivo actual ha recapturado –reterritorializado– a lo posmoderno, precisamente porque su lógica de cuestionamiento le resulta incómoda.

Pues bien, valga enfatizar que si se trae esto a colación no es para justificar, señalar o sugerir de ninguna manera que la empatía constituya un rasgo de la posmodernidad, del pensamiento posmoderno o algo similar. Más bien de lo que se trata es de recoger ese afán del cuestionamiento y del desarme de las totalizaciones que tiene ese tipo de pensamiento, como rasgo del potencial de acción política que tiene la empatía. Rescatar ese *pensamiento de la resistencia* que moviliza al cuestionamiento posmoderno y reapropiarnos de la empatía como aquello: una forma de resistir. Finalmente, la empatía es resistir la imposición de lo que dicta el «devenir mayor» para optar por (re)conocerse con los «devenires menores». Y, en tal sentido, es necesario precisar que las nociones de *devenir mayor* y *devenires menores* pasan muy alejadas de lo que normalmente se entiende por *mayorías* y *minorías*. El *devenir mayor* es aquel que se endosa un *lugar hegemónico* y trata de conservarlo, a través del modo en que configura el aparato socio-económico y discursivo. Los *devenires menores*, en cambio, son los que discurren *al margen* de esa hegemonía. Pero no son *minorías* en sentido estricto, sino que son las inmensas *mayorías* del mundo, que reposan en la precariedad y en la angustia que les configura el sistema neoliberal o en la marginalidad de los espacios oficiales³². Nada tiene que ver con lo cuantitativo, pues las verdaderas minorías son precisamente aquellas que están privilegiadas por los ordenamientos del poder. Las *minorías* son las que están «arriba», no los grupos que luchan desde «abajo»; allí, en cambio, estamos todos los que conformamos esa gran *mayoría*. Justamente el vicio del «representacionismo» es perseguir la revalidación de una minoría en pos de un lugar hegemónico, llegando a pasar por alto, incluso, las tensiones de otros grupos tampoco hegemónicos. El *pensamiento de la resistencia* no es aquel que busca hacerse hegemónico, sino el que persigue agrietar todo orden hegemónico que se esté constituyendo o que pretenda constituirse. Es el que se levanta justamente desde el momento en que el poder empieza a operar y resulta inherente a él; para resumirlo con el propio Foucault: «donde hay, poder hay resistencia»³³. Y, en el contexto de un ordenamiento como el neoliberal, que se nutre de una supresión de cualquier reparo en *los otros*, la empatía constituye una forma privilegiada para articular la resistencia. Ello, precisamente porque implica una mirada desde los *devenires menores*, pero no en términos «neutros» ni «pro-hegemónicos» (como ocurre con el «representacionismo»). Justamente hace lo contrario y sintoniza con el potencial de esos *devenires menores*. Desde ello, resiste a la indiferencia, que a su vez es el *mecanismo* con el que el orden evita la ebullición de las tensiones sociales. Esas que duermen en los sumideros cada vez más amplios de la desigualdad, en la licuación constante del Estado o en las penurias que regala la economía neoliberal. Ebullición, aquella, que pareciera haber coronado de alguna forma u otra el año 2019, con desbordes devenidos de mirar «al del lado», pese a que todo el armatoste discursivo, mediático y social nos lo hace invisible siempre. Mirarlo y saber reconocer que nuestra angustia y la suya son no *iguales*, sino que son *la misma*. Reconocer que ambas hacen parte de una precarización constante de la vida social, que nos es impuesta por este régimen, pero de una manera *soft y friendly*, a punta de consumo, a punta de desconectarnos por hiperconexión digital, a punta de sabernos

³² Deleuze y Guattari, *Mil mesetas...*, p. 240-315.

³³ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de Saber* (México DF/Madrid: Siglo XXI, 1998), p. 116.

«agradecidos» por lo que tenemos, que es «lo que hay». De allí que la empatía, en realidad, suponga la raíz de una indignación siempre saludable y que es urgente. Una que se corresponde con el hecho de dejar de asumir que la precarización constante y generalizada constituya parte funcional del sistema actual. La indignación contra la resignación. Contra un réquiem por la empatía, entonces, se debe oponer la resistencia al poder y a su lógica, que ha constituido a la *indiferencia como mecanismo*, a la *desigualdad como dispositivo* y a la *injusticia como norma*. Es, pues, cuando los colectivos reparan verdaderamente en que la angustia del otro es parte de una precariedad que se ha normalizado y que le sirve al sistema, que se puede gestar la indignación (y sobre su base, la acción y la transformación). Pero no sólo eso. Entendida así, la empatía como *praxis*, no sólo conlleva un carácter colectivo, sino que implica también ejercer una constante y sana toma de consciencia con respecto a la fragilidad que atraviesa a nuestras propias posibilidades. Implica desentrañar nuestras propias totalizaciones y lo hegemónicas que son nuestras ventajas. Y es que, orientada hacia las carencias que genera el orden actual de las cosas, la empatía se levanta como remedio contra asumir que aquello que uno tiene puede darse por sentado. Que es «lo normal» estar por nuestra cuenta, con los servicios públicos erosionados, o que nuestra situación se corresponde de alguna manera con «lo que merecemos». Ser empático, pues, con respecto a las necesidades y precariedades circulantes y que campean, es ser permeable a la propia precariedad siempre latente, que se esconde tras las esquinas del azar y las decisiones que nos deciden.

Y así, desde las ventajas obtenidas en la suerte de una cama caliente, un techo sobre las cabezas y la panza llena, no se debería perder de vista que las mismas premuras de aquellos que no tienen aseguradas las coberturas básicas hacen parte del nuestro mismo tejido social, que habría no sólo que reconocer y entender, sino con el cual es menester empatizar. Ser empático es ser capaz de mudarse la ceguera respecto de aquellas precariedades y fragilidades que el sistema levanta y con las que se garantiza la vida angustiosa de todos los desposeídos del neoliberalismo (sus parias, sus descolocados, sus migrantes, sus «vagos» o «incapaces», sus sin-casa, sus sub-empleados, explotados y el inacabable etcétera de la marginalidad). Mudarse la ceguera respecto al grito ahogado de los que mueren en la espera de una atención médica pública que nunca llega, respecto a las costillas marcadas en los vientres de los que mueren en la calle, respecto a los niños que mueren ahogados (sea en las costas de Turquía o en los ríos de México)³⁴, respecto al anhelo que —desde la otra orilla— inunda los ojos hundidos de los migrantes, que esperan saltar los *muros transparentados* y los *muros fácticos*³⁵ que nos separan.

³⁴ En 2015, el cuerpo de un niño sirio de 3 años de edad fue encontrado en una playa de Turquía. Murió ahogado al igual que toda su familia cuando intentaban llegar a Grecia. Cuatro años después, en 2019, los cuerpos de una niña de 23 meses de edad y de su padre, aparecían ahogados al margen del Río Bravo, aún aferrados. Trataban de cruzar de México a Estados Unidos. Sólo dos postales de las sombrías implicancias que hay en la crisis migratoria actual.

³⁵ Los *muros transparentados* son aquellos que están físicamente en el mundo (desde las tranqueras que segmentan el espacio público hasta los pasos fronterizos). A razón de su presencia cotidiana, su presencia se «normaliza» y por ende nos hace habitual tanto la presencia del muro como su implicancia y valor simbólico, al punto en que se hacen «transparentes» para nosotros. En cambio, los *muros fácticos* la mayor de las veces ni siquiera se ven y son los más difíciles de cruzar. Se corresponden con el muro de la desigualdad, de la diferencia de accesos, pobreza, etc. Estos muros, pues, se pueden extender sobre desiertos y océanos, y suelen ser aquellos con los que han de lidiar los

Ahora bien, ante esto tampoco se está planteando aquí que la opción para desarrollar empatía sea que la gente opte por «salirse» voluntariamente del sistema socio-económico neoliberal (ello simplemente no es viable). Tampoco que la mayoría se convierta en anacoreta ni vaya por la vía de una especie de neo-hippismo comunitario. No es que haya nada de criticable en todo ello, pero son acciones que no constituyen, ni por lejos, formas de resistir desde la empatía en nuestro contexto de neoliberalismo digital. Por el contrario, se debe partir por asumir que convertir en «empáticas» las lógicas y funcionamientos de nuestro sistema económico es prácticamente un oxímoron. Es embestirse contra molinos, en la misma medida en que lo es «vivir de espaldas» a este ordenamiento. Por ello, lo que se hace necesario es plantear la crítica y el cuestionamiento —esta lógica de la resistencia— desde los fueros de su funcionamiento cotidiano. No grandilocuentes cruzadas, sino cotidianas y pequeñas grietas. La educación, por ejemplo, es uno de esos territorios que urge de espabilarse. Claro, actualmente ni los currículos, ni las directivas, ni las orientaciones dejan de estar conducidas y signadas por las lógicas de este sistema (más que nunca la educación es utilitaria, mercantilizada e instrumental). Pero, al menos, es un terreno en el que se pueden abrir grietas. En el que, desde los pequeños fueros, se puede dar pie a lo crítico, a las lógicas de la resistencia. Pero, claro, la labor pendiente es hallar otros fueros en el funcionamiento de lo social y es que, en definitiva, no resulta sensato pensar que es posible escapar o hacerse «a un lado» del sistema. Quizá, ni siquiera la dinámica del propio planeta nos daría tregua en tal sentido, dado que hallar la manera de «abandonar» este entorno haría poco por cambiar la situación que atraviesa la Tierra. Lo importante es resistir a las lógicas del sistema, crear formas de resistencia.

A partir de dicha idea y para cerrar, tal vez quepa dar cuenta de aquello que hoy en día también se suele denominar como «empatía» y que —pese a que *strictu sensu* no lo es— refiere a considerar a esos *otros* no sólo como los de nuestra especie, sino también al contexto natural que habitamos y a las otras especies con las que coexistimos³⁶. Lo cierto es que la supervivencia, en su base, depende de una mínima «empatía» (un entendimiento y una armonización, más bien) con respecto al entorno y sus dinámicas. Dicho vínculo, tan básico, es medular para desarrollar también una consciencia de nuestra propia fragilidad, del azar que es ya nuestra presencia en este mundo. Si algo nos debería quedar en claro, en todo caso, luego de los incendios masivos de la selva amazónica a lo largo de 2019 o de los incendios de Australia a inicios de 2020 (sólo dos muestras de una larguísima lista de alertas), es que efectivamente, no importa a qué siga jugando nuestro orden económico, pues podría importar poco. Si a algo apeló Greta Thunberg cuando se paró frente a los tipos de traje y corbata

migrantes, que la mayor de las veces esquivan esos otros «muros físicos» transparentados. Véase: Alberto Pacheco Benites, «Tres regímenes de muros» (ponencia para el 2do Encuentro Internacional de objetos y muros, México DF, 09 de noviembre de 2019).

³⁶ Hay voces que incluso hablan de una «empatía ambiental», sin embargo la diferencia central entre dicha noción y *la empatía* —tal como ha sido entendida aquí— radicaría en que desde esta perspectiva, lo empático no corresponde a un sentido en favor de lo colectivo, sino a una relevancia centrada en la propia supervivencia de la especie. Más utilitaria, si se quiere. Valga mencionar, por otro lado, que siguiendo la dirección de esta idea de supuesta «empatía», hay quienes incluso sostienen que los DDHH deberían aplicarse —en toda su extensión y a rajatabla— al resto de animales. No es esa la posición que se defiende aquí.

que se adjudican las decisiones del mundo, fue precisamente a una cuota de empatía con respecto a las generaciones que quieren heredar el mundo. Y es que, si no hemos terminado por aprender algo tan elemental como ello y si, al final, resultamos carentes de esa «empatía» respecto a lo que nos rodea, tan básica (casi *instinto de supervivencia* primigenio y funcional), quizá lo más ecológico resulte ser, en última instancia, nuestra extinción. Lo más «empático» con las otras especies, visto así, quizá sería el dejar este planeta en el que, como rebeldes monos sin pelo —el «gorila descarriado», diría Cioran³⁷—, hicimos demasiados destrozos a lo largo de los últimos siglos. Quizá esa es la apuesta que nos jugamos con nuestras vidas centradas sólo en preservar lo *nuestro inmediato* (y no lo nuestro más amplio o colectivo), una apuesta de la que tampoco somos conscientes: si no hemos aprendido a ser empáticos ni con *nosotros*, ni con todos *los otros* que conforman el planeta, quizá nos toque, efectivamente, salir por la puerta falsa del tiempo (y no de «la historia», que es otra invención nuestra). Salir, con nuestro legado de tala, carbono, plástico, extinción y guerra. Darle así una tregua a este mundo, que ha tenido a especies que han durado mucho más (y perjudicado mucho menos) y de las que hoy no queda resquicio ni huella, más allá de unos tantos huesos.

Finalmente, a modo de cierre (pero no de conclusión): no se trata de asumir que nos queda asistir al réquiem por la empatía. Tampoco, pese a esto último, que estamos asistiendo necesariamente al réquiem por nuestra especie.

Se trata, en cambio, de resistir. Convertir a la empatía en una forma de resistencia ante la indiferencia que este orden económico y su aparato discursivo decretan. Lo que resulta pertinente (y necesario) es *resistir* y hacer virajes en todos los fueros posibles (y factibles) para dejar de horadar brechas que terminarán por devorarse al orden social y que le pondrán alfombra roja a totalitarismos reaccionarios y a populismos nutridos de insatisfacción y descontento. Virajes para entender que la empatía es, por la vía de la indignación, el movilizador de la acción que apremia en nuestro contexto. En esa línea, quizá podamos hallar espacios y «territorios liberados» dentro del relieve de este orden socio-económico, quizá podamos emprender pequeñas revueltas más que grandes revoluciones. Quizá lo vital sea pugnar por ello, una y otra vez.

Tours, Francia. 20 de enero de 2020.

BIBLIOGRAFÍA

- Achbar, Mark y Abbott, Jennifer, directores. *The Corporation*. 2003; Canadá: Big Picture Media Corporation.
- Barozet, Emmanuelle e Ivan Sainsaulieu. «La protestation collective au Chili fait écho à une actualité sociale planétaire», *Le Monde*, 28 de octubre de 2019, acceso el 06 de enero de 2020, <https://bit.ly/30XnFGt>

³⁷ Emil Cioran, *Del inconveniente de haber nacido* (Madrid: Taurus, 1998), p. 172.

- Baudrillard, Jean. *La Guerra del Golfo no ha tenido lugar*. Barcelona: Anagrama, 1991.
- Baudrillard, Jean. *El crimen perfecto* (3a ed.). Barcelona: Anagrama, 2000.
- Bogost, Ian. «A New, Meme-Fueled Nostalgia for War. On TikTok and Twitter, anxious posts about World War III recall a simpler era of global conflict», *The Atlantic*, 04 de enero de 2020, acceso el 06 de enero de 2020, <https://bit.ly/2tUmUls>
- Cain, Ruth. «How neoliberalism is damaging your mental health», *The Conversation*, 30 de enero de 2018, acceso el 06 de enero de 2020, <https://bit.ly/310hBwJ>
- Cioran, Emil. *Del inconveniente de haber nacido* (2a ed.). Madrid: Taurus, 1998.
- Clarín. «“Tercera guerra mundial”: los memes del conflicto entre Estados Unidos e Irán», *Clarín*, 03 de enero de 2020, acceso el 06 de enero de 2020, <https://bit.ly/2O2yTUU>
- Phillips, Todd, director. *Joker*. 2019; Estados Unidos: DC Films.
- Deleuze, Gilles. *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, 2005.
- Deleuze, Gilles. «Post-scriptum sobre las sociedades de control» en: *Conversaciones*, p. 277-286. Valencia: Pre-Textos, 2006.
- Deleuze, Gilles y Michel Foucault. «Un diálogo sobre el poder». En: Michel Foucault. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, p. 7-19. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1985.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2010.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de Saber* (25a. ed.). México DF/Madrid: Siglo XXI, 1998.
- Foucault, Michel. «Una introducción a la vida no fascista». En: *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, N° 17 (1994), p. 88-91.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: FCE, 2007.
- France 3. «Gaspillage: un supermarché Leclerc asperge des invendus de javel», *France 3*, 05 de febrero de 2019, acceso el 06 de enero de 2020, <https://bit.ly/3aGGL8l>
- France Inter. «Face à la justice pour avoir pris de la nourriture dans des poubelles», *France Inter*, 03 de febrero de 2015, acceso el 06 de enero de 2020, <https://bit.ly/37vfx2h>
- Goldenberg, Suzanne. «Half of all US food produce is thrown away, new research suggests», *The Guardian*, 13 de julio de 2016, acceso el 06 de enero de 2020, <https://bit.ly/3aKaZqU>
- Lukianoff, G. y Jonathan Haidt. *The Coddling of the American Mind*. Nueva York: Penguin, 2018.
- Lyotard, Jean-François. *La condición posmoderna* (10a ed.). Madrid: Cátedra, 2008.
- Molina, Aitor. «El precio de ser activista medioambiental en América Latina», en: *Revista Contexto* N° 219 (Mayo 2019), acceso el 06 de enero de 2020, <https://bit.ly/2GqDkor>
- Pacheco Benites, Alberto. *Mutaciones de nuestro Régimen informacional*. Lima: UCAL, 2018.

- Pacheco Benites, Alberto. «Tres regímenes de muros». Ponencia presentada para el 2do Encuentro Internacional de objetos y muros, realizado el 09 de noviembre de 2019 por Tlaxcala 3, en México DF. Disponible en: <https://bit.ly/2RRivI1>
- Pousta. «El neoliberalismo nació y morirá en Chile», *Pousta*, 2019, acceso el 6 de enero de 2020, <https://bit.ly/37vUWv1>
- Smith, Adam. *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- Stiglitz, Joseph. «El fin del neoliberalismo y el renacimiento de la historia», *El País*, 17 de noviembre de 2019, acceso el 06 de enero de 2020, <https://bit.ly/2GuJSSV>
- Žižek, Slavoj. *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Pre-Textos, 2006.
- Žižek, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur, 2008.