

¿Podemos olvidar a Foucault?

La obscenidad y la política de la seducción

Can we Forget Foucault? Obscenity and the Politics of Seduction

Isabel Millarⁱ  

ⁱ *Global Centre for Advanced Studies; Dublin; Irlanda*

Correspondencia: Isabel Millar.

Correo electrónico: isabel.millar@gmail.com

Recibido: 29/03/2022

Recibido: 04/05/2022

Recibido: 09/05/2022

Citar así: Millar, Isabel (2022). ¿Podemos olvidar a Foucault? La obscenidad y la política de la seducción. *Revista Guillermo de Ockham* 20(2), pp. 345-352.
<https://doi.org/10.21500/22563202.5847>

Editores invitados: Nicol A. Barria-Asenjo, Ph.D., <https://orcid.org/0000-0002-0612-013X>

Slavoj Žižek, Ph.D., <https://orcid.org/0000-0002-1991-8415>

Editor en jefe: Carlos Adolfo Rengifo Castañeda, Ph.D., <https://orcid.org/0000-0001-5737-911X>

Coeditor: Claudio Valencia-Estrada, Esp., <https://orcid.org/0000-0002-6549-2638>

Copyright: © 2022. Universidad de San Buenaventura Cali. La *Revista Guillermo de Ockham* ofrece acceso abierto a todo su contenido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution-Non-Commercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0).

Declaración de intereses. El autor declara no tener ningún conflicto de intereses.

Disponibilidad de la información. Toda la información relevante se encuentra en el artículo. Para más información, contactar el autor de la correspondencia.

Financiación. Ninguna.

Descargo de responsabilidad. El contenido de este artículo es responsabilidad exclusiva del autor y no representa una opinión oficial de su institución o de la *Revista Guillermo de Ockham*.

Resumen

La vida es pornográfica, todo es obsceno y ya no queda nada en secreto. Estas fueron algunas de las audaces ideas de Jean Baudrillard en su último trabajo sobre la etapa final de hiperrealidad y simulación en la que habíamos entrado. A pesar del ridículo que ha suscitado el trabajo de Baudrillard, sus ideas eran mucho más matizadas que simples proclamas metafísicas extravagantes diseñadas para desconcertar y sorprender. Nuestra situación actual, sexualmente saturada, permanentemente conectada a internet y de desamparo existencial, parece sugerir que su diagnóstico fue correcto. En este ensayo se explorará cómo la noción de seducción, tal como la concibe Baudrillard, nos ofrece una forma de entender la producción de la realidad y una retirada de la obscenidad del mundo.

Palabras clave: seducción, política, obscenidad, pornografía, realidad.

Abstract

Life is pornographic, everything is obscene and there is nothing secret anymore. These were some of Jean Baudrillard's daring ideas in his latest work, which dealt with the final stage of hyperreality and simulation that we had entered. Despite the ridicule that Baudrillard's work has drawn, his ideas were much more nuanced than just extravagant metaphysical claims designed to baffle and surprise. Our current situation, sexually saturated, permanently connected to the internet and full of existential abandonment, seems to suggest that his diagnosis was correct. This essay will explore how the notion of seduction, as conceived by Baudrillard, offers us a way of understanding the production of reality and a retreat from the obscenity of the world.

Key words: seduction, politics, obscenity, pornography, reality.

En todo momento, la vida moderna nos brinda la oportunidad de disfrutar y, al mismo tiempo, de presenciar el sufrimiento de los demás. Baudrillard (1995) lo expuso con crudeza en su muy citado texto *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*, en el que afirma que esta guerra fue el primer conflicto que se libró en la propia hiperrealidad. No es que Baudrillard negara la pérdida de miles de vidas, sino que la realidad de los acontecimientos estaba determinada de forma anticipada y recurrente por la cobertura de los medios de comunicación, a los cuales los soldados tenían que remitirse para saber lo que estaba ocurriendo sobre el terreno. Mientras tanto, los televidentes podían ver el desarrollo de los acontecimientos con los más recientes

y dramáticos efectos editoriales, diseñados para hacer la experiencia más entretenida y coherente, mientras cenaban o disfrutaban de una bebida. Hoy, la guerra en Ucrania tiene una cualidad aún más hiperrealista, al ser creada y supervisada simultáneamente por las redes sociales y al ofrecer una variedad de efectos de verdad a audiencias divididas en todo el mundo. La función de la guerra, como entretenimiento “pornográfico”, por horrible que parezca, ya no puede ser ignorada.

Quizá podríamos entender la relación estructural entre la realidad y la pornografía a través de la serie *Euphoria*, de HBO. El personaje principal de *Euphoria*, Rue, una adolescente que lucha contra la adicción a las drogas y la depresión, nos cuenta en la primera secuencia del episodio piloto que de niña, sin ninguna explicación, sufría ataques de pánico e hiperventilación, lo que un día la llevó a ser hospitalizada y a depender de las drogas recetadas y, finalmente, de las recreativas. Rue le comenta a su amigo traficante, preocupado por la situación, que la primera vez que probó el *valium* produjo un momento sublime de tranquilidad y reposo del mundo que, desde entonces, ha tratado de repetir.

Junto a Rue, los demás personajes lidian con el horror, la ambivalencia y el olvido de la sexualidad. El sexo para estos jóvenes se vive por turnos como algo pornográfico, violento, abusivo y pedófilo. Jules, una chica trans, tiene encuentros sexuales abusivos con un hombre mayor, que a su vez resulta ser el padre de Nate, un matón hipermasculino, que la amenaza con violarla en una fiesta en casa, poco después de su encuentro con su padre. Pronto nos enteramos (a través de la narración omnisciente de Rue) de que Nate había descubierto la colección de pornografía pedófila y violenta de su padre cuando era niño y empezó a verla con avidez, por lo que creció hasta convertirse en una persona sexualmente agresiva, misógina y sádica en general.

Aunque *Euphoria* está ambientada en el presente, es una representación de la nostalgia de las relaciones de los años 90, anteriores a las redes sociales. Una banda sonora, que parece inspirada en la hauntología de Mark Fisher, añade una sensación melancólica de un futuro anticipado que nunca llegó. A través de su explicitud, brutalidad y banalidad, se muestra que cualquier vestigio de romance adolescente está en peligro de desaparecer en el universo hipersexual de la Generación Z, nihilista, permanentemente conectada y sin futuro. Aunque la serie no lo exprese explícitamente como ausencia de sexo, las sensaciones predominantes que se desprenden de la sexualidad exacerbada y de los elementos pornográficos son de total desamor y alienación, una extinción del “deseo romántico” experimentada por cada uno de los personajes como su propio e insufrible goce.

Esta ausencia de sexo es, como sabemos, el concepto fundamental del psicoanálisis lacaniano. Cada sujeto solo experimenta la sexualidad mediada por una estructura de fantasía en la que puede adoptar cualquier posición en relación con el objeto. La fórmula tripartita de la fantasía sexual sigue la forma gramatical utilizada por Lacan en su conceptualización de la pulsión en el *Seminario XI* (2004). Lacan concibe en este caso la pulsión como algo que escapa a la oposición activo/pasivo. En el caso de la pulsión escópica, por ejemplo, hace la simple inversión de la dicotomía ver/ser visto a la formulación “hacerse ver”. Esto puede aplicarse a todas las configuraciones de la fantasía en términos de la forma gramatical del goce obtenido a través del lugar que uno ocupa en la estructura del circuito pulsional.

Según Baudrillard (2007, 2016), para el psicoanálisis sigue existiendo la posibilidad de una “no-relación”, que da lugar a diversas formas de goce, incluso el poder de esta relación sexual fallida está disminuyendo junto con la abstracción progresiva del valor de intercambio sexual, una disolución completa del deseo y el erotismo, sustituidos por algo más parecido a la compulsión y la mimesis automática. Tal vez puede sonar hiper-



bólico y reaccionario, pero lo que Baudrillard reconoce es el hecho de que el sexo es en sí mismo una simulación, un intento de replicar un goce original perdido que nunca estuvo realmente ahí en primer lugar. Sin embargo, lleva la idea de la sexualidad y su relación con el discurso de la ilustración, más allá en los ámbitos de la hiperrealidad y la ontología. Si bien Baudrillard toma prestada gran parte de su concepción de la sexualidad de Lacan: la abstracción de la masculinidad y la femineidad en categorías ontoepistemológicas y modalidades de goce –fálico y femenino u otro placer– (véase Lacan, 1999, y Chiesa, 2016), se aleja de las meras cuestiones de interpretación de género, pero hace algo bastante intrigante en cuanto al uso de las nociones abstractas de “pensamiento” masculino y femenino.

En su primera etapa, desarrolla su crítica al capitalismo desde una perspectiva neomarxista, pero, finalmente, concluye que el marxismo no puede concebir lo premoderno fuera del paradigma de la producción; en última instancia, el socialismo es solo una versión ligeramente más justa de algo inherentemente alienante: el proceso de trabajo y consumo. De ahí se dirige hacia una teorización del intercambio simbólico para la cual se compromete con la obra de George Bataille (1991) Marcel Mauss (1990) y Alfred Jarry (1991). En estos autores ve, respectivamente, el concepto de gasto (el modelo del sol como gasto interminable sin recompensa en la economía general de Bataille), las ideas de Mauss sobre la entrega de regalos no recíprocos y el *potlatch*, y el teatro de lo absurdo y la patafísica de Jarry, que ofrecen un modelo diferente para concebir la sociedad. Esto culminó en una crítica aristocrática de la moral de los esclavos en la tradición de Nietzsche. Tras este periodo, vuelve a cambiar de rumbo y se adentra en la fase del triunfo del objeto, en la que teoriza la tecnología como factor dominante que configura las relaciones sociales y la cultura en general. En este punto, su obra se vuelve más especulativa y pasa de la teoría social a la filosofía propiamente dicha.

En su última época, Baudrillard se interesó por la relación específica entre la producción de subjetividad sexual y su relación con el paradigma de la simulación. Intentaba identificar un momento problemático en las sociedades tecnológicamente avanzadas, denominadas posmodernas, donde la conciencia ya no es capaz de distinguir entre la realidad y la simulación, cuando la simulación en la que estamos inmersos se vuelve más real que la realidad; lo que Baudrillard (1995) denominó hiperrealidad, un espacio en el que lo real y lo ficticio se mezclan a la perfección. Para Baudrillard, la realidad siempre está mediada por un sistema diferencial de signos que adquieren valor por su relación entre sí y, en ese sentido, son infinitamente maleables. En el mundo mediado digitalmente, es muy raro que experimentemos los acontecimientos de primera mano. Pero, incluso cuando lo hacemos, para Baudrillard esto no constituye la realidad *per se*.

Baudrillard (1995a) utiliza a Disney World como ejemplo de un lugar que funciona para hacer que el mundo exterior parezca más real y para disimular el hecho de que toda América es en sí misma una simulación. Pero esta lógica, según Baudrillard, puede aplicarse a todas las formas de interacción social y acción política. Las situaciones de fantasía se crean precisamente para encubrir que lo que percibimos como realidad está siempre prefabricado ideológicamente. Esta inmersión en la hiperrealidad se produciría sin duda con la intercalación de los reinos físicos y virtuales, y con el entrelazamiento de la inteligencia humana y la IA, pero para Baudrillard ya había empezado a producirse simplemente como parte constitutiva del proceso en la abstracción de los sistemas simbólicos. Pero lo que a Baudrillard le preocupaba especialmente, y le parecía problemático dentro del paradigma de la hiperrealidad y la simulación, era la cuestión de la obscenidad.

Aquí la obscenidad no se refiere únicamente al ámbito de lo sexual, sino a todo el campo visual y, de hecho, a la transparencia del conocimiento y la transmisión de la

información. La obscenidad ha sustituido a la seducción. Sin embargo, para Baudrillard (1991), la seducción es un concepto que va mucho más allá del sexo. La pornografía no es solo una cuestión de acceso total al cuerpo sexual, sino también, de forma más general, la obscenidad y la transparencia del conocimiento y la información. De manera polémica, Baudrillard vincula esta problemática al movimiento feminista y al psicoanálisis, a los que acusa, cada uno a su manera, de despojar a la seducción de su poder como velo metafísico. Sin embargo, a menudo se malinterpreta su planteamiento. La seducción no es solamente una cuestión de “feminidad” tradicionalmente entendida, sino un juego ritual y de simulación que rige la política, la vida social, la cultura, el sexo e, incluso, la muerte.

En cierto sentido, Baudrillard no dejaba de afirmar que existe una relación directa e inversa entre la obscenidad de la vida cotidiana y la desaparición del mundo. Esta obscenidad fue provocada, en última instancia, por los discursos de la Ilustración, ya sean científicos, políticos, culturales o estéticos, y por la precisión quirúrgica, microscópica y anatómica con la que todo se exhibe, se categoriza y se hace operativo. Por decirlo de la manera más sencilla y cruda: la búsqueda del conocimiento completo por parte de la Ilustración va de la mano de la pulsión pornográfica por los primeros planos extremos de la penetración corporal. Podríamos decir que la fascinación por encontrar el último punto oculto del cuerpo humano, y la sed incesante de formas cada vez más gráficas y explícitas de imágenes sexuales, es un espejo de la formalización científica del universo. Por esta razón, Baudrillard echa en cara a Michel Foucault su participación en lo que Baudrillard considera una *explicitación excesiva* del ámbito sexual.

Baudrillard (2007), en *Olvidar a Foucault*, cuestiona los fundamentos de toda la obra de Foucault, pero el libro al que se refiere especialmente es *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber* (1976). Afirma: “El discurso de Foucault es el espejo de los poderes que describe. Esa es su fuerza y su seducción y no su ‘índice de verdad’” (p. 30). Continúa diciendo:

¿Y si Foucault sólo nos hablara tan bien de la sexualidad (por fin, un discurso analítico sobre el sexo, es decir, desligado del pathos del sexo y con la claridad textual de los discursos de antes del inconsciente, de los que no tienen necesidad del chantaje de las profundidades para decir lo que tienen que decir), pero si sólo nos hablara tan bien porque esta figura de la sexualidad (...) en vías de desaparecer? (p. 32)

Su argumento era que el sexo, en la forma en que Foucault lo describía, solo se estaba aclarando como concepto porque nunca hubo realmente una sexualidad. El propio Foucault estaba en proceso de crearla retroactivamente. Baudrillard (2007) abre el ensayo afirmando que la escritura de Foucault es perfecta; Baudrillard se refería a su capacidad de infiltrarse y saturar cada espacio microscópico de significado y explicar todo sin exceso alguno, no solo como un espejo de las propias formas de poder discursivo que intentaba describir, sino como una especie de obituario. Es decir, un texto que pretende dar sentido a algo ya muerto.

El ensayo plantea la afirmación provocativa de que la posibilidad del método de Foucault es *siempre* retroactiva, puesto que paradójicamente habla de un sistema discursivo que por definición ya no puede existir *como discurso*. Esto se debe a que la idea de la perfección, para Baudrillard, es intrínsecamente opresiva; la operatividad total, la funcionalidad y la mismidad señalan una extinción de la libertad subjetiva. Y esto es algo que discierne no solo en las ideas de Foucault en relación con el concepto de poder, sino también en las nociones de deseo de Gilles Deleuze (1993) y en la economía libidinal de Jean-François Lyotard (2015). Por ejemplo, en la sustitución que hace Deleuze de la noción lacaniana de deseo como carencia por la forma productiva inmanente del deseo, Baudrillard no vio



más que el intercambio de una idea por su imagen reflejada: un recubrimiento demasiado perfecto de una realidad incompleta.

Por lo tanto, Baudrillard (2007) entiende que el argumento de Foucault para corregir la hipótesis represiva freudiana, el mandato de producir sexualidad a través de las formas de hablar, es igualmente problemático. Considera que la sustitución de la represión de Foucault por la prohibición de hablar de sexo, junto con la compulsión de confesar el deseo, produce estructuralmente el mismo efecto. Sobre la idea esencial del libro, dice que:

A una concepción negativa, trascendente y reactiva del poder, fundada en la prohibición y en la ley, la sustituye otra que es positiva, activa, inmanente, y esto es efectivamente capital. Es sorprendente la coincidencia entre esta nueva versión del poder y la nueva versión del deseo propuesta por Deleuze o Lyotard. (pp. 34-35)

Por el contrario, Baudrillard considera que la existencia del sexo solo es comprensible tras el hecho de su extinción. La pericia de Foucault (1976) para describirlo marca, por tanto, su completa desaparición de la realidad. La prueba de esta desaparición, según Baudrillard, se encuentra en la proliferación explosiva de la pornografía. La incorporación de las obscenidades más explícitas, señala extrañamente que el sexo no se encuentra realmente en ninguna parte. Como si la exigencia de atestiguar todo, de catalogar todos los deseos humanos posibles y de verlos (imposiblemente) cumplidos, marcara el fin de un proyecto, un expediente de fracaso. De hecho, qué mejor manera de entender el principio de hiperrealidad que en el funcionamiento de la imagen pornográfica. Por un lado, pretende ofrecer al espectador el acceso definitivo al acto sexual, sin filtros, pantallas ni prohibiciones, pero, por su propia naturaleza, solo puede ser un simulacro, una copia de una copia. En otras palabras, la representación de una fantasía que no tiene ningún original.

La disputa principal de Baudrillard con Foucault en relación con la sexualidad (aunque muchos argumentarían que era una caracterización errónea de su posición) era que Foucault parece estar estableciendo una noción de sexualidad que podría existir antes de su subsunción en el discurso, como si hubiera alguna versión mejor y más liberada del cuerpo y sus placeres, que es donde Foucault (1976) termina al final de *The History of Sexuality*. Pero para Baudrillard no existe el sexo fuera de su producción a través de formas progresivamente dispersas de formaciones de poder/saber. Y si seguimos el argumento de Foucault hasta su conclusión lógica, finalmente la sexualidad, una vez que ha sido completamente agotada por tales redes discursivas y dispersivas, en forma de sociedad pornográfica, simplemente desaparecerá y, según Baudrillard, ya lo ha hecho. Es este gesto el que realmente llama la atención de Baudrillard. No porque rechace el método de Foucault, sino porque ve lo poderoso que es en su análisis de la naturaleza finalmente simulada de la sexualidad. Baudrillard (2007) escribe:

Somos una cultura de eyaculación precoz. Cada vez más, toda seducción, cualquier forma de seducción, que es de por sí un proceso altamente “ritualizado”, se borra tras el imperativo sexual “naturalizado”, tras la realización inmediata e imperativa de un deseo. Nuestro centro de gravedad se ha efectivamente desplazado hacia una economía inconsciente y libidinal que ya no da lugar más que a una naturalización total de un deseo condenado, ya sea al destino de las pulsiones, ya sea al puro y simple funcionamiento maquínico, pero, sobre todo, a lo imaginario de la represión y de la liberación. (p. 39)

Esencialmente, su crítica se dirige a los seguidores de Foucault más que al propio Foucault. Reconoce que Foucault es muy consciente de los verdaderos efectos que su discurso puede producir para quienes toman su texto como si ocupara una posición trascendental. Esta desaparición de la realidad, sobre la que Baudrillard intenta poner el

dedo en la llaga, ha sido malinterpretada por muchos lectores y, de hecho, su relación con el ámbito sexual aún no se ha apreciado del todo.

Para Baudrillard (2007), la obscenidad en la que habíamos entrado a través de la plena operatividad y transparencia del conocimiento era el colmo de (por acuñar una frase) la masculinidad instrumental, una tendencia a la que hay que resistirse a toda costa. El deseo fálico de hacer todo visible, comprensible y “desmitificado” no debería ser, en su opinión, el objetivo de la teoría. De hecho, al hacerlo, este proceso siempre se convierte en una simplificación del mundo. Por el contrario, la teoría y la filosofía deberían intentar hacer el mundo más complejo, para profundizar, enriquecer y crear más preguntas, paradojas y misterios. Esto es, para Baudrillard, el pensamiento femenino: el arte de la seducción. De este modo, Baudrillard, según su propia definición, es un pensador femenino. La seducción así concebida es el proceso por el cual se inserta una distancia entre el objeto del deseo y la mirada objetivadora del sujeto. Esto puede pensarse literalmente, como en la diferencia entre la imagen pornográfica y la erótica, pero más conceptualmente como el reconocimiento de un lado oculto de un objeto que nunca puede ser apreciado completamente, como es el caso de todo el campo visual. Nunca se puede ver algo desde todos los ángulos a la vez, ya que esto contradice tanto la lógica de la mirada, como el punto ciego de la visión del que emana la subjetividad, como la materialidad del ojo como órgano de la visión.

Me refiero ahora al ensayo de Lyotard (1992), *Can Thought go on Without a Body?*, que llama la atención sobre la parcialidad necesaria de la visión en su crítica a los filósofos y científicos que, según él, intentan modelar el pensamiento artificial sobre una analogía errónea con la inteligencia humana. Según Lyotard, el gesto de construir una simulación de la visión, a través de una mirada abstraída de la nada, pierde la dimensión de la corporeidad inherente a la visión humana. El objetivo de Lyotard en este ensayo, que constituye el capítulo inicial de *Lo inhumano*, es plantear la provocativa propuesta de que, dado que es inevitable que el sol muera dentro de 4.500 millones de años, debemos intentar imaginar la posibilidad de que el pensamiento continúe después de la muerte de nuestros cuerpos. Pero esto no es como cualquier muerte normal que podamos imaginar, ya que incluso nuestra propia muerte seguiría ocurriendo dentro del telón de fondo de la existencia de la especie. El pensamiento continuaría independientemente de que nuestra subjetividad estuviera allí para conocerlo. Este tipo de imagen de la muerte, por el contrario, debe ser pensada por la propia filosofía. Y la filosofía no puede continuar sin que haya cuerpos que piensen por ella. Concluye, por tanto, que la tarea de las distintas disciplinas de la neurofisiología, la genética, la física, la astrofísica, la física de partículas, la ciencia de la información, la síntesis de tejidos, etc., debe consistir en hacer posible la condición del pensamiento y el soporte material del mismo tras la aniquilación solar. Todas las demás preocupaciones como “la salud, la guerra, la producción, la comunicación” (p. 12) no son más que desviaciones en el camino hacia este objetivo final. Esta constatación nos obliga a pensar en la relación entre el hardware del cuerpo humano y el software del pensamiento. ¿Cómo es posible su simulación? Lyotard (1992) escribe:

Hacer posible un pensamiento sin cuerpo, que persista luego de la muerte del cuerpo humano. Ese es el precio que hay que pagar para que la explosión siga siendo pensable y la muerte del sol sea una muerte como las que conocemos. Pensar sin cuerpo es la condición para pensar la muerte de los cuerpos, solares y terrestres, y de los pensamientos inseparables de los cuerpos. Pero sin cuerpo en un sentido preciso: sin el organismo vivo terrestre y complejo conocido con el nombre de cuerpo humano. No sin hardware, desde luego. (pp. 13-14)

Lyotard, dirigiendo su argumento a los filósofos de la inteligencia artificial (IA) que se encargarían de pensar en una forma de pensamiento que pudiera seguir sin cuerpo humano, señala que este hardware no es simplemente uno que pueda adoptar cualquier



forma. En ese sentido, parte del problema, como señala Hubert Dreyfus (1992), es que el pensamiento humano no funciona en modo binario y tampoco con unidades de información, sino que recurre a configuraciones intuitivas e hipotéticas. Y como ha mostrado Husserl (citado por Lyotard 1992) “el pensamiento toma conciencia de un ‘horizonte’, apunta a un noema, una especie de objeto, una especie de monograma no conceptual que le proporciona configuraciones intuitivas” (p. 15). (No olvidemos que el primer libro de Lyotard fue un comentario sobre el movimiento fenomenológico).

Lyotard compara esta orientación del pensamiento con la función de la visión: “existe un campo de pensamiento del mismo modo que existe un campo de visión (o de audición)” (p. 15). Sin embargo, dice que no debemos pensar en esta analogía como algo meramente extrínseco, sino intrínseco, en el sentido de que el pensamiento debe proceder necesariamente de forma analógica al cuerpo y no lógicamente (como con el código binario). Por lo tanto, según Lyotard, el cuerpo debe tomarse como modelo del pensamiento si no queremos limitar la inteligencia artificial (IA) a la capacidad de razonar con lógica, ya que esto sería un intento muy pobre y parcial de imitar el pensamiento humano. De ello se deduce que lo que hace que el cuerpo y el pensamiento sean inseparables no es solo que el segundo no pueda existir sin el primero, sino que cada uno de ellos es análogo al otro. De este modo, Lyotard introduce las dimensiones de la corporeidad, el género, el sufrimiento y el disfrute en el ámbito de la IA. De hecho, llama la atención que el ensayo esté dividido en dos partes: *ÉL* y *ELLA*. Parece que Lyotard empieza a tener en cuenta la posibilidad de la estructura ontológica de la sexuación como un componente vital para la conceptualización de la IA (véase Millar, 2021).

Es en la segunda parte del ensayo, *ELLA*, donde Lyotard comienza a discutir lo que podríamos llamar la noción ontológica de seducción a la que llega Baudrillard. Como dice: “El reconocimiento perceptivo no satisface nunca la exigencia lógica de descripción completa” (p. 17). Al igual que un objeto visual siempre presenta una sola cara al ojo, siempre hay una parte oculta que llama a ser observada, pero nunca se pueden ver todas las partes a la vez. El movimiento de la visión implica la evocación de lo que se acaba de ver y la anticipación de lo que se verá para que sea posible la identificación de un objeto. Es esta seducción continua del sujeto de la visión por el objeto lo que es definitivo del pensamiento humano. Y aquí Lyotard dice algo bastante notable en cuanto a la cuestión de la seducción: “Pero hay otra cuestión que me inquieta. ¿Es otra? Hay una imbricación del pensar y del sufrir.” (p. 18). Aquí piensa en los escritores, los músicos y los artistas como si se tratara de modos de pensamiento que derivan de una forma de ascesis corporal, de una negación de la gratificación, de una autodisciplina y de un repliegue del mundo: “quizás es únicamente el modo según el cual lo que todavía no es, la palabra, la frase, el color, llegará. De modo que el sufrimiento de pensar es un sufrimiento del tiempo” (p. 19).

El tipo de operación cognitiva que, según él, se simula mediante la selección y la tabulación de datos, los procesos “prepotentes e identificadores” de las máquinas de computación nunca podrán reproducir tal emergencia del pensamiento. Desprovisto como está de la dimensión de, en términos de Baudrillard, la seducción: “El cuerpo y la mente tienen que estar libres de cargas para que la gracia nos toque. Eso no ocurre sin sufrimiento. Un disfrute de lo que poseíamos se pierde ahora... en resumen, ¿su pensamiento, sus máquinas de representación, sufrirán?” (p. 19).

Lyotard plantea que, en última instancia, es la diferencia sexual, no como una cuestión de anatomía, sino más bien como una inconclusión en el pensamiento mismo que tendrá que ser simulada para que el pensamiento ocurra después de que el cuerpo humano tal como lo conocemos haya desaparecido.

Así que la inteligencia que estáis preparando para sobrevivir a la explosión solar tendrá que llevar esa fuerza en su interior en su viaje interestelar. Sus máquinas pensantes tendrán que nutrirse de la irremediable diferencia de género. (p. 22)

Es una política de seducción, que se aleja de la insistencia pornográfica del conocimiento total y la visibilidad perfecta, por consiguiente, que tanto Baudrillard como Lyotard proponen como refugio de la obscenidad del mundo. Si los niños de *Euphoria* representan la “era pornográfica”, Rue, como ojo que todo lo ve y presencia benévola del espectáculo, representa paradójicamente la posición vacía del sujeto posporno; una disposición hacia la desaparición, la negatividad, la seducción en contraposición a la producción. Su relación amorosa con la chica trans, Jules, podría leerse ciertamente como un debilitamiento de la masculinidad instrumental y de la lógica de la dominación fálica tan frecuente en la vida sexual de los demás personajes.

“Nací tres días después del 11 de septiembre”, nos dice Rue mientras aparecen imágenes de aviones estrellándose contra las torres gemelas en una pantalla de televisión en la sala de partos del hospital. “Sé que todo esto parece triste, pero ¿adivinen qué? Yo no he construido este sistema, ni tampoco lo he arruinado”. Esta declaración de resignación nihilista quizás sirva para subrayar el tono liberal del programa. Por un lado, *Euphoria* nos muestra todo el espectro glamuroso del libertinaje, la decadencia y el abuso de drogas de la Generación Z sin aparentemente ningún tono de censura, pero por otro lado sirve de forraje perfecto para que los espectadores conservadores condenen la delincuencia de los progresistas. Al final debemos preguntarnos si el retiro de Rue hacia la depresión y la adicción tiene algún valor redentor como política de seducción.

References

- Bataille, George (1991). *The Accursed Share, Volume 1*. London: Zone Books.
- Baudrillard, J. (1991). *Seduction*. London: Palgrave Macmillan.
- Baudrillard, J. (1995). *The Gulf War Did Not Take Place*. Bloomington: Indiana University Press.
- Baudrillard, J. (1995a). *Simulacra & Simulation*. Michigan: University of Michigan Press.
- Baudrillard, J. (2007). *Forget Foucault*. Los Angeles: Semiotexte(e).
- Baudrillard, J. (2016). *Symbolic Exchange and Death*. London: Sage Publications.
- Chiesa, L. (2016). *The Not Two: Logic and God in Lacan*. Massachusetts: MIT.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1993). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Dreyfus, H. (1992). *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. Cambridge (MA): The MIT Press.
- Foucault, M. (1976). *The History of Sexuality, Volume 1*. London: Penguin Books.
- Jarry, A. (1991). *The Ubu Plays*. London: Bloomsbury.
- Lacan, J. (1999). *Encore: On Feminine Sexuality the Limits of Love and Knowledge*. London: W.W Norton.
- Lyotard, J. F. (1992). *The Inhuman*. Stanford: Stanford University Press.
- Lyotard, J. F. (2015). *Libidinal Economy*. London: Bloomsbury.
- Mauss, M. (1990). *The Gift: The Form and Reason For Exchange in Archaic Societies*. London: Routledge.
- Millar, I. (2021). *The Psychoanalysis of Artificial Intelligence*. London: Palgrave Macmillan.