



ISBN: 978-9907-0-0499-1

SEBASTIAN COBA

REALISMO ALGORÍTMICO

2025

REALISMO ALGORÍTMICO

AUTOR:

ROMMEL SEBASTIÁN COBA TORRES



Este libro ha sido debidamente examinado y valorado en la modalidad doble par ciego con fin de garantizar la calidad científica.

©Grupo Editorial BLR
Universidad Estatal de Bolívar
Riobamba – Ecuador
Correo: publicaciones@grupobl.com
<https://grupobl.com/libros-investig>
REPOSITORIO



Coba, R. (2025) Realismo Algorítmico. Grupo Editorial BLR.

© Rommel Sebastián Coba Torres

ISBN: 978-9907-0-0499-1

El copyright promueve la libertad de expresión, protege la diversidad de ideas y conocimiento, además apoya la libre expresión. Se prohíbe de manera rigurosa la producción o el almacenamiento de esta publicación, ya sea en su totalidad o en parte, está estrictamente prohibido por ley, incluyendo el diseño de la portada, así como su difusión a través de cualquiera de sus medios, ya sean electrónicos, mecánicos, ópticos, de grabación o incluso de fotocopia, sin permiso de los propietarios de los derechos de autor.

FILIACIONES DE LOS AUTORES

Rommel Sebastián Coba Torres

Universidad Estatal de Bolívar

Correo Electrónico: rcoba@ueb.edu.ec

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7142-2847>



PRÓLOGO

Este libro se inscribe en una constelación crítica que busca comprender el malestar contemporáneo más allá de sus manifestaciones individuales y clínicas, situándolo en el entramado histórico, político y tecnológico del capitalismo tardío. En un contexto marcado por la precarización del trabajo, la expansión de las plataformas digitales y la colonización algorítmica de la vida cotidiana, *Realismo algorítmico* propone una lectura rigurosa de las formas actuales de dominación, subjetivación y control, poniendo en el centro la relación entre economía, salud mental y tecnología.

Desde la crisis financiera global de 2008, el capitalismo neoliberal no solo ha profundizado desigualdades materiales, sino que ha reconfigurado de manera decisiva las condiciones psíquicas de existencia. La ansiedad, la depresión y el agotamiento ya no pueden ser entendidos como fenómenos aislados ni como meros desajustes individuales, sino como síntomas estructurales de un orden social que impone la inseguridad, la autoexigencia permanente y la ausencia de horizontes colectivos. Este libro parte de esa premisa fundamental: el sufrimiento psíquico es un problema político antes que exclusivamente médico o moral.

El concepto de *realismo algorítmico* que articula la obra dialoga directamente con la noción de *realismo capitalista* desarrollada por Mark Fisher, pero la desplaza hacia el escenario de la era digital. Si el realismo capitalista describía la imposibilidad imaginativa de concebir alternativas al capitalismo, el realismo algorítmico señala cómo dicha

imposibilidad es hoy reforzada por sistemas tecnológicos que median el deseo, organizan el trabajo, gestionan la atención y normalizan nuevas formas de vigilancia y control. Los algoritmos no aparecen aquí como herramientas neutrales, sino como dispositivos ideológicos que modulan la subjetividad y consolidan la sensación de que “no hay alternativa”.

A lo largo de sus capítulos, el libro examina cómo la precariedad laboral, la gig economy, el burnout y la cultura del rendimiento se articulan con mecanismos algorítmicos que intensifican la autoexplotación y la auto-vigilancia. Al mismo tiempo, se analiza la manera en que el discurso dominante privatiza el malestar, desplazando las causas estructurales hacia narrativas de responsabilidad individual, resiliencia y adaptación. Esta operación no es inocente: despolitizar el sufrimiento es una condición necesaria para la reproducción del orden neoliberal.

Sin embargo, *Realismo algorítmico* no se limita a un diagnóstico sombrío. En sus secciones finales, el texto abre un espacio para pensar alternativas, explorando experiencias de resistencia cultural, economías del común, cooperativas digitales y formas emergentes de politización del deseo. Retomando nociones como la hauntología y el comunismo ácido, el libro plantea la necesidad de recuperar la imaginación política y de reinscribir el futuro como un territorio disputable, especialmente desde una perspectiva situada y sensible a los contextos latinoamericanos.

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	ii
ÍNDICE.....	iv
INTRODUCCIÓN.....	vi
CAPÍTULO I.....	8
1 SALUD MENTAL Y PRECARIEDAD: DE LA CRISIS FINANCIERA DE 2008 AL TRABAJO FLEXIBLE.....	8
1.1 Hedonía depresiva: La repolitización del malestar psíquico... 8	
1.2 Precariedad y subjetividad posfordista: Gig economy, burnout y control algorítmico.....	24
1.3 La normalización de la impotencia reflexiva: Trabajo flexible, algoritmos y la era de la ansiedad.....	44
CAPÍTULO II.....	62
2 REALISMO ALGORÍTMICO.....	62
2.1 Teorías de la vigilancia y el trabajo digital: Economía de plataforma y gig economy – Uber y Amazon como casos de explotación digital.....	62
2.2 Control predictivo y puntuación social: Algoritmos de recomendación, credit scoring, vigilancia y la biopolítica en sociedades de control.....	65

2.3	Capitalismo verde o crisis climática: Del activismo ambiental a la contradicción entre crecimiento infinito y límites ecológicos.....	69
CAPÍTULO III		74
3	MÁS ALLÁ DEL REALISMO ALGORÍTMICO.....	74
3.1	Las culturas de resistencia y el comunismo ácido: Rave, psicodelia y contracultura en los 60 y 90	74
3.2	Economías del común y cooperativas digitales.....	80
3.3	Hauntología del futuro.....	91
3.4	Umbrales y Fantasmagorías en clave latinoamericana.....	97
3.5	Realismo algorítmico: Palabras finales	117
BIBLIOGRAFÍA		127

INTRODUCCIÓN

En 2008, el colapso de Wall Street y la consiguiente crisis financiera global inauguraron una nueva fase de turbulencia económica cuya onda expansiva alcanzó todos los ámbitos de la vida social. Por complemento en el rescate de los bancos de la imposición de las políticas de la austeridad se emergió como una década caracterizada por la preparación laboral extrema, por consiguiente la seguridad financiera crónica y una epidemia de malestar psíquico cada mes más visible Fischer escribiendo un poco más de esta crisis ya percibida como la inquietante claridad como el neoliberalismo tiende a hacer un traductor de problemas subjetivos en síntomas sistémicos en los aspectos que antes podían contribuirse al esfera individual como la depresión ansiedad y estrés por lo que aparecen ahora como signos de un orden social enfermo. Fisher apuntó que en el capitalismo tardío “ser adolescente [...] casi podría ser sinónimo de estar enfermo”, aludiendo al aumento de depresiones, trastornos de aprendizaje y otros diagnósticos entre la juventud. Pero lejos de conducir a una respuesta colectiva, estos padecimientos suelen privatizarse: la cultura dominante nos insta a verlos como desajustes personales o desequilibrios bioquímicos, desconectándolos de cualquier causa política. Por lo tanto en esta patologialización en sí misma se obstruye de toda posibilidad de polarización por lo que de esta forma Fischer advierte que cuando los problemas de Salud mental se abordan, causan como si estos desbarajustes neurológicos individuales o conflictos familiares queda fuera de una discusión en cualquier esbozo sistémico de una fundamentación social, por lo tanto en otras palabras el sufrimiento psíquico es explicado por una vía médica o moral sin

embargo muy raramente en términos de estructura económica o de condiciones materiales está existente.

Partiendo de esa premisa en este capítulo se examinará como el período posterior al 2008 se consolidó como una economía precarizada que se convirtió en una depresión y la ansiedad en experiencias colectivas casi endémicas analizaremos primero la concepción Fischeriana de la idónea depresiva y la despolarización del malestar para esto luego se vinculará con las otras transformaciones laborales de las últimas décadas como la flexibilización radical y el auge de las plataformas digitales de trabajo en la cultura del Burnout. Veremos cómo la figura del trabajador deprimido y ansioso –lejos de ser una anomalía– se ha vuelto representativa de una época en que la inseguridad es permanente. Aportando el siguiente diagnóstico: la angustia psicosocial no es un mero asunto privado, es el reflejo de una economía y una sociedad bajo enorme presión.

CAPÍTULO I

1 SALUD MENTAL Y PRECARIEDAD: DE LA CRISIS FINANCIERA DE 2008 AL TRABAJO FLEXIBLE

1.1 Hedonía depresiva: La repolitización del malestar psíquico

En Realismo capitalista, Mark Fisher relata su experiencia como docente en la Inglaterra de los 2000, enfrentado a alumnos apáticos, estresados y desmotivados, muchos de ellos medicados o con diagnósticos psicológicos diversos. A esos jóvenes –productos de una cultura hiperconsumista– Fisher los describió como instalados en un estado de “hedonía depresiva”. Usualmente, la depresión se caracteriza por la anhedonia (incapacidad de sentir placer), mientras que el cuadro al que me refiero no se constituye tanto por la incapacidad para sentir placer como por la incapacidad para hacer cualquier cosa que no sea buscar placer.

En esta condición, el sujeto depresivo sí consume entretenimientos, dulces, pantallas –manteniéndose en una suerte de anestesia placentera– pero está paralizado para la acción, carece de motivación para transformar su vida o su entorno. Hay, según Fisher, una sensación persistente de que “algo falta”, pero no se concibe que ese disfrute ausente pueda hallarse más allá del principio del placer. Esta poderosa imagen de la depresión posmoderna resume la situación de muchos individuos bajo el neoliberalismo: saturados de pequeñas satisfacciones instantáneas (redes sociales, videojuegos, consumo constante), pero sin horizonte de futuro ni proyecto colectivo que les otorgue sentido.

La hedonia se desglosa con otra cara de la famosa afirmación de Thatcher con la idea de no hay alternativa. Sin tener una alternativa se vuelve un orden inexistente que se queda en un consuelo vacío de consumismo en la desesperación silencio se vuelve a lo significativo del análisis de Fisher que este se conecta en un estado subjetivo en las condiciones objetivas por el fosfordismo que se crea en empleos inestables en educación convertida en mercancía y en un presente Perpetuo sin promesas a un largo plazo.

Bajo estas condiciones, la falta de esperanza en el futuro alimenta un ciclo de depresión resignada y búsqueda compulsiva de gratificaciones inmediatas. Para Fisher, romper ese ciclo exige repolitizar la salud mental, es decir, entender que la crisis de bienestar psicológico tiene raíces sociales. Encontramos aquí una llamada a repolitizar el ámbito de la salud mental al vincular enfermedad y posfordismo, escribe. Si tantos jóvenes sufren trastornos de atención o “desórdenes de memoria”, ¿no podrían ser consecuencia de una parálisis en el sentido de la temporalidad y la sensación de estar viviendo en un presente continuo sin comienzo ni fin?. Para Fisher:

Sin embargo, o quizás a causa de todo esto, hay una creciente sensación de que la cultura ha perdido su capacidad de asir y articular el presente. O podría ser que, en un sentido muy importante, ya no exista más un presente susceptible de ser asido o articulado (Fisher, 2018, p. 33).

Dicho de otro modo, la cultura de la inmediatez, típica del capitalismo digital, erosiona nuestra capacidad de proyectarnos en el tiempo, generando angustia y dispersión generalizadas.

La patologización individual del malestar sirve convenientemente para ocultar estas conexiones. En vez de preguntar qué falla en la sociedad, el discurso dominante pregunta qué falla en la química cerebral del individuo o en su actitud personal. Fisher critica tanto la psiquiatría biológica que medicaliza todo sufrimiento, como ciertas terapias cognitivo-conductuales que se limitan a “pensar en positivo” sin cuestionar el contexto. Sin negar que factores neuroquímicos o familiares existan, Fisher señala que “le escapan –y deben escaparle– a la causa más probable de esos sentimientos de inferioridad: el poder social” (Fisher, 2018, p. 28).

Aquí introduce un concepto clave: la ontología de la inferioridad inculcada por la estructura de clases. En su ensayo “Bueno para nada” de 2014 (incluido en *Los fantasmas de mi vida*), Fisher rememora su propia depresión juvenil y cómo durante años interiorizó la idea de no tener lugar en el mundo, de no ser “el tipo de persona” que merece un buen empleo o una vida plena. Esta sensación de inutilidad, arguye, no surge espontáneamente, es inculcada por un sistema de clase que marca a algunos como perdedores desde el inicio.

Incluso con educación o logros, quienes provienen de entornos obreros o marginales cargan con “una sensación primordial de inutilidad que los ha marcado desde su más temprana edad” (Fisher, 2018, p. 28). El

sistema nos enseña a despreciarnos si no encajamos en el molde del éxito burgués.

La estrategia ideológica que sostiene esta situación fue denominada por el terapeuta David Smail –citado por Fisher– como “voluntarismo mágico”. El voluntarismo mágico es la creencia promovida por la ideología neoliberal de que está en poder de cada individuo ser lo que quiera ser, que cada uno es enteramente responsable de su destino. Se trata, en efecto, de la versión secular del viejo mandato moral, si fracasas o sufres, es porque no te esfuerzas lo suficiente, porque no piensas positivamente o no te adaptas.

Esta creencia –difundida en libros de autoayuda, discursos empresariales y *reality shows* motivacionales– es la ideología dominante y la religión no-oficial de la sociedad capitalista contemporánea. ¿El corolario? Culpabilizar al individuo y despolitizar la estructura. Como observa mordazmente Fisher, este voluntarismo mágico es “la contracara de la depresión, cuya convicción subyacente es que somos los únicos responsables de nuestra propia miseria y que, por lo tanto, la merecemos” (Fisher, 2018, p. 28).

Así, la persona deprimida se ve a sí misma como culpable de su sufrimiento (por débil, por no “tener actitud”), cerrando el circuito perfecto que exonera al sistema social. La responsabilización individual opera como mecanismo de control, donde los individuos se culparán a sí mismos más que a las estructuras sociales, que igualmente han sido inducidos a creer que realmente no existen (solo son excusas de los débiles).

El aporte de Fisher es desenmascarar este doble juego. Donde la narrativa neoliberal habla de mérito, resiliencia y responsabilidad individual, Fisher nos invita a leer poder, ideología y opresión estructural. La explosión contemporánea de problemas de salud mental –desde la depresión hasta los trastornos de ansiedad– no es un enigma insondable, es el reflejo de una sociedad competitiva, atomizada y precaria, que deja al individuo aislado frente a demandas abrumadoras.

Fisher llega a afirmar que la depresión, en muchos casos, puede entenderse como una forma de manifestación ideológica invertida, es la interiorización íntima de la derrota colectiva. De allí su famosa tesis: “la depresión colectiva es el resultado del proyecto de resubordinación de la clase dirigente” (Fisher, 2018, p. 283). En el Reino Unido de la poscrisis, observó cómo tras años de inculcar a la población que “las cosas solo irán a peor”, “que tenemos suerte con tener cualquier trabajo” o que “no podemos permitirnos el Estado de bienestar”, se había instalado una obediencia resignada a las políticas de austeridad.

Esa aceptación fatalista de recortes y retrocesos sociales no era casual, “debemos entender la resignada obediencia al mandato de austeridad como la consecuencia de una depresión deliberadamente cultivada”, (Fisher, 2018, p. 283) escribe Fisher. Un pueblo deprimido –convencido de su impotencia e indignidad– no reclama, no protesta, acepta su suerte con la cabeza gacha. La depresión, en este sentido, fue políticamente funcional para consolidar la precariedad.

Fisher no cae en el pesimismo absoluto. Si bien reconoce que reconstruir una conciencia colectiva es una tarea formidable, insiste en que sí puede

hacerse. “Aunque nuestra depresión colectiva nos diga lo contrario, es posible convertir la desafección privatizada en ira politizada”, (Fisher, 2018, p. 28) afirma, “inventar nuevas formas de involucramiento político, revivir las instituciones decaídas... todo esto puede hacerse, y una vez que ocurra, ¿quién sabe qué es posible?” (Fisher, 2018, p. 283).

Este llamado esperanzador cierra su ensayo “Bueno para nada” y refleja la ética subyacente a todo su trabajo, nombrar las causas sistémicas del malestar es el primer paso para superarlas. Si la ideología dominante nos hizo creer que estábamos solos en nuestras miserias, identificar la raíz común de éstas puede reabrir la posibilidad de la acción colectiva y la transformación social.

Fisher nos ofrece en su análisis de la salud mental bajo el capitalismo dos lecciones fundamentales. La primera, no hay nada “natural” ni meramente individual en la epidemia de depresión y ansiedad contemporáneas, son problemas políticos y económicos, antes que nada. La segunda, precisamente por ser sistémicos, estos problemas tienen solución colectiva. La depresión no se cura únicamente con fármacos o con pensamiento positivo, sino combatiendo la soledad, la injusticia y la falta de futuro que le dan sustento.

Con esta lente interpretativa, estamos listos para examinar cómo, tras 2008, el panorama descrito por Fisher se ha agravado y mutado con la evolución del neoliberalismo tardío. Existe una preocupación evidente por la Salud Mental ya que se ha vuelto un problema central en el debate público contemporáneo particularmente en las tasas de ansiedad y depresión juvenil ya que han tenido un aumento de una forma alarmante

en las últimas décadas por tenencia de la pandemia del covid-19 ya que se exacerbó significativamente punto en un informe de la Organización Mundial de la Salud

Se señalaba que solo en el primer año de la pandemia la relevancia Global en la ansiedad y la depresión tuvo un incremento de más del 25% afectando de cierta manera desproporcionada a los jóvenes incluso antes de que la pandemia ya se advirtieron deterioro generacional de un bienestar psíquico existen estudios de intergeneracionales que demuestran que las cortes más jóvenes presentan peor Salud Mental en sus antecesores a la misma edad con mayores niveles de ansiedad depresión e ideación por lo tanto estas cifras surgieron que el malestar mental trascienda casos individuales aislados

Que responda a fenómenos estructurales sin embargo esta respuesta social y médica se fue se vuelve de una forma dominante para tratar estos padecimientos con unos problemas individuales y que sea mediante terapia o mediación más que como un síntoma de un entorno de patógeno. Es así que aquí argumento que, en tono con las tesis de Realismo capitalista de Mark Fisher, que la actual crisis de salud mental debe entenderse como un síntoma estructural del capitalismo neoliberal, el cual ha moldeado una subjetividad individualista que privatiza el sufrimiento y patologiza la tristeza en términos puramente personales.

Fischer describía de una forma premonitoria la vinculación entre un auge de los trastornos mentales y las condiciones del capitalismo tardío para esto en su experiencia como docente en el sistema educativo británico observó que los problemas de salud mental entre los

estudiantes habían vuelto más endémicos ya que la depresión en particular aparecía como una dolencia más común atendida por el sistema político de salud afectando así a sectores cada vez más jóvenes. “No es una exageración afirmar que ser ‘adolescente británico’ en la actual etapa del capitalismo tardío casi podría ser sinónimo de enfermedad” (Fisher, 2016, p. 37), escribe Fisher subrayando la magnitud del problema. Esta generalización del malestar psíquico sugiere causas sistémicas, no obstante, el discurso dominante tiende a despolitizarlo. Según Fisher, la propia patologización individual de estos problemas “ocluye toda posibilidad de politización” (Fisher, 2016, p. 37). Al estar privatizando los problemas de la Salud Mental se está atribuyendo exclusivamente a unos desajustes neuroquímicos del individuo a unas dinámicas familiares íntimas ya que de esta forma se descarta la entrada en cualquier fundamentación social o económica del sufrimiento. En otras palabras, el sistema empuja a interpretar la tristeza, la ansiedad o la falta de motivación como fallas personales o trastornos clínicos aislados, en vez de síntomas de un malestar colectivo arraigado en las condiciones de vida contemporáneas.

Un concepto elucidativo que propone Fisher es el de “hedonia depresiva”. El término parece paradójico –combina la búsqueda de placer (hedonismo) con la apatía depresiva– y describe un estado anímico que Fisher detectó en muchos de sus estudiantes. “Usualmente, la depresión se caracteriza por la anhedonia, mientras que el cuadro al que me refiero no se constituye tanto por la incapacidad para sentir placer como por la incapacidad para hacer cualquier cosa que no sea buscar placer” (Fisher, 2016, p. 37), explica en la hedonia depresiva, el individuo se halla atrapado en un bucle de gratificaciones inmediatas

(consumo de entretenimiento, redes sociales, videojuegos u otras “distracciones” ofrecidas por la cultura capitalista) del cual no puede salir, aunque esas gratificaciones le dejen un poso de insatisfacción. Fisher señala que persiste “la sensación de que efectivamente ‘algo más hace falta’ (Fisher, 2016, p. 37) más allá de ese circuito de placer inmediato, pero el sujeto no llega a concebir la fuente de esa falta fuera del principio del placer vigente. Por lo que en este fenómeno ha llegado a una ambigua posición estructural para los jóvenes como simultáneamente los productos del disciplinamiento educativo y consumidores.

En el mercado para que de esta forma contribuya en sí a un mismo síntoma del realismo capitalista y así en su propia lógica no hay alternativa para el capitalismo tardío los impulsos de rebeldía o búsqueda de sentido son regidos hacia un consumo pasivo que se alienta a los jóvenes a sobrellevar su descontento mediante pequeños placeres privados en lugar de canalizarlo en proyectos de transformación social, la idónea depresiva le tarda de así una generación desanimada pero estimulada constantemente

Para los jóvenes exhaustos que solo encuentran fuerzas para seguir consumiendo y nunca cuestionar colectivamente a las causas de su malestar creando así una depresión despolarizada en el cual el mismo sistema consigue la energía decente de la juventud para que no desaparezca del todo y así permanezca confinada a unos circuitos estériles de goce fugaz.

Fisher vincula directamente esta condición psicológica con la ideología neoliberal. La falta de un horizonte alternativo refuerza la idea de que cualquier problema se debe encarar individualmente. Como resultado, la depresión y la ansiedad se experimentan con culpa o vergüenza, asumidas por el sujeto como señal de su insuficiencia personal. En uno de sus ensayos, Fisher pregunta incisivamente “¿cómo se ha vuelto aceptable que tanta gente, y en especial tanta gente joven, esté enferma?” (Fisher, 2016, p. 39).

La respuesta está en el éxito del discurso que naturaliza la epidemia del malestar como un valor normal de la vida moderna pero aún peor es como suma estos casos particulares desconectados entre sí ya que el neoliberalismo ha consolidado un modelo de subjetividad en el modelo de cada uno que de esta forma se entiende a sí mismo como un proyecto empresarial autónomo responsable de su propio destino bajo ese prisma las dificultades emocionales se rigen como los fracasos de autorregulación si uno no consigue ser feliz productivo se asume que debe trabajar en el ámbito privado.

Pero de esta forma se condensará en un malestar que pueda tener raíces sociales o políticas de esta forma Fischer identifica como un eco subterráneo en muchas prácticas psicoterapéuticas actuales para que el sufrimiento psíquico quede encapsulado en las bibliografías individuales. Concebir la tristeza o la ansiedad únicamente como trastornos neuroquímicos individuales resulta funcional a la continuidad del sistema. Fisher afirma que la noción de la enfermedad mental reducida a un problema químico-biológico individual conlleva “ventajas enormes para el capitalismo” (Fisher, 2016, p. 31).

Refuerza su impulso hacia el sujeto aislado –“Si estás enfermo, es por tu química cerebral” (Fisher, 2016, p. 31) – y, al mismo tiempo, abre un mercado lucrativo para que las farmacéuticas vendan antidepresivos y ansiolíticos como soluciones privatizadas. Así, el capitalismo produce el malestar y luego lucra con su alivio, en palabras de Fisher, “el capital enferma al trabajador, y luego las compañías farmacéuticas internacionales le venden drogas para que se sienta mejor” (Fisher, 2016, p. 43). Las causas sociales y políticas del estrés y la depresión quedan relegadas, mientras inversamente “el descontento se individualiza e interioriza” (Fisher, 2016, p. 43). Esta privatización del estrés opera como un mecanismo de captura sumamente eficiente, cierra el círculo en el ámbito privado (consultorios, pastillas, prácticas de autocuidado) impidiendo que el malestar se traduzca en demanda de cambios estructurales.

La cultura del “pensamiento positivo” y el imperativo de la autooptimización permanente incentivan al sujeto a verse a sí mismo como único responsable de superar su ansiedad o desaliento. No sorprende, entonces, que “una respuesta pública al estrés privado raramente se considere una primera opción” (Fisher, 2016, p. 46) –es “más fácil prescribirle una droga a un paciente que efectuar un cambio rotundo en la organización social” (Fisher, 2016, p. 46). En el mismo actuar es más cómodo sugerirle al individuo unas técnicas de resiliencia que de esta forma aumenten su productividad antes que admitir que tal vez en un entorno laboral o educativo le resulta este patógeno ya que esta privatización de la solución se desplaza una atención de factores como la precarización del trabajo o la competitividad de la misma forma todos estos elementos propios del neoliberalismo la concentran en la

respuesta de la falta de adaptación del individuo. Este mensaje subyacente es claro si estás mal es porque no te has esforzado lo suficiente para estar bien por lo que esta técnica neoliberal trasciende como una responsabilidad individual absoluta que la convierte en el sufrimiento de una suerte moral o una deficiencia de rendimiento personal creando un estigma a quien la padece a la vez que se envuelve en un contexto socioeconómico lo cual le genera este padecimiento.

Por consiguiente las conexiones entre el malestar psíquico y el contexto neoliberal son complicadas de ocultar, ya que en diversos fenómenos contemporáneos ilustran como estas dinámicas del capitalismo actual desgastan el bienestar mental a escala poblacional un ejemplo claro es como la transformación de mercado laboral en las últimas décadas ha introducido en las nuevas fuentes de estrés y ansiedad esta expansión del llamado trabajo de plataformas digitales impone a millones de trabajadores condiciones de inseguridad y control que socavan a la Salud Mental por lo que estos “trabajadores GIG” suelen carecer de una estabilidad contractual lo que introduce así a unos déficit de limitaciones entre la vida y el trabajo. Según la Organización Panamericana de la Salud los trabajadores de estas plataformas digitales enfrentan una falta de límites claros como anteriormente se lo menciona entre la vida laboral y la personal por lo tanto esta inseguridad laboral ocasiona una ausencia de beneficios sociales tal vez en condiciones sumadas a una conexión constante y a la presión por cumplir unos objetivos dictados por el algoritmo lo que lo hacen altamente susceptibles a un estrés crónico. De hecho, para estudios en Chile revelan que estos trastornos mentales y el comportamiento fomentan a la principal causa de una enfermedad laboral presentando así una

epidemia silenciosa que está fuertemente vinculada a unas formas contemporáneas de explotación y de organización del trabajo.

De esta misma forma la precarización laboral, la tecnificación y flexibilización del empleo han difuminado las fronteras entre el tiempo de trabajo y el tiempo de descanso incrementando así la carga mental lo que para el auge del teletrabajo durante y después de la pandemia es evidente este caso ya que millones de empleados se trasladaron de la oficina al hogar adoptando las modalidades remotas que si bien aportan ciertas comodidades también tienden a extender y aumentar la jornada laboral por lo tanto la casa se convirtió en la oficina y en la oficina invadió la casa disminuyendo los límites espaciales e temporales que antes delimitaban al trabajo por consiguiente muchos de estos trabajadores remotos enfrentaron dificultades para desconectarse y aumentar su sensación de aislamiento. En España, por ejemplo, un estudio reciente encontró que un 21% de los teletrabajadores reporta que trabajar desde casa ha afectado negativamente su bienestar mental, principalmente por incrementar la soledad y dificultar la desconexión del trabajo. Si bien una proporción mayor destaca beneficios (un 45% percibe mejor conciliación y menos estrés), la mayoría de los encuestados identifica al menos algún problema psicológico en el teletrabajo. Los más comunes son precisamente la menor interacción social y la imposibilidad de “desenchufarse”, señalados por alrededor del 30% de los trabajadores remotos. Con las jornadas extendidas y límites difusos entre la vida personal y laboral, muchos terminan trabajando más horas o en horarios atípicos, lo que deriva en agotamiento (burnout) y sobrecarga emocional. Gilles Deleuze había

anticipado este escenario al describir las sociedades de control, en ellas (Fisher):

la educación es un proceso de toda la vida; la capacitación para el trabajo abarca toda la vida laboral; el trabajo sigue en casa, se trabaja desde la casa o se está como en casa en el lugar de trabajo (Fisher, 2016, p. 47).

Mark Fisher retoma esta idea para señalar cómo, bajo el capitalismo actual, la lógica del trabajo y la competitividad se interioriza a tal punto que cada individuo se convierte en su propio vigilante. Ya no hace falta un capataz presencial controlando cada movimiento, en gran medida es el propio sujeto –armado con sus dispositivos electrónicos, aplicaciones de productividad y consciencia culpable– quien se autoexplota para cumplir con las metas infinitas que el sistema le impone. El teletrabajo potenciado por plataformas digitales ejemplifica esta dinámica, se nos presenta como libertad (trabajar desde cualquier sitio, manejar nuestros tiempos) pero a menudo degenera en autosubordinación permanente, donde el trabajador está siempre disponible, sin verdadera separación entre su identidad profesional y su vida privada.

Entonces los fenómenos contemporáneos –depresión juvenil en aumento, precarización vía plataformas, teletrabajo pospandemia, entre otros– apuntan todos en la misma dirección, el malestar psíquico generalizado es el reflejo íntimo de una organización socioeconómica específica. La fatiga y la angustia que hoy en día es evidente en millones de individuos son una realidad de síntomas de un orden neoliberal que te impone la inseguridad la hiperexigencia, competitividad y el

aislamiento como condiciones normales de exigencia esto lejos de ser mera suma de trastornos individuales tiende a ser una actual crisis de Salud Mental lo que a su forma contribuye a un síntoma estructural en la respuesta humana dolorosa pero lógica ante un mundo de relaciones sociales mediatizadas por el mercado y lo que ahora también por los algoritmos. Desde la ideología neoliberal se insiste en privatizar y desvalorizar ese sufrimiento porque reconoce su propia dimensión estructural lo que a su vez implicaría cuestionar los fundamentos de los mismos modelos vigentes por esto Fisher sintetiza esta idea y la señala como un enfoque bioquímico dominante lo que lo reconoce como la "instancia neurológica" de los trastornos como la depresión" no dice nada sobre su causa": aceptar que un individuo tiene bajos niveles de serotonina no da una explicación de por qué los tienen sino que a su vez da una explicación de "requeriría en efecto una explicación social y política" (Fisher, 2016, p. 47). Así, la tarea pendiente –y urgente– es “repolitizar el ámbito de la salud mental” (Fisher, 2016, p. 47) devolver al debate público aquello que fue indebidamente relegado a la esfera privada de la biología o la moral individual. Solo recuperando la dimensión política del malestar será posible imaginar salidas colectivas al impasse de la desesperanza contemporánea.

Con estas premisas se sientan las bases para el concepto de “realismo algorítmico” que exploraremos en los siguientes capítulos. Para el realismo capitalista según Fisher describió la atmósfera ideológica que nos hacía percibir al capitalismo como un horizonte único lo que trascendía a un realismo algorítmico lo que profundiza así esa crítica en el contexto de la era digital para estos algoritmos desde las redes sociales hasta la plataforma laborales no son neutros si no que operan como

nuevos mediadores de la realidad social reforzando los patrones de control, modulación del deseo y una reproducción del individualismo competitivo.

La hipótesis que se desarrollará es que estos sistemas algorítmicos perpetúan y exacerbaban el encuadre neoliberal de la subjetividad, haciendo aún más difusa la línea entre la influencia externa y la voluntad propia, y consolidando la sensación de que “no hay alternativa” al modo de vida actual. Antes de avanzar hacia ese análisis, era necesario entender cómo hemos llegado a normalizar una situación en la que la salud mental colectiva está en jaque, pero la narrativa dominante la presenta como suma de padecimientos íntimos. Haber delineado cómo el sufrimiento psíquico funciona como síntoma estructural del neoliberalismo –tal como Fisher lo anticipó con agudeza– nos permite ahora cuestionar con mayor profundidad el papel que juegan las tecnologías y algoritmos en la gestión de ese malestar y en la consolidación de un nuevo tipo de realismo ideológico acorde a la era digital. En definitiva, reconocer que la tristeza contemporánea no es un simple desbalance químico individual sino el espejo de una época, es el primer paso para imaginar alternativas capaces de devolver a la esfera de lo común aquello que nos hicieron creer estrictamente privado. Las páginas siguientes emprenderán esa tarea crítica, articulando la promesa de un deseo postcapitalista con la urgencia de subvertir el realismo algorítmico imperante.

1.2 Precariedad y subjetividad posfordista: Gig economy, burnout y control algorítmico

La crisis financiera de 2008 marcó un parteaguas en la economía global. Si bien el neoliberalismo venía produciendo desigualdad y precariedad desde hacía décadas, el colapso bancario y la Gran Recesión subsiguiente aceleraron tendencias que desembocaron en la precarización generalizada del trabajo y la vida. Paradójicamente, la respuesta hegemónica a un desastre originado en la desregulación del mercado fue profundizar recetas neoliberales, rescates a la banca, recortes al gasto social, liberalización laboral y flexibilización de las normas de empleo. Por lo cual en muchos de los países occidentales es particularmente conocido como en Europa y en Estados Unidos que vieron un aumento drástico en el desplazamiento, seguido a la proliferación de los empleados temporales contratos de cero horas, su coordinación y una forma de trabajo inestable esto se dio post 2008. Esta etapa de inestabilidad el sociólogo Guy Standing lo denominó como el ascenso precarizado a una nueva clase social que estaba definida por la ausencia de la inestabilidad y los derechos laborales.

Por consecuencia en el área psicosocial en este proceso fueron inmediatas en algunos de estos diversos países se documentaron únicamente en problemas de salud mental correlacionado con la recesión económica y el aumento de suicidios en poblaciones afectadas por el desempleo creando así mayores niveles de estrés en trabajadores temerosos de perder sus puestos, etcétera no obstante más allá de estadísticas puntuales se consolidó como el clima de incertidumbre crónica estas personas menores de 35 años en 2010 fueron llamados los

millennials que se dieron cruces con un mundo en el que las promesas de prosperidad de sus padres se revalorizaban.

Para muchos de estos jóvenes profesionales la imagen de un empleo fijo y una estabilidad financiera se volvió un espejismo ya que en su lugar se debieron adaptarse a una cadena de trabajos temporales y a sobrevivir con unas becas o pasantías mal financiadas lo que es desvalorizó a reinventarse como emprendedores independientes a una llamada GiG economy (economía de pequeños encargos).

Fischer desde un observatorio británico pudo identificar con lucidez como esta precarización estaba íntimamente ligada a una desvalorización colectiva por lo que en Reino Unido tras la crisis de los gobiernos se impusieron unas políticas de austeridad severa especialmente a partir de 2010 por esto Fisher señalaba que la narrativa de austeridad "no hay dinero", " hemos vivido por el clima de nuestras posibilidades", cayó en un imaginario popular ya que gracias en gran parte a un trastorno de depresión designada se habla de una depresión liberalmente cultivada para describir como las élites lograron que la mayoría aceptara pasivamente los recortes que empeoraban sus condiciones de vida.

Si en décadas previas los trabajadores habrían protestado airadamente contra la pérdida de derechos, en los 2010s predominó una aceptación fatalista donde “las cosas van a ir a peor para la mayoría, y debemos sentirnos afortunados de tener cualquier trabajo” (Fisher, 2018, p. 55). Este estado de ánimo es a la vez resultado y requisito de la nueva fase neoliberal.

Cabe recordar que el término “neoliberalismo” no alude solo a políticas económicas, sino a un paradigma cultural que promueve la competitividad individual, la mercantilización de todas las esferas (educación, salud, ocio) y la idea de que el éxito o fracaso dependen enteramente del individuo. Después de 2008 en este paradigma se intensificó ya quedó precariedad laboral fue presentada como una oportunidad donde ese popularizaron mantra sobre una flexibilidad y donde esta necesidad de ser emprendedores de nosotros mismos

Por lo que mucha gente de una forma forzada por las circunstancias tuvo que aceptar empleos de una cuenta propia y contratos basura vendiendo, así como una elección libre lo que es evidente de un nuevo voluntarismo mágico en acción de quien no lo prospera es porque no emprende lo suficiente no porque en el mercado laboral está estructuralmente contra él.

En un ámbito donde esto se volvió muy evidente fue el trabajo joven y una cultura becaria por lo que tras esta crisis la multitud de recién graduados aceptaron hacer prácticas no remuneradas o temporales con la esperanza de algún día acceder a un puesto estable punto para esta ética de incertidumbre donde se desencadenaba un internato tras la normalización de la ansiedad como parte del trabajo lo cual no es causal de una década de 2010 ya que ahí era evidente también el auge de diagnósticos de trastorno de ansiedad entre la gente joven así como un incremento de consumo de ansiolíticos y antidepresivos.

Para estos datos de la Organización Mundial de la Salud, la depresión en la ansiedad estaban estrictamente relacionadas entre las principales

causas de la enfermedad y la discapacidad en adolescentes y adultos jóvenes a nivel mundial era un hecho para 1 de cada 7 jóvenes de 10 a 19 años padecer de alguno de estos trastornos mentales. Según la OMS lo que se ilustra como una magnitud de problema es las causas multifactoriales de numerosos especialistas las vinculaban con este fenómeno con factores socioeconómicos como la sensación de falta de futuro como la presión competitiva y la ausencia de redes de seguridad.

En Europa meridional en las crisis de 2008 hubo efectos particularmente duros para la juventud no obstante en países como en España o Grecia en el paro juvenil superó el 40% durante varios años en esto se llevó a hablar de una generación perdida formada por jóvenes altamente educados pero sin oportunidades ya que muchos de estos migraron o se conformaron con empleos muy debajo de su cualificación ya que para el impacto sociológico de esta realidad fue documentado en informes que señalaban aumentos en síntomas depresivos como frustración y sentimientos de inutilidad en esta cohorte. Vemos aquí cómo la “sensación primordial de inutilidad” descrita por Fisher deja de ser un asunto individual y se convierte casi en la marca de una generación precarizada.

Mientras tanto, en el mundo anglosajón, la figura del trabajador precarizado se extendió más allá de los sectores tradicionales. Incluso profesiones antes estables (periodistas, académicos, médicos jóvenes) comenzaron a sufrir la lógica del trabajo temporal y la sobrecarga. Mark Fisher, que además de escritor fue docente universitario precarizado durante años, conocía de primera mano esa incertidumbre laboral. En Realismo capitalista comenta con ironía cómo en la academia neoliberal

los profesores son empujados a la autoexplotación y al estrés perpetuo mediante sistemas de evaluación y contratos inestables, generando “un cuadro psicológico donde impera la ansiedad perpetua y la insatisfacción” (Fisher, 2016, p. 49). Esa descripción, aunque referida al ámbito educativo, vale para muchas otras ocupaciones tras 2008, empleados sujetos a evaluación constante, objetivos inalcanzables y miedo a no ser renovados, desarrollan una ansiedad continua.

Otra consecuencia de la crisis de 2008 fue la legitimación ideológica de la inseguridad. Las élites económicas y ciertos medios difundieron la idea de que para competir en la economía global era necesario “flexibilizar” todo, reducir regulaciones, abaratar el despido, fomentar el trabajo a tiempo parcial y los “mini-jobs”. Se presentaba una imagen de trabajadora ágil adaptable que no espera la seguridad sino que constantemente se reinventa detrás de una retórica seductora esta realidad para millones de personas fue una precariedad permanente ya que compartía un fenómeno cultural al igual que la algoritización de ajeteo especialmente en Estados Unidos pero no obstante en otras latitudes se puso de moda la idea de estar exhausto de tanto trabajar era casi un estatus de honor hablé "dormiré cuando muera" dicen algunos emprendedores—.

Esta ética del agotamiento abrazaba por completo la lógica neoliberal, cada uno debe sobre-exigirse para sobrevivir en la jungla competitiva. Naturalmente, ello contribuyó al aumento del burnout (síndrome de quemarse por el trabajo), al punto de que en 2019 la OMS reconoció oficialmente el burnout como un fenómeno ocupacional relacionado con el estrés crónico laboral. La definición de la OMS lo caracteriza por

“sentimientos de agotamiento, distanciamiento mental creciente respecto al trabajo (cinismo) y eficacia profesional reducida” (Fisher, 2016, p. 52). Es significativo que un organismo internacional validara así que el ambiente laboral contemporáneo puede enfermar a las personas –un reconocimiento que, en cierto modo, da la razón a lo que Fisher venía señalando desde hacía años.

Resumiendo, la etapa 2008-2015 aproximadamente sentó las bases de una economía global donde la precariedad es norma y no excepción. Sus efectos en la salud mental colectiva fueron devastadores, con depresión, ansiedad, estrés postraumático tras despidos masivos, incremento de suicidios en sectores arruinados (por ejemplo, agricultores endeudados, pequeños empresarios quebrados, etc.). No obstante al mismo tiempo esta realidad de malestar se extendió y se movilizó para unas nuevas tendencias de debates nacieron algunos movimientos como Occupy Wall Street (2011) o los indignados en España de 2011 ya que pusieron sobre la mesa precisamente la consigna de no es una crisis es una estafa denunciando la injusticia de hacer pagar a las mayorías una crisis causada por unos pocos en pleno discursivo se empezaron a resurgir críticas del capitalismo que llevaban un tiempo relegadas para Fisher que participó activamente en este resurgir apoyando al ejemplo del alborotismo de Jeremy Corbyn en el Reino Unido y resistiendo la necesidad de recuperar la esperanza para el futuro en su obra póstuma deseo pos capitalista graba en entorno a la pregunta existe un deseo más allá del capitalismo.

Pues bien estas lecciones Fisher planteaba que salía del capitalismo real sino que era imprescindible reactivar este deseo de una sociedad distinta

para un deseo colectivo capaz de impugnar la aparentemente inevitabilidad del estatus quo significativamente allí afirma que el realismo capitalista y el deseo post-capitalista son inseparables ya que el primero funciona como sombra del segundo es decir que el cinismo y la resignación actuales solo podría podrían disciplinarse recuperando la luz de un horizonte post-capitalista de un anhelo de transformación.

Antes que adentrarnos a una era digital propiamente dicha se convierte en una enfatización de la precarización del 2008 no simplemente es un proceso material, sino que también es una transformación subjetiva. El trabajador ideal del neoliberalismo tardío es alguien siempre disponible, sin arraigo ni contratos de largo plazo, dispuesto a desplazarse o cambiar de ocupación cuando el mercado lo exija. Este trabajador vive en un presente continuo, concentrado en sobrevivir mes a mes, difícilmente pensando en planes a 5 o 10 años (sea tener hijos, jubilarse dignamente, etc.). De alguna forma, se asemeja a los alumnos descritos por Fisher, inmersos en la “poslexía” (post-lectura), incapaces de enfoque profundo, adaptados a la gratificación inmediata de la “Matrix comunicacional”. Aquellos jóvenes que protestaban porque leer más de dos frases seguidas les resultaba “aburrido”, habituados a la dopamina de los mensajes instantáneos y YouTube, tienen su equivalente en el adulto trabajador que no puede desconectarse nunca, que revisa compulsivamente el correo laboral o las redes incluso fuera de horas, y cuyo nivel de atención está fragmentado por multitareas constantes. Ambos son producto de un entorno de sobreestimulación y control difuso.

Fisher, apoyándose en Deleuze, argumentó que hemos pasado de sociedades disciplinarias (fábrica, escuela, institución) a sociedades de control, donde el poder actúa de forma más sutil y continua. En las sociedades de control, explica, la vigilancia externa se vuelve menos necesaria porque es reemplazada por la vigilancia interna donde “El Control solo funciona si uno es cómplice con él” (Fisher, 2016, p. 48). Esta idea captura perfectamente la lógica de la precariedad neoliberal, ya no necesitas un capataz vigilando al obrero en la fábrica, donde el propio trabajador precario se vigila a sí mismo porque sabe que en cualquier momento puede ser descartado. La interioriza el ser empleado permanentemente es decir poder rendir al máximo y no caer por debajo de la media, esta metáfora de William Burroughs del adicto al control citada por Fisher ilustra esta idea de quién necesita ser fanático de controlar pero también al mismo tiempo ser una víctima del control que lo domina esta realidad para muchos trabajadores es de nuestra era se sienten atrapados dentro del temor, la auto exigencia para responder a este perfil que la auto imposición de jornadas extenuantes o hipercompatibilidad no solo por un mandato externo sino también por una lógica del sistema colonizado en su mente.

Las plataformas digitales de trabajo que despegaron tras 2008 llevaron esta dinámica a un nuevo nivel, como veremos a continuación. Pero ya desde esta etapa se vislumbraba la convergencia entre precariedad y tecnología. En el periodo poscrisis, la expansión de los smartphones y las aplicaciones móviles allanó el camino para nuevas formas de empleo informal mediadas por apps. Comenzaron a aparecer empresas como Uber (fundada en 2009) que contrataban conductores o repartidores sin relación laboral clásica, a través de plataformas digitales. Aunque

inicialmente marginales, estas formas de trabajo “a demanda” fueron ganando terreno y preparando el escenario de la gig economy global. El discurso de la “flexibilidad” se potenció ya que se ensalzaba la libertad de trabajar cuando se quisiera, desde donde se quisiera –ocultando que, en realidad, muchos terminaban trabajando más horas por menos ingreso y sin ninguna protección social.

Antes de pasar al análisis específico de la era de las plataformas y el trabajo flexible, podemos sintetizar así la década 2008-2018 un tiempo en que neoliberalismo y subjetividad precarizada se retroalimentaron. La presión económica crónica se tradujo a una inseguridad emocional la cual transmitiría enfermedades como la ansiedad, depresión y la apatía esta a su vez facilita a una perpetua política que precariza aún más la existencia, igualmente se instaló una suerte de realismo depresivo la convicción social de cómo las cosas nunca mejoran por lo tanto no hay nada más que hacer al respecto.

Esto como un espectro tiende a ser el fantasma de la derrota inhibió la capacidad de soñar con unos cambios estructurales a la par que surgieron unos detalles de rechazo movilizaciones y nuevos discursos de izquierda experimentos comunitarios que mantuvieron viva la posibilidad de lo nuevo en este interregno tenso y contradictorio entra de lleno al capitalismo digital en todas sus plataformas, cómo estos algoritmos redefinen las condiciones del juego.

El cambio al posfordismo es esta frase del capitalismo flexible que sucedió al modelo industrial de la posguerra esto se ha instalado como una precariedad laboral y vital para una condición permanente de la

existencia contemporánea dentro de este lema tácito de que no hay a largo plazo los individuos se ven forzados a navegar en unos trabajos inestables como proyectos efímeros y unos cambios constantes en un presente continuo en esta Promesa de un futuro estable tienda a evaporarse.

Como señala Fisher el realismo capitalista propio de nuestra época se afianza precisamente al fin de la temporalidad y el presentismo la certitud del futuro nos haya sido prohibido (Fisher, 2016, p. 21). En este modo ideológico cerrado la precarización del trabajo no aparece como una anomalía corregirle, sino al contrario aparece como un dispositivo sistémico que bloquea la capacidad colectiva de imaginar las alternativas en este modo la subjetividad por vista se forma así en un entorno donde la incertidumbre es la norma y la ley de la máxima neoliberal donde no hay la alternativa donde solo opera el nivel político económico, igualmente a la experiencia íntima del tiempo y las expectativas de la vida.

En los últimos años es evidente el trabajo precario y la gig economy que se ha extendido a la lógica postfordista amplio sectores con los empleos temporales trabajos encargo mediante Apps y emprendedurismo el cual es forzado a reemplazar el empleo fijo de la era fordista y que la consigna central está en la reorganización de la flexibilidad celebrada inicialmente como la liberación de las viejas rutinas fabriles que en la práctica solo se traducen a una inestabilidad crónica.

Franco “Bifo” Berardi recuerda que la generación precaria de los años 70 imaginaba la flexibilidad como movilidad y autonomía acompañada

de solidaridad colectiva, sin embargo, una vez desmantelada la organización proletaria, “flexibilidad y aislamiento” se volvieron sinónimos y aquella libertad devino dependencia total de las exigencias productivas. Hoy el trabajador posfordista debe “aprender a vivir en condiciones de inestabilidad total o (feo neologismo) ‘precariedad’ (Fisher, 2016, p. 55) permanente. El período de empleo ya ni siquiera alterna con un ocio asegurado, sino con lapsos de desempleo, encadenar trabajos breves, discontinuos, sin posibilidad de planificar el futuro, se ha vuelto la nueva normalidad. La vida entera queda subordinada a los vaivenes del mercado laboral, diluyendo las fronteras entre el tiempo de trabajo y el tiempo personal. De hecho, “la vida y el trabajo... se vuelven inseparables” (Fisher, 2016, p. 55) En el mismo régimen donde el capital persigue al sujeto incluso en su descanso se ordena el sistema nervioso para adaptarlo a un flujo incesante de demandas en términos psicosociales se supone que un sujeto, mientras estén alerta está obligado la actualización continua de sus habilidades y la auto optimización está en pleno camino de volverse obsoleto la precariedad postfordista lejos de ser una condición socioeconómica tiende a implicarse en una profunda reconfiguración de la subjetividad y se vuelve en un yo fragmentado hiper-adaptable que es constantemente expuesto a la incertidumbre.

Las consecuencias psicológicas de este entorno se lo ha hecho esperar en una ansiedad depresión y burnout que está siendo envuelto en unos ubicuos de la sujetabilidad contemporánea que meramente están en los malestares individuales y en las patologías como raíces sistémicas Fisher observa el incremento de los trastornos como el estrés crónico la depresión clínica o el déficit de atención que no puede entenderse como

un caso aislado sino como la precarización y la aceleración cultural y puestos por el neoliberalismo. Lejos de tratarse de “errores” del sistema, estos padecimientos constituyen síntomas de un orden social orientado a explotar hasta la última reserva psicológica de los individuos. Berardi, por su parte, habla de un verdadero colapso emotivo en la infósfera, la aceleración frenética de los flujos de información y la competencia permanente producen un desfase patógeno entre la mente humana y el ritmo maquínico. Nuestros cerebros, limitados por su materia y por su necesidad de reposo y afecto, no logran seguir la “loca velocidad de la máquina digital hipercompleja” (Fisher, 2018, p. 89). De este desajuste surge una epidemia de malestar mental, depresión, ataques de pánico, trastornos de ansiedad, sensación de soledad y disociación generalizada. La llamada “sociedad del cansancio” se manifiesta aquí en sujetos exhaustos por tener que rendir siempre al máximo, sin puntos de desconexión. Como apunta Berardi, la precariedad laboral unida al aislamiento socava incluso los lazos de solidaridad donde “La solidaridad se ha borrado de la vida social debido a la precarización del trabajo”, y “la precariedad, el aislamiento y la soledad” (Fisher, 2016, p. 54) han desatado una ola de angustia y disforia en la población. En vez de canalizarse en conflicto político colectivo, el malestar se interioriza —es ahora un asunto psicobiopolítico, en palabras de Bifo— y se medicaliza mediante la proliferación de psicofármacos que intentan tornar soportable lo insoportable. Es así como la subjetividad posfordista vive en un estado de vulnerabilidad permanente, vulnerable económicamente, pero también emocionalmente, aferrada a paliativos individuales frente a malestares de raíz estructural.

Ahora bien, esta precariedad omnipresente no actúa sola, sino que se ve gestionada y explotada mediante nuevas formas de control algorítmico propias de la era digital. Gilles Deleuze ya había vislumbrado, a finales del siglo XX, la transición desde las sociedades disciplinarias descritas por Foucault (aquellas basadas en instituciones cerradas como la fábrica, la escuela, la prisión) hacia sociedades de control más difusas y continuas. En las sociedades disciplinarias clásicas el individuo pasaba de un recinto al siguiente (familia-escuela-ejército-fábrica) encontrando en cada uno reglas fijas, en cambio, las sociedades de control operan mediante modulaciones continuas, sin límites espaciales ni temporales definidos. “En las sociedades de control nunca se termina nada: la empresa, la formación o el servicio son estados metaestables y coexistentes de una misma modulación” (Fisher, 2016, p. 47), escribía Deleuze, esto significa que el sujeto ya no “sale” nunca del todo del ámbito del poder, debe aprender, trabajar, evaluarse y comunicarse incesantemente, moviéndose en redes abiertas donde el control es flexible pero inexorable. La empresa ha reemplazado a la fábrica como esquema dominante, “la fábrica es sustituida por la empresa, y la empresa es un alma, es etérea” (Fisher, 2016, p. 47) –un ente que busca modelar cada aspecto de la conducta de los trabajadores mediante incentivos y competición interna, más allá de los muros de cualquier planta física, Deleuze señala, premonitoriamente, que la empresa instala “una rivalidad interminable” (Fisher, 2016, p. 47). Entre individuos, una competencia de todos contra todos que divide incluso el interior de cada uno. Esta rivalidad se presenta como “sana competición” meritocrática –por ejemplo, a través de evaluaciones constantes, rankings, recompensas y castigos modulados algorítmicamente– pero tiene el

efecto de dispersar la potencial solidaridad y volcar la presión sobre el propio sujeto. Fisher retoma esta idea al describir cómo, tanto en el trabajo posfordista como en el ámbito académico, proliferan “sistemas ubicuos de evaluación y autoevaluación, auditorías permanentes y postergación indefinida de las metas” (Fisher, 2016, p. 49), entablando un estado psíquico de ansiedad perpetua insatisfacción en los individuos de esta forma se interioriza el control en el que llega la idea del gran otro “somos todos” de esta forma no hace falta que un supervisor sea explícito dado que cada quien se vigila y se compara con los estándares continuamente nos encontramos de esta forma ante los sujetos que llevan incorporando el mandato del rendimiento que autogestionan como las empresas de sí mismo calibrando así su valor mediante métricas externas y se auto disciplinan para cumplir los objetos percibidos como propios pero en realidad responden a imperativos sistémicos.

Las plataformas digitales tienen ese paradigma de control algorítmico en su máxima expresión por lo que la gig economy son un ejemplo de cómo las empresas como Uber que operan mediante una administración de algoritmos de sus propios trabajadores ya que clasifican como colaboradores independientes pero que en realidad son dirigidos por el software de la plataforma. Un conductor de Uber aparentemente goza de una libertad de elegir entre trabajar o no obstante se conecta con la aplicación entre la autoridad invisible del mismo algoritmo este sistema designa los viajes y establece las tarifas Igualmente monitorea el desempeño y la última estancia desde si el trabajador sigue teniendo acceso a la plataforma punto de esta forma los estudios sobre estas plataformas se revelan que han desarrollado sofisticados mecanismos de

vigilancia y evaluación remota es decir que están rastreados vía GPS cada movimiento por lo tanto se calcula el tiempo activo contabilizan los viajes rechazados procesan las calificaciones de los pasajeros etcétera teniendo así estos datos alimentan modelos automáticos que controlan la productividad en el tiempo real por lo tanto se asigna más o menos viajes en función del historial de cada conductor modulando así las tarifas según la demanda e incluso desactivando a quienes no alcanzan ciertos estándares opacos de rendimiento este poder empresarial se ejerce así de una forma automática y oblicua por lo que el jefe es el algoritmo cuya lógica suele ser opaca para el trabajador lo que genera una asimetría de información enorme y se reduce las posibilidades de resistencia por lo que al mismo tiempo la retórica de la autonomía de ser su propio Jefe se traslada toda responsabilidad al individuo si es que estos bajan las condiciones o se vuelven insostenibles para el sistema se induce a pensar que el problema es una auto explotación insuficiente para el trabajador y no para el modelo precarizador. Este fenómeno ha sido descrito como una nueva etapa del control posfordista, donde la subjetivación empresarial del trabajador, que se ve empujado a actuar como un emprendedor incansable, autoevaluándose mediante puntuaciones y métricas. De hecho, la cultura de la calificación por estrellas (rating) en servicios como Uber opera como un Panóptico distribuido donde cada cliente funge de inspector, bajo la amenaza de una mala nota, el conductor internaliza una disciplina constante para intentar satisfacer expectativas y evitar ser expulsado de la plataforma. En esta dinámica se ejemplifica lo que Deleuze anunciaba como un control continuo al aire libre que reafirma el diagnóstico de Fisher sobre el "stalinismo del mercado" en esta esfera laboral es decir

en un régimen paradójico cuya coerción no viene burocrática sino en métricas y protocolos pseudo meritocráticos más caciquéanos en las antiguas jerarquías por lo que es el resultado de un trabajador aislado en una constante competición silenciosa cuyos pares se han agotado por la exigencia de la disponibilidad permanente y han sido vigilados por la suerte del big Data omnisciente que registra cada error o segunda inactividad.

En esta esfera del ocio digital de las redes sociales se complementa en este panorama difuminado para cualquier resquicio de exterioridad al nuevo realismo algorítmico para plataformas como Tik Tok se ilustra como una precariedad y el control también se permea la subjetividad en el tiempo libre de esta forma se colonializa la atención y el deseo. El algoritmo de Tik Tok celebre como una capacidad adictiva que personaliza un flujo infinito de video señalando para capturar la mirada del usuario el mayor tiempo posible mediante sistemas de inteligencia artificial que se analiza cada interacción que se mira por cuánto tiempo que se liquida o se comparte la aplicación contribuye a unos segundos un perfil psico conductual de la persona y le sirve el contenido Irresistible a medida. Este proceso no solo busca maximizar beneficios publicitarios reteniendo al público, por lo tanto, también modula la subjetividad al nivel micro, además condiciona gustos, expectativas y estados de ánimo a través de recompensas intermitentes y la promesa siempre renovada de gratificación en el próximo video. Como explican los analistas, TikTok emplea deliberadamente principios de las ciencias del comportamiento para generar una sensación de imprevisibilidad excitante –el usuario nunca sabe con certeza qué aparecerá luego, pero se le inculca la idea de que “el siguiente video será aún mejor o más

sorprendente”–, lo que dificulta enormemente despegarse de la pantalla. El resultado es una dependencia digital profundamente entrelazada con la economía de la atención, es decir millones de personas pasan horas cada día desplazándose por contenidos teledirigidos, en una especie de presente perpetuo de estímulos que refuerza el presentismo señalado por Fisher. Si el realismo capitalista “cubre el horizonte de lo pensable”, el realismo algorítmico de las redes lo hace mediante la saturación incesante de información y entretenimiento personalizado, obturando la capacidad de reflexión prolongada y desviando cualquier angustia hacia la compulsión de consumo mediático.

En esta dinámica las redes sociales se ilustran como una capa de autoevaluación constante ya que el individuo deviene marca personal que compite por una visibilidad midiendo así su valor con números de Seguidores, likes y métricas de engagement por lo tanto en este escrutinio permanente es parte de un auto impuesto en el gobernado por la lógica impersonal del algoritmo de relevancia al fomentar unos comportamientos estarán realizados y una vigilancia voluntaria de uno mismo se vuelve auto prescindible de una manera calculada para agrandar así una ausencia invisible y en los criterios opacos de la plataforma casi incluso en la producción de la subjetividad lúdica que se atraviesa por la racionalidad instrumental en la que el ocio se reconfigura como un trabajo efectivo y labor pre normativa muchas veces esto es no remunerado y el servicio de corporaciones digitales se extrae el valor de nuestros datos y contenidos.

Es decir que la promesa de libre expresión en internet se ha sido sustituida por un modelo en el que cada like cada historia engrosa la

gran maquinaria de la vigilancia comercial y de nuevo aquí la consecuencia palpable es el agotamiento de creadores de contenido que sufren el burnout por la presión de producir continuamente para no perder la relevancia en el fit estos usuarios corrientes abrumados por la comparación social constante y la infoxicación y una calidad de atención mermada por los supersticiones fragmentarias hace que la subjetividad posfordista esté en su auge ya que está en su faceta digital y oscila en la sobreexcitación, la fatiga entre los exhibicionismos compulsivos, la ansiedad por la evaluación pública que está atrapada en la dinámica de enganche perpetuo que las plataformas han perfeccionado científicamente.

Por lo tanto la irrupción por la inteligencia artificial y la automatización de los sistemas de múltiples esferas se añade una dimensión más problemático combinando la precariedad el control y la opacidad tecnológica punto por otro lado la IA amenaza con profundizar la precarización laboral y la automatización de tareas que antes realizaban los humanos generando así la inquietud de los despidos masivos o de las reconversiones profesionales forzosas en este temor e influye la subjetividad de muchos trabajadores cognitivos que sienten la presión de correr contra otra máquina volviéndose cada vez más productivos o creativos para no ser reemplazados en un mismo algoritmo lo cual incrementa el estrés y la sensación de inseguridad en otro lado muchas de las inteligencias artificiales de moda se sustenta en el trabajo invisible de personas en condiciones precarias un ejemplo paradigmático lo ofrece CHAT GPT cuyo entrenamiento dependió de los ejércitos de trabajadores subcontratados en el sur global en estas investigaciones recientes se relevaron que OPENAI hay delegó en empresas

precarizadas de Kenia, Wanda e India la tarea de filmar manualmente los contenidos tóxicos generados por la IA pagando así salarios bajísimos del orden de 1 a 2 dólares la hora.

Estos moderadores kenianos –empleados a destajo para leer y clasificar miles de textos violentos, pornográficos o de odio– sufrieron un impacto psicológico severo, muchos reportan traumas y estrés postraumático tras exponerse a material extremadamente perturbador, “una tortura” en palabras de uno de ellos. La paradoja es cruda, las interfaces algorítmicas que en el imaginario popular encarnan la autonomización de la máquina siguen requiriendo, en sus entrañas, trabajo humano intensivo y mal remunerado, trabajo cognitivo y emocional desvalorizado que se lleva a cabo lejos de la vista del consumidor final. Estas nuevas formas de explotación dispersa evidencian cómo la precariedad se globaliza a través de la tecnología, mientras un usuario interactúa cómodamente con un asistente virtual “inteligente”, hay capas de labor anónima detrás –desde el repartidor que entrega el paquete en la última milla, hasta el moderador que limpia los datos tóxicos– sosteniendo la ilusión de automatización perfecta. La dependencia digital de la que somos partícipes no solo nos convierte en sujetos vigilados y moldeados por algoritmos, sino que nos entrelaza en relaciones de producción invisibles donde otros sujetos, igualmente precarios, hacen posible la magia de la IA a costa de su bienestar.

En esta subjetividad postfordista tiene un sentido conectado en la red pero de una forma asimétrica donde unos producen datos y otros los clasifican, otros se consumen emocionalmente en el proceso y las grandes plataformas se coordinan e aprovechan esta cooperación

involuntaria sin transferencia ni derechos laborales equivalentes entonces en esta dinámica la precariedad, y la subjetividad postfordista son unas de las dos caras de la misma moneda ya que en el contexto de relativismo algorítmico actual se visualizan la precariedad normalizada con los estados permanentes de sección económica y se ha colonizado la experiencia subjetiva que está moldeada a nuestra temporalidad demostrando así nuestra relaciones y nuestra psiquis para que así de la misma forma el tiempo y los mecanismos algorítmicos de control sean unas evaluaciones constantes en el trabajo cuya vigilancia oblicua de las plataformas o de los circuitos adictivos de las redes sociales se afinen y exploten esta precariedad evitando así que se traduzca en una resistencia colectiva y reorientándola a una autorregulación de la dependencia.

Mark Fisher argumentaba que el capitalismo tardío logró encerrar la imaginación en un bucle donde es más fácil concebir el fin del mundo que el fin del capitalismo, análogamente, podemos sostener que el capitalismo digital-algorítmico encierra al sujeto en bucle de retroalimentación donde es más fácil imaginar la automatización total del futuro que una vida liberada de la dictadura de los algoritmos y la inseguridad crónica. La subjetividad contemporánea, atravesada por el posfordismo y por los códigos de la vigilancia digital, vive bajo el signo de una realidad administrada que se presenta como inexorable. Identificar estas dinámicas –la precariedad fabricada, el burnout y la angustia como productos sociales, las sociedades de control que se ocultan tras la retórica de la libertad individual y la innovación tecnológica– es un primer paso para criticar este realismo algorítmico. Así como Fisher llamaba a “asumir las raíces sociales de nuestra infelicidad” (Fisher, 2016, p. 88), el desafío ahora es asumir también las

raíces algorítmicas de nuestra cotidianidad precaria, ello implica hacer visible cómo los códigos y plataformas perpetúan la lógica del capital, para recuperar la posibilidad de imaginar alternativas donde la vida no esté regida por la precariedad, la vigilancia y la autoexplotación sin fin.

1.3 La normalización de la impotencia reflexiva: Trabajo flexible, algoritmos y la era de la ansiedad

En el contexto del realismo capitalista, Mark Fisher identifica un fenómeno psicológico generalizado que denomina impotencia reflexiva. Lejos de tratarse de mera apatía o cinismo, la impotencia reflexiva describe la conciencia lúcida pero paralizante de que “las cosas andan mal” unida a la convicción de que no es posible cambiarlas. En palabras de Fisher es una suerte de profecía autocumplida (Fisher, 2016, p.49). Estos sujetos que son en particularmente los jóvenes en el capitalismo tardío saben que el orden social existe y se produce un sufrimiento e injusticias por el actuar como si no hubiera nada para hacer el respeto en este modo esta actitud resignada se normaliza hasta volverse un trasfondo invisible de la vida cotidiana construyendo así una barrera ideológica que dificulta siquiera imaginar las alternativas. Como ha señalado Fredric Jameson, en la época contemporánea “parece más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo” (Jameson, 1994, p. x). Esta máxima, citada a menudo por Slavoj Žižek, captura el cierre de lo imaginable impuesto por la ideología, lo dado se presenta como inevitable y fuera de discusión. La ideología del realismo capitalista opera así “cubriendo el horizonte de lo pensable” y obturando nuestra capacidad de concebir un nuevo escenario sociopolítico. Entonces interiorizamos la premisa de Margaret Thatcher —“no hay

alternativa”— hasta el punto de que la falta de alternativas deviene sentido común.

Fisher advierte que esta aceptación impotente no resulta de una evaluación objetiva de la realidad, sino que es producto de la propia ideología dominante, la cual se refuerza a sí misma. La impotencia reflexiva se instala como un “saber” cínico que termina por cumplirse, si todos asumimos que cualquier acción colectiva está condenada al fracaso, difícilmente emergerá la movilización necesaria para transformar el estado de cosas (Fisher, 2009, p.21). Este saber paralizante viene acompañado por una serie de patologías ampliamente difundidas en la subjetividad contemporánea. De hecho, Fisher observa que muchos jóvenes bajo el capitalismo tardío oscilan entre la ansiedad, la depresión, es decir la hedonía depresiva, misma que genera una compulsión a consumir placeres inmediatos que a su vez promueve la incapacidad de perseguir objetivos de largo plazo. Esta combinación de desilusión política y repliegue al consumo actúa como anestésico, es decir se siente que “falta algo más”, pero no se cree posible hallarlo “más allá del principio del placer” inmediato (Fisher, 2009, p.23). El resultado es una ciudadanía desactivada políticamente, inmersa en un presente continuo de pequeñas gratificaciones privadas mientras las causas estructurales de su malestar permanecen intactas.

Un aspecto crucial de la normalización de esta impotencia es la despolitización del sufrimiento. La ideología vigente fomenta explicaciones individualizantes para los problemas sociales, evitando que se los conecte con sus raíces sistémicas. Fisher ofrece el ejemplo revelador de la salud mental, toma en cuenta que en las últimas décadas

se ha tendido a privatizar los padecimientos psicológicos, tratándolos exclusivamente como desequilibrios bioquímicos o disfunciones personales. Este enfoque médico-individual oculta que la depresión, la ansiedad o los trastornos de atención se hayan vuelto “endémicos” precisamente en cierto contexto socioeconómico (precariedad laboral, sobrecarga informativa, competitividad extrema, etc.). Al patologizar al individuo, se “ocluye toda posibilidad de politización” de su sufrimiento, pues cualquier búsqueda de fundamentos sociales queda “fuera de discusión” (Fisher, 2016, p.50). En otras palabras, si un estudiante sufre estrés o depresión, el discurso dominante invita a atribuirlo a su química cerebral o a su entorno familiar inmediato, nunca a la inseguridad estructural o a la ausencia de un futuro viable bajo el capitalismo. Pues las fuentes sistémicas de la infelicidad quedan a salvo de una crítica colectiva ya que la consigna ideológica implícita se vuelve clara “como así son las cosas y no hay nada más que hacer” para adaptarse en esta idea de un orden dado o cuestionable hay una ideología invisible que grita “así son estas cosas” (Delgado, 2024, p.709) deja la aceptación pasiva y se convierte en el malestar en el destino privado en vez de un motivo de un lucha común ya que lidera la impotencia reflexiva que no solo afecta a los individuos aislados sino que erosiona la agencia colectiva al fragmentar estos lazos de solidaridad y desacreditar de antemano cualquier proyecto colectivo.

Franco “Bifo” Berardi caracteriza nuestra era precisamente como “la era de la impotencia”, marcada por una subjetividad debilitada que ya no logra transformar su conocimiento en acción efectiva (Berardi, 2019, p.31). En su obra *Futurabilidad*, Berardi diagnostica una “impotencia epocal” de la subjetividad, es decir que aun cuando existen múltiples

futuros posibles latentes en el presente, “la inercia de las posibilidades inscriptas en la actual composición del cuerpo social es resultado de la impotencia de la subjetividad” (Berardi, 2019, p.31). Dicho en otro modo las posibilidades de cambio quedan inherentes y capturadas en un presente que solo desea presentarse como a sí mismo en un único horizonte en este orden dominante se monopoliza lo que es pensable y realizable predefiniendo así el campo de lo posible de tal forma que cualquier alternativa radical parezca imperceptible Berardi advierte que el capitalismo contemporáneo se va a reconfigurar en el futuro mediante una especie de misma autoimpuesto donde la idea del sistema actual se vuelve inviable que termina funcionando como profecía que se cumple así misma. La famosa máxima neoliberal “No hay alternativa” se interioriza así en la psique colectiva, volviéndose un principio organizador de la realidad percibida. Esto explica, por ejemplo, que tras décadas de hegemonía neoliberal cueste incluso creer en la posibilidad de algo distinto nos han despojado de la esperanza y hasta de la imaginación de un futuro alternativo (Berardi, 2017, p.xx). Como señala Berardi, la reducción de todo futuro a cálculos de probabilidad y modelos predictivos –el imperio algorítmico de la big data– refuerza esta clausura de la imaginación, donde “los eventos futuros se han visto reducidos a probabilidad y predictibilidad”, lo cual dificulta pensar “algo fuera del bucle algorítmico” (Berardi, 2017, p.xx). La subjetividad colectiva, atrapada en ese bucle de retroalimentación, ve menguar su potencia para concebir y desear cambios cualitativos. Se instala así una parálisis insidiosa. Sabemos que la vida bajo el capitalismo tardío es precaria e injusta, pero no logramos articular una acción común para

transformarla, en gran medida porque no alcanzamos a figurar mentalmente cómo sería una alternativa real.

Esta desactivación de la agencia colectiva también ha sido alimentada por cambios en las formas de poder descritos por Gilles Deleuze. En su *Post-scriptum sobre las sociedades del control* (1990) Deleuze argumenta que hemos pasado a las viejas sociedades disciplinarias y estamos a puertas de unas nuevas sociedades de control fluidas en las cuales el poder se ejerce de una manera difusa y de continua a través de las redes y los circuitos flexibles en las sociedades de control estas instituciones tradicionales se vuelven en una especie de empresa dispersa que invade a todos los ámbitos en este poder modulante que ya no quiere una vigilancia extensa constante sino que es interiorizado por los sujetos donde cada individuo se convierte en su propio vigilante y en el engranaje de su autocontrol. Como resumen Fischer el control no solo funciona si no es un cómplice con él (Fisher, 2009, p.36). La complejidad involuntaria de los sujetos con las lógicas de control por ejemplo a través de la autoevaluación permanente y la necesidad de rendimiento cuya conectividad compulsiva refuerza la relación de que no hay afuera del sistema. Deleuze veía a Kafka como profeta de esta condición, ya que en un mundo donde el proceso nunca termina y la absolución definitiva no llega, la única salida es la postergación indefinida dentro del mismo marco. Efectivamente, en la cultura contemporánea se normaliza la idea de que la educación nunca termina, de que siempre debemos actualizarnos o reciclarnos laboralmente, de que no hay retiro posible de la competencia universal. Esta dinámica produce sujetos agotados y aislados:

El cuerpo hiperestimulado está simultáneamente solo e hiperconectado... los cerebros cooperantes no tienen cuerpo colectivo y los cuerpos privados no tienen cerebro colectivo (Berardi, 2017, p.16).

La frase de Berardi ilustra vívidamente cómo la hiperconexión digital y la presión individualizante han erosionado la colectividad, estamos todos en línea, pero carecemos de un cerebro colectivo, es decir, de una conciencia y voluntad común capaces de articularse políticamente. En vez de esto predomina una sensación de la soledad acompañada de una suerte de sincronización pasiva donde millones experimentan unas angustias similares sin lograr que se conviertan en una acción organizada en términos deleuzianos el gran otro somos todos es decir cada sujeto internaliza la mirada normativa de la sociedad entera adaptándose para encajar en lo existente en lugar de desafiarlo punto está interiorización generalizada por el poder se desactiva en la rebelión de cada raíz fomentando la adaptación cínica.

En el lugar de la transformación solitaria cuyo elemento adicional en la normalización de la independencia reflexiva es la capacidad del propio sistema capitalista para neutralizar la oposición incorporándola en el relativismo capitalista no estatizado y convertido a una moda inofensiva según Fisher y otros teóricos han señalado como el capitalismo es capaz de incorporar plácidamente su interior anticapitalismo (Aguirre, 2019, p.xx). Esta paradoja se evidencia, por ejemplo, en la mercantilización de símbolos y discursos rebeldes, tenemos imágenes de Che Guevara impresas en camisetas vendidas como mercancía pop, la estética punk

utilizada en campañas publicitarias, o el cine mainstream que critica superficialmente el consumismo mientras promueve nuevos consumos.

Tales fenómenos constituyen una suerte de vacunación ideológica, es así que el sistema permite pequeñas dosis de crítica domesticada que brindan a la población la catarsis momentánea de sentir que se desafía al poder, cuando en realidad todo sigue igual. La publicidad y el marketing, astutamente, bombardean con iconografías de transgresión que han perdido su filo subversivo. Como explica Fisher, el capitalismo actual no enfrenta un “afuera” radical, pues ha aprendido a precorporar cualquier conato de subversión “a través del modelado preventivo de los deseos, las aspiraciones y las esperanzas” (Fisher, 2009, p.75). El resultado es que la negatividad antisistema queda despojada de su potencial transformador y se entrega como otro producto más para consumir.

En este mismo modo el anticapitalismo se vuelve una estética tolerada e incluso rentable en cambio de una amenaza real en esta ideología dominante se celebra la rebelión como un estilo juvenil o marca de autenticidad individual ya que siempre y cuando no desborde las causas del mercado por lo tanto esto se refuerza en la sensación clínica de toda resistencia es inútil incluso cuando las protestas parecen destinadas a convertirse en eslóganes publicitarios o en tendencia de mercado confirmando la idea de que “nada puede cambiar de verdad”.

Este fenómeno relacionado es el marketing de causas sociales en la era del capitalismo global por lo que las corporaciones han generado o apropiarse a los demandas de la justicia social y a traducirlas en

campañas de imagen que si bien promueven una cierta conciencia tienden a diluir esta energía de la política en unos gestos simbólicos compatibles con el lucro por ejemplo durante el mes del orgullo algunas empresas envuelven sus logos con unas banderas de arcoiris y venden sus productos inclusivos y publicitan mensajes de apoyo a la comunidad LGBTQ+ sin embargo tales demostraciones del capitalismo arcoiris se vuelven a esquivar con cualquier confrontación y con las estructuras que perpetua una desigualdad y las limita a celebrar las diversidades dentro del estatus de Mercado.

De este modo análogo tras un auge de movimientos como el Black lives Matter o campañas ecologistas se vuelve común ver algunos anuncios donde las grandes marcas proclaman una agresión o una causa anti racista e insustentable sin embargo ello lo convierte en unos cambios de materiales con sus prácticas.

Como por ejemplo las empresas de una moda rápida que lanzan unas líneas verdes mientras las mantienen las condiciones laborales y precarias este vaciamiento performativo de las causas se convierte en una indignación colectiva en parte de un paisaje publicitario donde consumir ciertas marcas presentan falsamente un acto de responsabilidad social canalizando así una necesidad de cambio a través de un mercado en vez de una movilización política.

Nuevamente aquí la ideología opera desactivando la agencia, es así que el individuo se siente ya comprometido por sus elecciones de consumo, de modo que la urgencia de una acción colectiva más disruptiva pierde fuerza. La estetización de la protesta –sea mediante spots emotivos,

hashtags promovidos por empresas, o la imagen de celebridades activistas patrocinadas por corporaciones— ofrece una válvula de escape emocional al malestar, pero a la vez lo aísla en el terreno de la experiencia personal e inofensiva.

La propuesta que deviene en un estilo de vida o una preferencia de mercado cuyo proyecto político desafíe el orden existente pues esto se alinea con lo que Fisher llamó la inter pasividad lo que quiere decir que en lugar de actuar directamente para cambiar las cosas lo delegamos a nuestro impulso político en avatares mediáticos con un propio sistema que debemos criticar confiando en que otros lo harán por nosotros. Así, el circuito se cierra y la sensación de impotencia reflexiva se refuerza, asistimos a la injusticia con plena conciencia crítica, pero como espectadores, habituados a que cualquier conato de cambio termine absorbido por la lógica dominante.

Desde luego, la normalización de esta impotencia no implica que la resistencia haya desaparecido por completo. Paradójicamente, la lucidez con que autores como Fisher o Berardi describen el problema forma parte de un esfuerzo mayor por sacudir esta falsa inevitabilidad. Fisher insistía en la necesidad de repolitizar ámbitos que el realismo capitalista ha despolitizado, devolviendo al debate público cuestiones como la salud mental, la precariedad vital o la crisis ecológica en tanto problemas colectivos y no meramente individuales. De hecho, Fisher veía su tarea teórica como un arma contra la “ideología invisible” que naturaliza el orden existente, ante lo cual, identificar y nombrar la impotencia reflexiva es ya un paso para des-normalizarla, lo cual permite reconocer que nuestra pasividad no es un dato inamovible de la condición humana,

sino el efecto de una configuración ideológica e histórica particular. También Berardi, pese a su diagnóstico sombrío, sugiere que vislumbrar la multiplicidad de futuros posibles inscritos en el presente es el primer paso para recuperar la potencia de la imaginación (Berardi, 2019, p.23). Entender que el futuro no está cerrado y linealmente predeterminado por el presente abre brechas en el muro de la inevitabilidad. Del mismo modo, recordar que muchos logros sociales hoy “normales” (desde derechos laborales hasta libertades civiles) fueron ayer utopías impensables nos enseña que lo dado puede cambiar.

No obstante, tanto Fisher como Berardi reconocen que salir de la impotencia reflexiva requerirá algo más que la clarificación intelectual, exige la reactivación de nuestras capacidades afectivas y cooperativas adormecidas. Berardi subraya la urgencia de reconstruir la solidaridad en un mundo que la ha convertido en “distracción peligrosa”. En una sociedad que percibe toda interacción social como guerra de todos contra todos, reaprender a ver al otro no como competidor sino como aliado es un gesto profundamente subversivo.

En ese mismo modo Fisher abogaba por revitalizar la esfera pública y una colección colectiva consciente con unos antídotos de realismo capitalista ya que esto recuperado en un sentido de agencia comparativa cuyo cerebro colectivo operante podríamos decir que será posible atravesar el umbral de la resignación, y el hacer políticamente pensable lo que hoy se declara imposible por la normalización de la impotencia reflexiva con toda sutileza ideológica que es efectiva pero no invencible que lo expone con sus mecanismos invisibles y rescatar a la dimensión política del sufrimiento con unos pasos imprescindibles para desmontar

el hechizo que nos hace ver lo presente como destino e ineluctable en última instancia desnormalizar esta impotencia qué significa reabrir la pregunta por la alternativa, acaso ¿devolver al imaginario colectivo la idea de que después de todo lo dado podría ser de otra manera? Solo así podremos empezar a desactivar la profecía auto cumplida de que nada puede cambiar y sustituirla por una nueva imaginación de futuro y de comunidad capaz de romper finalmente el encantamiento del realismo vigente.

Esa transición a la economía de las plataformas a finales de 2010 profundizó y modificó las tendencias antes descritas sin la precariedad de la moneda corriente la irrupción masiva de las empresas como Uber, Cabify, Glovo y Airbnb entre otras consolidan a un modelo laboral hiperflexible coordinado con algoritmos y extendido a escala global en la economía de los encargos millones de personas se convierten en trabajadores autónomos conectados a aplicaciones móviles que asignan tareas ya sea en conducir un auto a entregar comida hacer un diseño gráfico, limpiar una casa, etc. Estos trabajadores de la plataforma no son oficialmente empleados de nadie lo que exime a las empresas a proveer seguridad social vacaciones pagadas u otras protecciones. Para para muchos de esta modalidad fue inicialmente un salvavidas tras la crisis, pero con el tiempo se ha convertido en una de las principales fuentes de empleo para sectores enteros especialmente en jóvenes urbanos inmigrantes.

¿Qué implica la gig economy para la salud mental y la calidad de vida? Numerosos estudios recientes han comenzado a documentar los defectos según el informe español de 2023 se señala que los trabajadores de las

plataformas digitales de los primeros análisis se encuentran niveles elevados de estrés, síntomas de depresión, un bajo bienestar emocional, trastornos de sueño, ansiedad y una mala conciliación de la vida laboral e familiar cuyas causas son múltiples va desde horarios impredecibles. ingresos fluctuantes. hasta la ausencia de apoyo organizacional y una jefatura algorítmico-opaca. Los conductores y repartidores, por ejemplo, viven pendientes de la aplicación, que a través de su algoritmo decide cuántos pedidos reciben, en qué zonas y a qué tarifa. Este algoritmo suele ser un Gran Hermano inescrutable, por ejemplo, si su rating (calificación de los usuarios) baja, pueden dejar de asignarles viajes, si rechazan pedidos, son penalizados. Si un cliente se queja, quizá sean desconectados sin explicaciones. Tal régimen genera un estado de ansiedad permanente, donde la persona se siente controlada por una entidad abstracta (el sistema informático de la plataforma) y a la vez desprotegida, sin un superior humano con quien dialogar sus problemas.

Los testimonios de trabajadores de Uber o delivery suelen describir estrés por la presión de llegar a tiempo (la pena de recibir mala puntuación), fatiga por trabajar muchas horas para lograr ingresos decentes (dado lo exiguo de las tarifas), y miedo constante a accidentes o percances sin cobertura médica. Además, la relación con los clientes –mediada por la app– a veces expone a maltratos o evaluaciones injustas que el trabajador debe aceptar con una sonrisa, sabiendo que de ello depende su sustento. De esta manera se configura una nueva figura, la del precario digital, libre en teoría, pero encadenado en la práctica a los dictados de un algoritmo. Franco “Bifo” Berardi ha llegado a afirmar que estos trabajadores experimentan una forma de “semiesclavitud

digital”, donde la tecnología actúa como un amo invisible que extrae valor sin asumir responsabilidad.

Los que sufren de esta dinámica no son solo los repartidores sino también los llamados freelancers online diseñadores, programadores, traductores que trabajan a través de las plataformas tipo Upwork, Fiverr, etc. Los cuales reportan los altos niveles de ansiedad cuya competencia global es obligada a estar disponibles a la hora para los clientes en distintos usos de horarios ya que deben auto gestionarse un seguro médico y pensiones lidiando así con una incertidumbre económica constante muchos de estos sienten que nunca pueden desconectarse porque el siguiente encargo puede llegar en cualquier momento y rechazarlo implicaría perder la reputación en la plataforma así la frontera entre el trabajo y la vida personal se difumina totalmente.

En esta llegada de la pandemia del COVID-19 en 2020 amplificó todavía más estas tendencias a la vez que se popularizó el teletrabajo en sectores profesionales dado a esto millones de empleados de la oficina pasaron a trabajar desde la casa comunicándose vía zoom, email y aplicaciones colaborativas para esto el teletrabajo ofreció ventajas también para emparejarlos en riesgo psicosociales igualmente existieron numerosos impuestos durante el 2020-2021 que advirtieron que este fenómeno de “tecnoestrés” y la hiperconexión donde los trabajadores se prolongan su jornada más allá de lo habitual al no tener una separación física entre el espacio laboral y el hogar lo que lo sentía obligados a responder mensajes a cualquier hora tras la falta de una interacción cara a cara se incrementó la sensación de aislamiento en muchos contribuyendo a la ansiedad y la depresión.

Burnout y fatiga zoom se convirtieron en términos de uso común. De hecho, un estudio de 2021 halló que alrededor del 45% de empleados remotos reportaron un empeoramiento de su salud mental debido a la dificultad para desconectar y al incremento de carga de trabajo online (por ejemplo, debiendo atender simultáneamente labores domésticas y laborales). Si antes el trabajo invadía el hogar metafóricamente, con la pandemia literalmente el hogar se transformó en oficina permanente, borrando los límites que protegían el tiempo de descanso.

Podemos apreciar un hilo conductor en todos estos fenómenos, es decir, la tecnología digital, al servicio de la lógica neoliberal. Esta relación ha permitido intensificar la explotación a la vez que la hace menos visible. Fisher había anticipado algo así al describir cómo la educación, el trabajo e incluso el ocio entraban en un régimen de “postergación indefinida”, donde siempre hay tareas pendientes y nunca “se sale” del todo del engranaje. Las plataformas digitales que hoy en día es al principio que alcanza a su apoteosis es decir el algoritmo que siempre puede llevarse con un nuevo encargo esta aplicación siempre puede notificar algo a las redes sociales y dicha empresa mantiene una presión constante de rendimiento se vive así un presente continuo con un trabajo de potencial e incluso cuando no intenta descansar este impacto en la Salud Mental colectiva desde el algoritmo que se comienza recién a estudiarse a profundidad pero las señales de alarma son claras la ansiedad se ha convertido en un rasgo psicológico definitorio de nuestra época.

Clínicamente estos trastornos de ansiedad han subido de posición entre las dos fricciones más comunes y sociológicamente se habla de una

sociedad del cansancio de la ansiedad cuyas generaciones jóvenes solo han conocido los smartphones las redes sociales y la precariedad que presenta altos niveles de angustia anticipatoria con una inseguridad respecto a un futuro con una sensación de falta de control. Paradójicamente, la promesa neoliberal de libertad individual ha desembocado en una generalizada sensación de descontrol vital –porque las riendas efectivas de nuestras oportunidades las llevan fuerzas impersonales (mercados globales, algoritmos opacos).

La noción de “realismo algorítmico” apunta precisamente a este estado de cosas, así como el realismo capitalista tradicional nos decía que no había alternativa al capitalismo, el realismo algorítmico nos sugiere que no hay alternativa al régimen tecno-economicista actual. Los algoritmos de las grandes plataformas son unos cálculos y automatismos que representan la naturalidad y la eficiencia casi naturalmente las acatamos como sus dictados es decir con la misma pasividad con la que aceptamos "el mercado manda"

Con esta naturalización de la tecnología capitalista se fortalece la idea de que nuestras angustias son simplemente el precio por pagar el progreso o los problemas individuales que son adaptación y de lo que hemos aprendido de Fisher es a cuestionar esta respuesta de inevitabilidad tras la ansiedad del repartidor conectado con el oficinista del zoom a las 10 de la noche hay decisiones muy concretas de cómo organizamos la economía digital, el trabajo hay el Poder y la ideología.

La propia Unión Europea debate regulaciones para garantizar transparencia algorítmica y condiciones justas en la gig economy. Estas

iniciativas muestran que el velo de inevitabilidad puede romperse, las plataformas digitales no son fuerzas de la naturaleza, pueden y deben ser reguladas socialmente para prevenir abusos y proteger la salud de las personas. Del mismo modo, empresas y gobiernos empiezan a discutir el derecho a la desconexión digital, reconociendo legalmente que un empleado no está obligado a responder comunicaciones laborales fuera de su horario.

Un ejemplo de esto es Francia que legisló en 2017 a favor de este derecho y la idea que se expande a través del terreno cultural que dice tener las respuestas tras estos años glorificando el "hustie culture" que ahora abundan en artículos y libros criticando las y promoviendo un equilibrio mayor con el concepto de "quiet quitting" aunque a veces lo volvió a viral en el 2022 reflejando así un sentir generacional de rechazo y dejarse la vida por el empleo.

Asimismo, la pandemia hizo a muchos replantearse prioridades, en lo que se llamó la "Gran Renuncia" en EE.UU. (millones de trabajadores dimitiendo de trabajos insatisfactorios en busca de uno mejor o de otra forma de vida). Todos estos son signos de una consciencia emergente, la de que el modelo laboral hiperproductivista y algorítmico no es sostenible humana ni socialmente.

Sin embargo, es necesario articular estas protestas dispersas en un marco teórico-político más amplio, ahí es donde entra nuestro concepto de Realismo Algorítmico. En este libro se sostiene la idea de enfrentar la crisis de la salud mental y la precariedad de la era digital que debemos entenderlos no solo con los rasgos algorítmicos ni las plataformas sino

con la cultura de los datos que perpetua la ontología del que no hay alternativa bajo nuestras formas en estos capítulos siguientes se profundizará en distintos aspectos, pero ya podemos vislumbrar algunas conexiones.

Como por ejemplo las redes sociales que refuerzan la comparación competitiva y el malestar con el imperativo de la felicidad en Instagram que genera la ansiedad o como la economía de los datos se convierte en un instante de ocio en una transacción erosionando la distinción entre el tiempo libre y el productivo. Todo ello contribuye a una colonización de la subjetividad por parte del capital algorítmico, que exacerba las tensiones psíquicas.

Para concluir este capítulo, recapitulemos la trayectoria analizada: de 2008 a 2023 pasamos de una crisis financiera a una “crisis de cuidado” de la sociedad hacia sus miembros. El neoliberalismo post-2008 transformó la depresión y la ansiedad en algo así como la banda sonora de la vida cotidiana bajo el capitalismo. Fisher nos proporciona las herramientas para entender por qué un sistema que frustra sistemáticamente las aspiraciones de las personas y luego las culpa por su frustración se produce inevitablemente el sufrimiento psíquico que al actualizar su perspectiva vemos como esta digitalización amplificado problema de difuminar límites y acelerar el ritmo de la vida no obstante también reconoceremos la actualidad de las semillas de cambio y cómo está va desde la mayor visibilidad de la salud mental hasta un debate público hasta incipientes movimientos laborales y políticos que cuestionan la tiranía la precariedad y la hiperconectividad.

El camino hacia una salida de este túnel –hacia una superación del realismo capitalista en clave algorítmica– requerirá imaginación, voluntad colectiva y nuevas formas de organización. Como escribe Fisher, “reconstruir la conciencia de clase [...] no puede lograrse con soluciones existentes; pero, pese a lo que nos dice nuestra depresión colectiva, puede ponerse en marcha” (Fisher, 2018, p. 74). Del mismo modo, reconstruir una conciencia social digital que reclame el control democrático de las plataformas y la economía de datos es una tarea enorme, pero posible.

En los próximos capítulos iremos delineando ese horizonte, exploraremos cómo podría ser un deseo postcapitalista en la era de la inteligencia artificial, qué alternativas existen a la actual economía de plataformas, y cómo reenfocar nuestra relación con la tecnología para que sirva al bienestar común y no a la lógica ciega del beneficio. Preparados con el entendimiento de que la salud mental de la población es un indicador crítico de la salud del sistema, podremos abordar críticamente las demás facetas del Realismo Algorítmico.

Por lo tanto se trata de reivindicar la frase que alguna vez Fisher subrayó "la esperanza de una alternativa" esta esperanza y que el realismo capitalista algorítmico intenta sofocar late en cada indignación cuyo mal busca su causa y en cada sueño del futuro diferente se ve intrínseco la tarea intelectual, política que nos guarda es avivar esa esperanza informada que dado al contenido y el proyecto se demuestra que incluso en un mundo regido por los algoritmos e corporaciones globales viven otra realidad que puede ser programada.

CAPÍTULO II

2 REALISMO ALGORÍTMICO

La noción de realismo algorítmico alude a cómo las lógicas algorítmicas están moldeando la realidad socioeconómica contemporánea. Aquí exploraremos tres ámbitos cruciales donde los algoritmos y las dinámicas digitales ejercen una influencia tangible: (a) la economía de plataformas y la *gig economy*, donde empresas como Uber, o Amazon ejemplifican nuevas formas de explotación digital y vigilancia laboral; (b) las tecnologías de control predictivo y sistemas de puntuación social, desde algoritmos de recomendación y *credit scoring* hasta la vigilancia masiva, entendidos a la luz de la biopolítica y las “sociedades de control”; y (c) la crisis climática en el contexto del llamado capitalismo verde, examinando el activismo ambiental, las prácticas de *greenwashing* y la contradicción inherente entre el crecimiento infinito y los límites ecológicos del planeta. A través de estos casos, se aprecia cómo la era digital intensifica realidades económicas y sociales preexistentes, a la vez que genera nuevas formas de control y resistencia.

2.1 Teorías de la vigilancia y el trabajo digital: Economía de plataforma y gig economy – Uber y Amazon como casos de explotación digital

Repartidores de plataformas (Glovo y Uber Eats) circulan por la ciudad, ilustrando el modelo laboral de la *gig economy*, caracterizado por la precariedad y la gestión algorítmica del trabajo. La llamada economía de plataformas ha transformado el mundo laboral mediante aplicaciones como Uber (transporte), Deliveroo o Glovo (reparto de comida) y

Amazon (comercio electrónico y servicios logísticos). En este modelo, los trabajadores son coordinados y supervisados por algoritmos en lugar de jefes humanos directos. Esta gestión algorítmica permite a las empresas intensificar la explotación controlando hasta el más mínimo movimiento de los trabajadores mediante herramientas tecnológicas automatizadas. Se trata, en palabras de algunos analistas, de un “taylorismo recargado” donde cada paso del trabajador es monitorizado y disciplinado por medio de una aplicación. Las plataformas aprovechan la tecnología para reforzar la productividad a costa de los derechos laborales, presentando el proceso como algo eficiente e innovador, cuando en realidad supone una reedición modernizada del viejo modelo de trabajo a destajo.

Una huella central que tiene la Gig economy es su precarización y la ausencia de las protecciones laborales cuyas empresas como Uber suelen clasificar a sus repartidores y conductores como autónomos independientes negándoles así un salario físico, seguro médico, vacaciones pagadas u otros derechos laborales básicos. En este fenómeno nace el retroceder a las conquistas laborales de más de un siglo instalando así el trabajo como una desventaja cuyas garantías sociales son inexistentes e igualmente se estima que alrededor de un 19% de trabajadores de las plataformas en Europa están falsamente clasificados como autónomos cuando en la práctica operan bajo las órdenes del algoritmo de las plataformas en estos casos paradigmáticos en la dinámica se observa en Amazon tanto en sus almacenes logísticos donde cada movimiento de los empleados es cronometrado por algoritmos como en su plataforma de micro trabajos Mechanical-Turk

evidenciando como en algunos sectores tradicionales adopta la lógica de la vigilancia digital para maximizar la productividad.

Igualmente, en estas empresas se vende la idea de la libertad y de emprendimiento lo que en la práctica es una forma encubierta de control cuyo discurso operativo de la autonomía flexible en cuanto trabajo esté disponible de esta forma se asignan tareas y se clasifica el rendimiento e incluso puede desactivar a un trabajador sin explicaciones claras. En esta opacidad algorítmica se provoca que el empleado muchas veces ni siquiera sepa cuánto ganará, sino que en la aplicación se le informará al final del día o de la semana desde esta perspectiva de la teoría de la vigilancia hay un modelo que encarna la suerte de panóptico digital y la entiende como una supervisión constante pero despersonalizada.

Sin un supervisor visible si no una app que registra los tiempos de los trayectos y las clasificaciones de los clientes y otros datos que se generan se convierte en un régimen de vigilancia omnipresente para esta idea la socióloga Shoshana Zuboff la ha descrito como un fenómeno más amplio en el capitalismo de la vigilancia donde estos datos masivos son recopilados en cada individuo y se la convierte en la forma principal de la Fuente de valor.

Igualmente, el teórico Nick Srnicek habla de capitalismo de plataformas para referirse a estas empresas que operan como infraestructuras digitales extractivas cuyo producto principal son los datos de usuarios y trabajadores. Es así que Uber, Amazon y similares representan nuevas formas de trabajo digital en las que la explotación laboral adopta ropajes tecnológicos, donde el poder de siempre (maximizar la ganancia

reduciendo costos laborales) se ejerce ahora mediante algoritmos de asignación y evaluación, envuelto en la retórica de la innovación. Frente a ello, han surgido movimientos de trabajadores de plataforma que exigen derechos laborales plenos y transparencia algorítmica, intentando desentrañar y regular este nuevo señor feudal digital que controla sus condiciones de trabajo.

2.2 Control predictivo y puntuación social: Algoritmos de recomendación, credit scoring, vigilancia y la biopolítica en sociedades de control

El poder de los algoritmos predictivos se extiende mucho más allá del ámbito laboral, infiltrándose en cómo somos evaluados, influenciados y controlados en múltiples facetas de la vida cotidiana. Un ejemplo prominente es la idea de la puntuación social. Popularmente se menciona el caso de China, país pionero en desarrollar un Sistema de Crédito Social que registra y califica el comportamiento de ciudadanos y empresas para premiar o castigar conductas. En este modelo, todos los aspectos de la vida pueden volverse datos, desde pagar impuestos a tiempo o cometer una infracción de tráfico, cuidar a un familiar enfermo, hasta criticar al gobierno en redes sociales, todo suma o resta puntos al ciudadano. Aquellos con puntuaciones bajas pueden terminar en listas negras que les impiden acceder a préstamos, empleos, comprar vivienda o incluso viajar libremente. Aunque en Occidente este tipo de sistema integral suena distópico, conviene señalar que mecanismos de puntuación y monitoreo social ya existen de forma fragmentada. Por ejemplo, los historiales de crédito financiero (credit scoring) cumplen una función similar, es decir un algoritmo calcula un puntaje basado en

nuestro comportamiento de pago de deudas, y ese número determina si podemos obtener un préstamo, alquilar un apartamento e incluso influye en contrataciones laborales. De forma análoga, las grandes plataformas de Internet (Facebook, Google, TikTok, Amazon, Netflix, etc.) emplean algoritmos de recomendación que registran cada clic, búsqueda o visualización para perfilar al usuario y así predecir (y moldear) qué contenido o producto ofrecerle a continuación.

En estas recomendaciones personalizadas que parecen convenientes pero igualmente también implican una forma sutil de control conductual que las orientan a unas decisiones de consumo cuya información que vemos e incluso en nuestras opiniones se crea una burbuja de filtros que refuerzan nuestras creencias preexistentes para la información que recibimos en las redes sociales o plataformas que están programadas para reforzar ciertos patrones, reproduciendo estereotipos y sesgos lo cual la termina modulando en el comportamiento colectivo.

Esquema conceptual de un sistema de “puntuación social”, donde las acciones de cada individuo son registradas y calificadas para otorgar recompensas o castigos. Los sistemas algorítmicos de vigilancia y control predictivo se insertan en lo que Michel Foucault denominó la lógica de la biopolítica, es decir el poder moderno se centra en “hacer vivir” optimizando la vida de la población, gestionando la salud, la educación, la seguridad, etc., mediante la recopilación de datos y la regulación de comportamientos. En lugar de ejercer un poder soberano que amenaza con la muerte, el biopoder busca gestionar la vida, dirigir conductas y maximizar la productividad de los cuerpos sociales. La recopilación masiva de datos personales –desde nuestras pulsaciones en

línea hasta nuestros movimientos físicos captados por cámaras—proporciona a Estados y corporaciones una capacidad sin precedentes para monitorizar y predecir lo que hacemos. A su vez, esta predicción se utiliza para orientar nuestras acciones futuras, cerrando un bucle de retroalimentación, que consiste en tres momentos; se observa, se predice y luego se influye. Gilles Deleuze, en su famoso ensayo *Post-scriptum sobre las sociedades de control* (1990), ya anticipaba un mundo donde los individuos estarían siempre localizables y modulados por dispositivos tecnológicos, fuera de los muros de las instituciones tradicionales. En estas sociedades de control, a diferencia de las disciplinarias descritas por Foucault, el control ya no requiere encerrar a las personas (en fábricas, escuelas o prisiones) porque los mecanismos digitales pueden operar “a cielo abierto”, señalando en cada instante la posición y conducta de cada uno.

Al ver realizada esta visión en nuestros teléfonos móviles, tarjetas electrónicas y cámaras urbanas tienen este funcionamiento como unos collares electrónicos visibles que reportan los datos continuamente a los sistemas centralizados cuyo control es ubicuo y en una gran medida voluntario en el que participamos de él al usar las aplicaciones que nos encapsulan en rutinas monitorizadas en este aspecto inquietante de este control algorítmico es como se presenta como neutral o incluso benévolo ocultando así sus riesgos sociales.

Los algoritmos operan muchas veces como unas cajas negras donde se conoce sus reglas internas pero sus decisiones nos afectan profundamente en las investigaciones se han demostrado que los sistemas automatizados pueden reproducir y amplificar las

discriminaciones y los sesgos existentes, como por ejemplo la matemática de Cathy O'Neil lo llamo " las armas de destrucción matemática ".

Para aquellos algoritmos de scoring que perpetúan la desigualdad negando así los créditos, seguros o empleos a minorías desfavorecidas bajo una apariencia de objetividad algorítmica de este modo los rankings sociales o recomendaciones personalizadas se pueden refinarse hasta el punto de manipular los comportamientos, Shoshana Zuboff documento como una de las grandes corporaciones digitales que recolectan las cantidades masivas de los datos con el único propósito explícito de predecir y modificar la conducta de los usuarios.

De esta forma se modela las preferencias del mercado y de la sociedad en este entrelazamiento de datos masivos, predicción y modificación comportamental que constituye la esencia del capitalismo de vigilancia donde la máxima "quién controla los datos controla el futuro" adquiere en pleno significado de esta manera la expansión de los algoritmos del control predictivo se plantea con los desafíos éticos y políticos profundos que abre el planteamiento del cuestionar de cómo asegurar la transparencia con la equidad.

Con respecto a la privacidad en el sistema que se evalúan y según nuestras vidas los críticos abogan por una mayor gobernanza algorítmica y las autoridades independientes con las regulaciones contra seguros derechos sobre nuestros datos para contrarrestar la simetría del poder de entre quienes los diseñan o los poseen en estos sistemas y la ciudadanía que queda sujeta a ellos. De lo contrario, corremos el riesgo de

naturalizar una realidad donde cada individuo lleva una puntuación invisible y es vigilado permanentemente, recordándonos a una distopía hecha presente.

2.3 Capitalismo verde o crisis climática: Del activismo ambiental a la contradicción entre crecimiento infinito y límites ecológicos

La crisis climática se ha convertido en uno de los mayores desafíos de la humanidad en el siglo XXI, y ha dado lugar tanto a movimientos de activismo ambiental masivo como a respuestas institucionales y corporativas marcadas por la retórica del “capitalismo verde”. Por un lado, la última década vio el surgimiento de una ola global de activismo sin precedentes, liderada en muchos casos por jóvenes.

Varias iniciativas como la de Fridays for Future que fue inspirada por la activista Greta Thunberg movilizaron a millones de ciudadanos y estudiantes por todo el mundo para exigir acciones contundentes frente al cambio climático estas protestas multidisciplinarias o huelgas dinámicas internacionales pusieron presión sobre los gobiernos y las empresas denunciando así toda la inacción y demandando una transacción ecológica justa. Por este activismo se ha logrado instalar en la opinión pública la urgencia de la emergencia dinámica y la idea en el que se requieren los cambios sistemáticos profundos más no las meras reformas cosméticas que evitan así un desastre ambiental mayor.

No obstante, frente a estas demandas sociales del grupo del poder político económico ha respondido en una gran medida con unas iniciativas del capitalismo verde las cuales se promete lograr un

crecimiento económico sostenible sin sacrificar ningún recurso en el planeta que de esta forma se proporcionan las inversiones en energía renovable y una economía circular con vehículos eléctricos.

Otras tecnologías limpias presentándoles así como unas soluciones de ganar y ganar donde el medio ambiente mejora sin que el modelo de desarrollo se basado en el crecimiento infinito se vea cuestionable en este paralelo muchas de las grandes corporaciones han adoptado por estrategias de lavado verde con campañas de marketing y relaciones públicas que las hacen lucir como ecológicas mientras que en las prácticas reales de negocio continúan contribuyendo significativamente la degradación ambiental.

En esta moda de blanqueamiento se puede tomar de la forma de anuncios, patrocinios o eslóganes que destacan iniciativas verdes mínimas o futuras de esta forma se trata de ocultar la magnitud de los impactos negativos un ejemplo claro de esto es la Cumbre de Lima de 2019 en Madrid que empresas de las más contaminantes del mundo se exhibieron como aliadas en la lucha climática una de estas era coca-cola que señalaba ese año como la empresa número uno en contaminación plástica a nivel global empapeló a la conferencia con carteles invitando a "reciclar juntos" al mismo tiempo las petroleras como Chevron responsable histórica de las enormes emisiones organizaba papeles sobre las "soluciones" del cambio climático.

Con esta puesta en escena se provocó las denuncias de la hipocresía ya que las mismas compañías líderes en las emisiones y residuos pretendían liderar la respuesta climática que de hecho mientras los ejecutivos

ocupaban el centro del escenario en esos eventos a varios activistas ambientales se les prohibió la entrada o fueron expulsados silenciando así las críticas en tales casos ejemplifican como las élites económicas intentan un monopolizar el relato ecológico representándose como parte de la solución cuando en realidad continúan profundizando el tema.

En términos estructurales, numerosos expertos y colectivos ecologistas subrayan la contradicción insalvable entre el capitalismo basado en el crecimiento ilimitado y la finitud de los recursos planetarios. Ya en 1972, el informe Los límites del crecimiento del Club de Roma advirtió que la trayectoria exponencial de consumo y población chocaría eventualmente con las barreras biofísicas de la Tierra. Hoy, esa advertencia se ha vuelto tangible, puesto que nos encontramos consumiendo 1,7 planetas Tierra al año (es decir, usando recursos a un ritmo muy superior al de su regeneración). No existe una solución viable a la crisis climática que encaje dentro de la lógica del crecimiento económico sostenido e ilimitado, simplemente porque tal crecimiento infinito es físicamente imposible en un planeta finito. Cualquier propuesta “verde” que no confronte ese hecho es considerada una falsa solución. Pese a ello, el discurso dominante de gobiernos y grandes empresas suele evitar esta cuestión de fondo. Hablan de descarbonización para 2050 o de “crecimiento verde inclusivo”, pero sin cuestionar la obsesión por el PIB y la expansión constante de la producción y el consumo. Los activistas replican que esto equivale a “poner parches” mientras se mantiene la máquina en marcha hacia el abismo. Como metáfora, se ha dicho que la humanidad viaja en un coche a toda velocidad directo contra un muro –ese muro son los límites ecológicos–, y los poderosos al volante ignoran deliberadamente las

salidas de emergencia que implicarían frenar o cambiar de rumbo, porque están comprometidos con seguir acelerando. Con cada año de demora, la frenada necesaria será más brusca y dolorosa, no obstante, los encargados del sistema parecen apostar por lo imposible, es decir un salto tecnológico milagroso que les permita “saltar el muro” sin chocar, algo equivalente a escapar de las leyes de la física.

En este contexto, el activismo ambiental cobra una relevancia histórica, más que un mero lobby de presión, representa una llamada a replantear nuestro modelo civilizatorio. Los jóvenes que se manifiestan, las comunidades indígenas que defienden sus territorios, los científicos que alertan sobre puntos de no-retorno, todos convergen en un mensaje, el cual expresa que debemos abandonar la ficción de que el crecimiento ilimitado puede sostenerse con retoques verdes aquí y allá. Es imprescindible imaginar formas alternativas de organizar la economía y la vida –desde la perspectiva del decrecimiento o de una prosperidad sostenible– que respeten los límites planetarios y distribuyan equitativamente los recursos. Mientras tanto, denunciar el *greenwashing* es fundamental para desenmascarar a quienes intentan perpetuar el *status quo* bajo una pátina ecológica. El *greenwashing* consiste en que los adalides del capitalismo, principales responsables de la crisis ecológica, se autoerigen como salvadores del planeta y anuncian con fanfarrias que ya están actuando, todo ello sin dejar de promover la lógica del crecimiento ilimitado como única vía. Identificar y rechazar estas narrativas vacías empodera a la sociedad civil para exigir cambios reales. Donde la lucha contra la crisis climática no se ganará únicamente con paneles solares o coches eléctricos, sino enfrentando el núcleo del problema, es decir un sistema económico que, tal como funciona hoy,

choca frontalmente con la realidad biofísica del mundo. Ya que la única forma de evitar el colapso es reconocer que hay límites que no podemos negociar con la naturaleza, y redirigir la innovación, la política y la cultura hacia un modelo que priorice la sustentabilidad y la vida por encima de la ganancia inmediata. Como contundentemente se ha expresado, es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo, pero para evitar lo primero, quizás tengamos que atrevernos a imaginar (y construir) lo segundo.

CAPÍTULO III

3 MÁS ALLÁ DEL REALISMO ALGORÍTMICO

3.1 Las culturas de resistencia y el comunismo ácido: Rave, psicodelia y contracultura en los 60 y 90

Fisher dedicó sus últimos esfuerzos a un proyecto intrigante titulado *Acid Communism* (Comunismo Ácido). En el que sugiere que muchas de las promesas radicales de los 60 –una vida colectiva más allá del trabajo alienante, nuevas formas de conciencia y comunidad– quedaron truncadas. Esta “década de los sueños” sigue atormentando el presente precisamente porque las posibilidades que abrió (una existencia liberada de la rutina y la escasez artificial) han sido suprimidas deliberadamente por el orden vigente. Desde la teoría crítica, Fisher analiza cómo el neoliberalismo llevó a cabo un verdadero “exorcismo del espectro de un mundo que podría ser libre” (Fisher, 2018, p. 201), reprimiendo y haciendo impensable la imaginación utópica surgida en los 60-70. Aquellas energías contestatarias –desde las comunas hippies hasta las revueltas estudiantiles– fueron en gran medida absorbidas por la lógica capitalista o neutralizadas. Lo apropiable de la contracultura (estilos, música, modas) fue reciclado como parte del “nuevo espíritu del capitalismo”, mientras que los elementos incompatibles (ej. el rechazo al trabajo alienado) fueron desacreditados como fantasías ingenuas o amenazas que había que relegar. Así, la libertad colectiva y emancipadora que se vislumbró en esos movimientos terminó sustituida por una versión neoliberal de la libertad centrada en el individuo y el

mercado (una “libertad a través del trabajo”, en vez de libertad respecto del trabajo).

Fisher retoma ideas de la teoría crítica para entender este proceso. El pensador Herbert Marcuse, por ejemplo, ya había advertido que el capitalismo tiende a neutralizar la protesta cultural, convirtiendo a rebeldes y “*freaks*” en meros estilos inofensivos. Y efectivamente, tras los 60 llegó una ofensiva neoliberal que aprovechó algunas corrientes liberadoras de la contracultura (individualismo, “sé tú mismo”) vaciándolas de contenido subversivo, mientras desmantelaba las solidaridades colectivas de la vieja izquierda. El resultado histórico fue el realismo capitalista, donde la difundida creencia de que no hay alternativa al capitalismo se normalizó. Mientras que en *Acid Communism*, Fisher apuesta por recuperar aquellas alternativas soñadas. Fisher presenta este concepto como una provocación y una promesa, una especie de espectro que apunta a algo que en cierto momento pareció inevitable pero hoy se considera imposible. En sus propias palabras,

Comunismo Ácido es el nombre que le di a este espectro... señala algo que parecía inevitable pero ahora luce imposible: la convergencia de la conciencia de clase con la autoconciencia feminista y la conciencia psicodélica, la fusión de los nuevos movimientos sociales con un proyecto comunista, [y] una estetización sin precedentes de la vida cotidiana (Fisher, 2024, p. 12).

Es decir, Fisher imagina unir la política emancipatoria (clase, feminismo) con la transformación de la conciencia inspirada en la

psicodelia y el arte, para desplegar formas de vida radicalmente nuevas. Lejos de ser una simple apología del LSD o la contracultura hippie, este “comunismo ácido” intenta reencantar la imaginación política, mostrando que dentro de la propia realidad capitalista laten posibilidades utópicas no realizadas –esos “futuros perdidos” que tanto interesaban a Fisher.

La contracultura psicodélica de los 60 es un pilar central en esta reflexión. Durante los años sesenta, movimientos como el hippismo, la revolución psicodélica (uso de LSD y otras sustancias para expandir la mente), los festivales de rock (Monterey, Woodstock) y las comunas experimentales desafiaron las normas de la sociedad de consumo y la moral tradicional. Inspirados por ideales de paz, amor y libertad, muchos jóvenes creyeron posible “un mundo nuevo” liberado de la guerra, el racismo y la monotonía del trabajo mecánico. Hubo un auténtico estallido de creatividad cultural –música, arte, espiritualidades alternativas– asociado a una crítica del capitalismo y la autoridad. Sin embargo, gran parte de estas corrientes fueron cooptadas o derrotadas en las décadas siguientes. Fisher señala que la derrota de esos experimentos no era inevitable, sino resultado de narrativas y políticas reaccionarias que aplastaron o integraron aquellos impulsos. Por ejemplo, mientras ciertos elementos del estilo sesentero (moda “retro”, iconos pop) se mercantilizaron, los aspectos más disruptivos (como el rechazo al trabajo rutinario y la vida bohemia) fueron etiquetados de utópicos o peligrosos para el orden social. Aun así, la “estela” de aquellos sueños siguió presente de formas latentes. Fisher insiste en que debemos “des-olvidar” esas posibilidades, re-narrar los 60 no como una mera curiosidad nostálgica, sino como un campo de batalla ideológico

donde se decidía si la sociedad podía tomar otro rumbo. En última instancia, *Acid Communism* propone exorcizar el olvido impuesto por el neoliberalismo, reavivando el espíritu de liberación de la contracultura, pero aprendiendo de sus derrotas.

Si los años 60 plantaron semillas de imaginación utópica, los años 90 vieron brotes renovados de cultura de resistencia, en particular a través de la música rave y la escena electrónica. Fisher –quien vivió la era post-punk y el auge del *acid house* en el Reino Unido– estaba fascinado por cómo las raves y la cultura club podían generar experiencias colectivas transformadoras. En los raves multitudinarios de finales de los 80 y principios de los 90 (la llamada “Segunda Verano del Amor” de 1988-89, con el surgimiento del *acid house*), miles de jóvenes se congregaban clandestinamente en almacenes o descampados para bailar toda la noche al son de música electrónica bajo el efecto del éxtasis (MDMA) u otras sustancias. Estas fiestas masivas, espontáneas y frecuentemente al margen de la ley, representaban para muchos una forma de escapismo ante la rígida cultura neoliberal de la era Thatcher/Reagan. Pero también eran más que evasión en el clímax de la rave, los participantes describían sentir una comunión eufórica, una disolución del ego individual en la masa bailando, en la vibración colectiva. Fisher interpreta la rave como un chispazo utópico o “destellos de otro mundo” que de pronto irrumpen en éste, recordándonos que “otros sistemas y espacios son posibles”. Citando al teórico Fredric Jameson, Fisher ve en esas oleadas de energía festiva una especie de “rayo barroco” que ilumina, aunque sea brevemente, la posibilidad de Utopía.

Desde una perspectiva de teoría crítica, la cultura rave encarnó un deseo de colectividad en una época dominada por el individualismo. Frente a la ideología neoliberal que nos inculca ser empresarios de nosotros mismos, compitiendo aislados, las raves ofrecían espacios de comunión donde la gente colaboraba (en la pista de baile, en la organización de fiestas, en la circulación de música) y experimentaba una alegría colectiva no mediada por el consumo convencional. Mark Fisher veía en ello un desafío al “privatización psíquica” neoliberal –esa tendencia a creer que nuestra vida interior es sólo nuestra y no está conectada con los demás. De hecho, el comunismo –apunta Fisher– implica reconocer la interdependencia, comprendiendo que nuestro desarrollo personal está co-dependiente del de otros. Por tanto, uno de los grandes retos para la izquierda (tras décadas de desmovilización) es crear espacios y eventos que generen alegría colectiva y nuevas solidaridades políticas duraderas. Las raves, en su efímera utopía nocturna, mostraron que ese deseo de comunidad y éxtasis compartido existe, pero el problema es ¿cómo sostenerlo y vincularlo con un proyecto político transformador?.

No obstante, un análisis crítico debe reconocer también los límites de la cultura rave como resistencia. Si bien fueron subversivas en su momento –al punto que el gobierno británico las criminalizó explícitamente (Acta de Justicia Criminal de 1994)–, con el tiempo muchas raves degeneraron en simples eventos comerciales (rave parties patrocinadas) o modas juveniles sin tinte político. Fisher y otros teóricos observan que la rebelión rave fue mayormente cooptada por la lógica del mercado, convirtiéndose en parte de la industria neoliberal del hedonismo. En palabras de un comentarista, el impulso cultural del rave terminó “incorporado casi por completo” en el entretenimiento capitalista,

perdiendo su filo contestatario. Después de todo, un ritual de escape temporal –por más liberador que parezca en la noche– no cambia las estructuras si al día siguiente todo vuelve a la normalidad. La euforia colectiva del sábado por la noche a veces servía como válvula de escape para soportar la monotonía del lunes, sin amenazar realmente el sistema; de hecho, puede volverse funcional al sistema, al descargar tensiones que de otro modo podrían politizarse. Así, igual que ocurrió con la contracultura sesentera, el capital tiende a absorber lo no antagónico y neutralizar lo peligroso, tanto su música como la estética y la fiesta se comercializan, mientras la verdadera subversión (la construcción de comunidades permanentes, la transformación de la vida cotidiana) queda inconclusa. Algunos activistas han comparado esto con el movimiento *Occupy*, en el cual ocupas una zona un rato y creas una comunidad momentánea, pero si no institucionalizas cambios, el orden vigente prevalece.

Pese a todo, Fisher no es pesimista del todo. Reconocer las derrotas y cooptaciones es el primer paso para superarlas. El espíritu de *Acid Communism* implica aprender de estas culturas de resistencia –sus momentos de éxtasis y sus fracasos– para imaginar nuevas formas de agencia colectiva. Fisher sugiere que aquello que hizo peligrosos a los 60 y a las raves para el sistema (su potencial de unir a la gente en torno a deseos comunes de cambio y placer compartido) sigue ahí latente, esperando ser activado políticamente. En última instancia, se trata de recuperar la capacidad de imaginar un futuro diferente. Si el realismo capitalista nos dijo que era más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo, *Acid Communism* responde rescatando las visiones alterativas del pasado reciente (de la psicodelia sesentera al acid de los

90) para ensanchar lo posible. Esta perspectiva, claramente poscapitalista, enlaza con corrientes contemporáneas que buscan reconfigurar la economía y la sociedad desde la cooperación, el común y la sostenibilidad –temas que abordaremos en los siguientes subcapítulos. Por ahora, basta recalcar que las culturas de resistencia como la psicodelia de los 60 y el rave de los 90 ofrecieron destellos de otra realidad. El desafío teórico-político es convertir esos destellos en llamas duraderas para articular la imaginación utópica y la práctica colectiva para materializar la promesa de “un mundo que podría ser libre”. Las lecciones de *Acid Communism* nos animan a creer que, más allá del frío realismo algorítmico del presente, otro futuro –más comunal, creativo y emancipado– sí puede ser imaginado y construido.

3.2 Economías del común y cooperativas digitales

En el horizonte teórico contemporáneo se ha propuesto que las economías del común –basadas en la gestión colectiva de recursos, la cooperación y la propiedad compartida– ofrecen una vía alternativa frente al “no hay alternativa” del realismo capitalista (Fisher, 2009). Mark Fisher definió el realismo capitalista como el marco ideológico que “cubre el horizonte de lo pensable” e impide imaginar un nuevo escenario sociopolítico. Esta hegemonía cultural, reforzada por la lógica algorítmica de las grandes plataformas digitales, naturaliza el capitalismo y sus tecnologías como únicos sistemas viables. Se produce así un “realismo algorítmico” donde el dominio de los mercados digitales y la gestión tecnocrática se perciben como inevitables. El discurso neoliberal tecnocrático se apoya en la supuesta superioridad e inaccesibilidad de la ciencia y la tecnología, despojándolas de escrutinio

democrático. La consecuencia es un fetichismo del mercado –la creencia de que el mercado y sus algoritmos son soluciones cuasi mágicas– que oculta las raíces sociales de los problemas. Como señala Fisher, esta ideología empresarial presenta fenómenos como la precarización laboral o la mercantilización de la educación no como desviaciones corregibles, sino como dispositivos que bloquean toda capacidad colectiva de transformación. El propio Fisher postuló que el único “antídoto” a este cierre imaginativo es la revitalización de una esfera pública y común capaz de reconocer las causas sociales de nuestro malestar. Precisamente en esa dirección apuntan las economías del común y las cooperativas digitales, es decir reabrir la imaginación política hacia formas poscapitalistas de organización orientadas al bien común.

El trabajo pionero de Elinor Ostrom proporciona bases sólidas para pensar estas alternativas. Ostrom demostró empíricamente que la tragedia de los comunes descrita por Hardin no es un destino inevitable, sino un problema de diseño institucional. Hardin asumía –desde un punto de vista neoliberal– que individuos racionales siempre sobreexplotarán un recurso compartido si no hay propiedad privada o control estatal, debido a su afán de maximizar beneficio propio y la falta de comunicación o acuerdos colectivos. Sin embargo, Ostrom recopiló numerosos casos alrededor del mundo donde las comunidades locales sí consiguen gestionar recursos comunes de manera sostenible mediante reglas compartidas, comunicación efectiva y mecanismos de monitoreo mutuo. Al contrario de lo que algunos estaban gritando a los cuatro vientos, la gente es capaz de organizarse y administrar de forma responsable los recursos de los que dependen. Ostrom identificó principios claves en las comunas exitosas –como límites claros,

sanciones graduales y resolución interna de conflictos, – mostrando que ni la privatización absoluta ni la mera regulación centralizada agotan las opciones de gobierno económico. Existen modos comunales de autogestión que pueden ser eficaces y resilientes, desmontando el mito de que solo el mercado o el Estado pueden coordinar la acción colectiva. Esta “demolición del mito” de Hardin (Ensminger, 1990) supuso también una crítica al fetichismo del mercado, es decir el capitalismo no es un orden natural, y las comunidades pueden crear instituciones cooperativas para el beneficio común en vez de la competencia individualista. No por casualidad, Fisher destacó que el realismo capitalista se sostiene narrando al capitalismo como “inevitable y eficiente”, cuando en realidad no es un orden natural y sus efectos nocivos evidencian la necesidad de alternativas. Ostrom, premiada con el Nobel de Economía, proporcionó esas alternativas a nivel teórico-práctico, con redes de personas capaces de autogobernar sus entornos sin sucumbir a la lógica mercantil imperante.

Siguiendo esta línea, filósofos políticos como Michael Hardt y Antonio Negri han planteado el concepto de “lo común” (the common) como pilar de una reorganización social poscapitalista. En *Commonwealth* (2009), Hardt y Negri afirman que, así como la propiedad privada define al capitalismo y lo público al socialismo estatal, lo común es la base de un comunismo por venir, lo que lo privado es al capitalismo y lo público es al socialismo, lo común es al comunismo. Esta noción de comunismo no alude a la propiedad estatal, sino a nuevos bienes comunes productivos gestionados democráticamente por la multitud (la multiplicidad de sujetos cooperantes). Los autores sostienen que bajo el capitalismo actual gran parte de la riqueza es producida social y

cooperativamente –a través del conocimiento, la comunicación y el afecto– pero es apropiada privadamente, en cambio, una sociedad orientada al común implicaría que esa producción biopolítica colectiva se organice deliberadamente en beneficio de todos. Proponen entonces la producción colectiva de lo común como base de una futura transformación revolucionaria. Esta perspectiva teórica conecta con la idea de Mark Fisher de recuperar un futuro abolido, es decir imaginar colectivamente estructuras económicas distintas. Aunque se ha criticado a Hardt y Negri por el carácter algo utópico o abstracto de su propuesta (Harvey, 2012), su énfasis en la común resulta fecundo al vincular ética y política con la autogobernanza democrática de la producción. Es importante destacar que incluso estos teóricos reconocen la necesidad de conectar sus visiones con prácticas reales, es así que experimentos empíricos como los estudiados por Ostrom aportan una base concreta a lo que, de otro modo, quedaría en la esfera de la especulación filosófica. En la encrucijada entre teoría y práctica, la economía de los comunes se revela entonces no como simple ideal, sino como proyecto político en gestación.

Desde una óptica feminista y poscolonial, Silvia Federici también reivindica la construcción de bienes comunes como eje de resistencia y alternativa al capitalismo tecno-patriarcal. Federici parte de una lectura histórica, entendiendo que la comunalización es el principio que han seguido los seres humanos para organizar su existencia durante miles de años enfatizando en sus ideas que los comunes han existido en prácticamente todas las sociedades pre-capitalistas. El desarrollo del capitalismo, especialmente a través del colonialismo y el neoliberalismo, significó una ofensiva permanente contra estas formas

comunales –la “acumulación originaria” continua que cercó tierras, mercantilizó la naturaleza y el saber, e incluso hoy pone precio a todo (del agua a nuestros genes) mediante privatizaciones y patentes. Esa dinámica, advierte Federici, “se ha normalizado en la era del neoliberalismo” (Federici, 2020, p. 31), haciendo de la privatización de la riqueza común un proceso permanente. Sin embargo, frente a esta tendencia devastadora, Federici no ve los comunes como nostalgia romántica de un pasado preindustrial, sino como un horizonte político para el futuro. Y enfatiza cómo en pleno siglo XXI están surgiendo nuevos comunes en respuesta a la crisis permanente que el capitalismo impone. Desde huertas urbanas, cooperativas de consumo y monedas locales hasta licencias Creative Commons, software libre o bancos de tiempo, “está naciendo todo un mundo de nuevas relaciones sociales basadas en el principio del compartir comunal” (Federici, 2020, Cap. 7), impulsado por la certeza de que el capitalismo solo promete más trabajo, más guerras, más miseria y más divisiones. Significativamente, Federici menciona las redes de ayuda mutua contemporáneas como parte de este resurgir de lo común, por ejemplo, en la última gran crisis financiera de Grecia la gente organizó clínicas de salud gratuitas, repartos comunitarios de alimentos y re-conexiones ilegales de electricidad para familias pobres, todo al margen del mercado y el Estado. Estas prácticas de apoyo mutuo –que también se vieron durante la pandemia de COVID-19 en numerosas comunidades– demuestran que la solidaridad autogestionada puede suplir (y a veces superar) las funciones que el neoliberalismo recorta del Estado de bienestar. Para Federici, fenómenos así no son meros “parches” temporales, sino que “son experimentos de autosuficiencia y las simientes de un modo de

producción alternativo en pleno proceso de creación” (Federici, 2004, p. 21). Es decir, en cada huerto comunitario, cada plataforma cooperativa o cada colectivo barrial que comparte recursos, ella vislumbra embriones de un orden poscapitalista basado en el común y el cuidado de la vida. Desde esta perspectiva, la política de los comunes se enlaza con una crítica al patriarcado del salario y al régimen tecnocrático, ya que busca revalorizar trabajos de cuidados, saberes locales y cooperativas de reproducción social que el mercado desprecia o invisibiliza. Federici aporta una dimensión de género y de justicia global a la economía del común, insistiendo en que sin reproducir la vida en común no hay verdadera alternativa al actual sistema.

Aterrizando estas ideas en casos concretos, las cooperativas digitales y las llamadas plataformas cooperativas constituyen expresiones contemporáneas de las economías del común. A diferencia de las megaplataformas capitalistas (tipo Uber, Airbnb o Amazon) que operan bajo lógicas extractivas y algoritmos opacos, las plataformas cooperativas buscan democratizar la tecnología y repartir equitativamente el valor generado. Un ejemplo notable es Fairbnb.coop, surgida en Europa como alternativa ética a Airbnb. Fairbnb se organiza como cooperativa de reserva de alojamientos donde anfitriones, viajeros y comunidades locales son copropietarios, y se destina el 50% de sus ingresos por comisiones a financiar proyectos comunitarios en los propios barrios que acogen el turismo. De este modo, corrige el fetiche de mercado impuesto por Airbnb –que convertía viviendas en mercancías lucrativas sin retorno local– y transforma el alquiler vacacional en un círculo virtuoso de beneficio común, así los turistas contribuyen al bienestar de la comunidad que visitan, y los vecinos

mantienen control sobre el modelo turístico. Fairbnb nació en 2014 a partir de activistas preocupados por la gentrificación y el exceso de turismo, y cristalizó en 2018 como una cooperativa registrada en Bolonia y su existencia prueba que es posible un modelo de plataforma orientado al bien común, donde la tecnología digital sirve a la sostenibilidad social y no a la especulación. Otro caso paradigmático es CoopCycle, federación internacional de cooperativas de repartidores en bicicleta. CoopCycle proporciona un software de código abierto para gestionar pedidos de entrega de comida y logística de última milla, y agrupa a decenas de cooperativas locales (más de 70 en Europa y otras regiones) bajo una gobernanza compartida, a diferencia de Glovo o Uber Eats, donde un algoritmo central impone tarifas y condiciones precarias, en CoopCycle son los propios trabajadores quienes controlan la plataforma. La federación decide colectivamente aspectos como las tarifas de mantenimiento del sistema, y todas las cooperativas miembro garantizan condiciones laborales dignas. Además, CoopCycle utiliza una licencia “Coopy-left” que impide que su software sea utilizado por empresas con ánimo de lucro, protegiendo así el carácter de común digital de la herramienta. Cabe señalar que este tipo de plataforma cooperativa no solo mejora la situación de los repartidores, sino que ilustra cómo se pueden escalar estructuras anti-capitalistas mediante federaciones y cooperación inter-cooperativas, “expandiendo prácticas y relaciones de poder transformadoras” en el sector digital. En Iberoamérica, la adopción de CoopCycle avanza gracias a redes como la Federación FACTTIC en Argentina, mostrando que incluso en economías del Sur global es viable adaptar estas soluciones comunales con apoyo de movimientos cooperativos y, en ocasiones, del Estado.

Tanto Fairbnb como CoopCycle pertenecen al movimiento mayor del cooperativismo de plataforma, conceptualizado por autores como Trebor Scholz (2016) y otros, que busca “gobernanza democrática y propiedad comunitaria en la economía digital”. Estas experiencias reintroducen la democracia económica en terrenos dominados por algoritmos corporativos, demostrando en la práctica que se puede tener innovación tecnológica sin reproducir la lógica neoliberal de vigilancia y explotación. Asimismo, iniciativas como Wikipedia, proyectos de software libre (Linux, GNU) o redes descentralizadas de conocimiento abierto son igualmente expresión de economías del común digitales, en el cual millones de personas co-produciendo bienes informacionales de forma voluntaria, compartida y fuera del mercado, con licencias que aseguran el acceso libre. Cabe señalar que, sin el acervo de software libre y datos abiertos provistos por comunidades globales, ni siquiera serían posibles muchos avances de la inteligencia artificial actual, paradójicamente las corporaciones algorítmicas se han apoyado en ese trabajo colectivo de años (foros de código abierto, contribuciones voluntarias, “limpieza” de datos por trabajadores precarios) para desarrollar sus productos. Esto refuerza el argumento de que la producción *commons* no es marginal, sino que ha sido un pilar invisible de la economía digital, aunque el capitalismo de plataformas se apropie de sus frutos. Reivindicar el software libre y las cooperativas tecnológicas es una forma de des-fetichizar la tecnología, devolviéndola al control social, ya que los algoritmos no tienen por qué servir únicamente al lucro privado y pueden programarse para maximizar equidad, participación y sostenibilidad.

En conjunto, las economías del común –desde los cogestionados localmente hasta las plataformas cooperativas globales– representan una impugnación práctica y teórica al realismo capitalista y algorítmico. Donde el discurso dominante ve “hiperobjetos” tecnológicos fuera del alcance de la gente común, estos proyectos muestran a personas organizándose para domar la tecnología y la economía con fines colectivos. Cuestionan el fetichismo del mercado al probar que la eficiencia y la innovación no dependen exclusivamente de la competencia o la codicia, sino que pueden florecer mediante la colaboración y la ayuda mutua. También critican el neoliberalismo tecnocrático, que a menudo oculta decisiones políticas tras una fachada de datos y peritajes, en contraste, los comunes promueven la redistribución del conocimiento crítico y la participación informada como cuestiones políticas centrales. Entonces redistribuir el conocimiento, no solo [lo hace] comprensible, sino que es una cuestión política, por lo que construir una cultura técnico-científica desvinculada de lógicas extractivas resulta clave para la justicia social. Así, las economías del común buscan desmitificar la inevitabilidad tecnológica proclamando que incluso en la era de la inteligencia artificial es posible escoger caminos distintos a la distopía corporativa, fomentando un control comunitario de los datos, los algoritmos y las plataformas.

En este punto es preciso articular estas alternativas con el pensamiento de Mark Fisher y la posibilidad de un futuro poscapitalista orientado al bien común. Fisher observó que el realismo capitalista induce una suerte de derrota anticipada, donde la idea de que ninguna lucha colectiva puede cambiar un sistema aparentemente omnipresente. Sin embargo, la emergencia de comunes y cooperativas demuestra lo contrario –“sí hay

alternativa”– aunque sea a pequeña escala por ahora. En sus escritos tardíos, Fisher llegó a coquetear con la noción de un “comunismo ácido” o la recuperación de la imaginación utópica desde la cultura popular, señalando la importancia de rescatar los futuros perdidos y las aspiraciones de transformación social. Las prácticas del común precisamente recuperan horizontes de expectativa, donde cada comunidad energética local, cada cooperativa de plataforma o red de cuidado es un ensayo de cómo podría funcionar una sociedad poscapitalista en lo concreto. Conectan con la propuesta fisheriana de revitalizar la esfera pública y solidaria, en lugar de la atomización neoliberal, reinstauran espacios colectivos de decisión y propiedad que devuelven a la gente el poder sobre sus vidas materiales. Además, operan bajo valores cualitativamente diferentes a los del capitalismo, tales como la solidaridad, la sustentabilidad ecológica, la equidad de género, la autonomía comunitaria, todos ellos componentes de un posible “bien común” elevado a principio organizativo. Esta reorientación ética y política confronta directamente la lógica del beneficio privado y la meritocracia tecnocrática. Como señala Federici, la construcción de comunes hoy es más que un acto de resistencia es “un medio de supervivencia necesario” en la crisis permanente actual, y a la vez la prefiguración de otra forma de vivir en la que el trabajo, la tecnología y la riqueza se subordinan a las necesidades colectivas. En este sentido, las economías del común reivindican lo que el realismo capitalista declaraba imposible, es decir la capacidad de las mayorías para inventar nuevas instituciones más allá del mercado y del Estado corporativo.

Hemos examinado cómo las economías del común y las cooperativas digitales ofrecen una alternativa tangible al realismo capitalista y algorítmico. Amparadas en teorías sólidas (Ostrom, Hardt & Negri, Federici) y reforzadas por casos contemporáneos (Fairbnb, CoopCycle, redes de apoyo mutuo, software libre), estas iniciativas reabren la imaginación política hacia una organización poscapitalista orientada por el bien común. Critican el fetichismo del mercado mostrando que la cooperación puede gestionar eficientemente recursos y tecnología, desafían el neoliberalismo tecnocrático al implicar a la ciudadanía en la gobernanza de las plataformas y conocimientos. Si el realismo capitalista nos hizo pensar que “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”, las economías del común nos invitan a imaginar –y construir– el fin del capitalismo tal como lo conocemos, dando paso a nuevas formas de realidad social basadas en la colaboración, la democracia económica y el cuidado del planeta y la gente. Estas semillas de poscapitalismo, aún en desarrollo, encarnan la esperanza de que, como Fisher intuyó, otro futuro es posible cuando rompemos el hechizo ideológico que nos impedía concebirlo. Las cooperativas y comunes digitales, en definitiva, no solo son una “alternativa”; son ya realismo alternativo, un realismo algorítmico distinto que pone los algoritmos y recursos al servicio de la vida en común y no del lucro de unos pocos. Esto abre un camino hacia un mundo donde la consigna de “no hay alternativa” cede ante la praxis del común, con la demostración viviente de que otras formas de organización social pueden y deben existir.

3.3 Hauntología del futuro

El concepto de hauntología fue introducido por Jacques Derrida en *Espetros de Marx* (1993) para aludir a las presencias fantasmales del pasado en el presente. Derrida jugaba con el término *hauntologie* (de *hantise*, obsesión o acecho, y *ontologie*, ontología) para describir cómo ciertas ideologías o promesas históricas –por ejemplo, el comunismo– persisten como fantasmas que rondan la actualidad incluso tras declararse su “fin”. En lugar de una ontología de lo plenamente presente, la hauntología propone que toda realidad está habitada por ausencias y espectros, donde nada existe de manera puramente positiva, sino que está sostenido por lo que ya no es o lo que todavía no ha sido. En términos sencillos, el presente siempre está “embrujaado” por posibilidades perdidas del pasado y por futuros que no llegaron a materializarse.

El crítico cultural Mark Fisher rescató y popularizó la noción de hauntología para analizar la cultura contemporánea, especialmente en el Reino Unido de la posguerra fría. Fisher observó que desde fines del siglo XX se instaló la sensación de que “el futuro desapareció” –o fue cancelado– en el terreno de la cultura. La promesa modernista de constante progreso y nuevos futuros se vio interrumpida hacia los años 1980 con el ascenso del neoliberalismo, produciendo una melancolía temporal, una percepción de estancamiento donde “todo cambia, pero nada realmente es diferente”. La música, el cine y otras artes comenzaron a reciclar insistentemente estéticas del pasado (estética retro), y parecía que las décadas previas tenían más imaginario de futuro que nuestro propio presente. Fredric Jameson ya había descrito esta

condición posmoderna como una “pérdida de historicidad”, donde la cultura vive de la nostalgia y el pastiche antes que de la innovación histórica. Fisher retoma esa idea para explicar la “nostalgia por los futuros perdidos”, una nostalgia peculiar, no por el pasado en sí, sino por las visiones de futuro que el pasado albergó, pero nunca se cumplieron. En otras palabras, nos invade una añoranza de ese futuro que nunca llegó.

Este fenómeno hauntológico se advierte en múltiples expresiones culturales. Por ejemplo, la música electrónica que en los 70-80 se vivía como sonido del futuro (Kraftwerk, etc.), hoy es evocada con melancolía retro o pensemos en la artista pop Adele, cuyo estilo –señala Fisher– podría pertenecer cómodamente al siglo XX sin delatar ninguna novedad del XXI. La cultura popular abunda en remakes, modas “vintage” y revival de décadas pasadas, síntomas de una incapacidad de imaginar lo nuevo. Fisher acuñó la frase “la lenta cancelación del futuro” para describir este proceso gradual por el cual la idea misma de futuro (de avance lineal hacia formas sociales y estéticas radicalmente distintas) se erosiona desde fines de los 70. Esta cancelación lenta del porvenir vino acompañada, dice Fisher, de una deflación de expectativas, donde hoy pocos esperan rupturas culturales comparables a las de antaño. Así, el realismo capitalista –la creencia de que no hay alternativa al capitalismo– se arraiga también en el nivel cultural, naturalizando un presente perpetuo donde solo cabe reciclar el pasado.

Sin embargo, la hauntología de Fisher no es puro lamento nostálgico, sino también una forma de crítica y resistencia. Fisher distingue entre una depresión resignada (que acepta que “las cosas son así” y el futuro

se terminó) y una melancolía hauntológica que, paradójicamente, se niega a soltar el objeto perdido –ese futuro mejor que nos arrebataron–. Esta melancolía sería “el rechazo –o incluso la incapacidad– de adaptarse” a la realidad impuesta. En vez de internalizar la derrota, el sujeto hauntológico queda obsesionado por el espectro del futuro alternativo que debió haber llegado. Como explicó Fisher, no se trata de querer volver al pasado, sino de reclamar “¿qué tipo de futuro esperábamos entonces?”, y confrontar el presente con esa promesa incumplida. En este sentido, la estética hauntológica (en música, artes visuales, cine) con sus sonidos fantasmales, bucles añejos y atmósferas de época, opera como un recordatorio inquietante de que falta algo por venir. Es a la vez crítica al revival vacío y negativa a renunciar al anhelo de futuro.

La ciencia ficción crítica contemporánea se ha hecho eco de estas ideas, oscilando entre distopías que exacerbaban el realismo capitalista y utopías que buscan escapar de él. Un ejemplo popular es *Black Mirror* (Charlie Brooker, 2011-2019), serie antológica que imagina futuros cercanos profundamente distópicos bajo la lógica digital-capitalista. Capítulos como “*Nosedive*” presentan sociedades regidas por puntuaciones sociales algorítmicas –una sátira del deseo de aprobación en redes y del crédito social estilo chino–, mientras otros episodios llevan al extremo la vigilancia, la manipulación mediática o la mercantilización de la vida privada. *Black Mirror* funciona casi como un espejo negro del presente, proyectando a un mañana inmediato las tendencias más inquietantes de nuestra sociedad tecnificada. Su mensaje suele ser aleccionador, es decir claro, si seguimos por este camino –parece advertir– el resultado es un futuro claustrofóbico donde la tecnología refuerza las jerarquías, la

alienación y el control social. En cierta forma, *Black Mirror* dramatiza el realismo algorítmico en su faceta más sombría, mostrando futuros “sin alternativa” atrapados en las lógicas actuales llevadas al límite. Esta perspectiva distópica cumple una función crítica –nos fuerza a confrontar las implicaciones éticas y sociales de los algoritmos en nuestras vidas–, pero difícilmente ofrece salidas. Predomina el horror ante un futuro cancelado y reemplazado por un presente perpetuo *high-tech*, más que la imaginación de un quiebre positivo.

Frente a la oscuridad distópica, han cobrado fuerza en años recientes corrientes estéticas y narrativas que podríamos llamar contra-hauntológicas, en las cuales, en lugar de ser perseguidas por futuros perdidos, tratan de construir futuros alternativos deseables. Se destaca el movimiento de solarpunk y tiene una tendencia de ficción especulativa y diseño que imagina unos futuros ecológicos sostenibles e comunitarios a gran diferencia del pesimismo ciberpunk, el solar Punk.

Proponen una utopía verde donde la tecnología se integra armónicamente con la naturaleza y se propone el servicio de los bienes comunes en sus relatos y artes visuales muestran ciudades cubiertas de jardines cuya energía solar omnipresente y los artefactos de la alta tecnología de código abierto están lejos de la ingenuidad del solarpunk ya que se sugiere como respuesta consciente el cambio climático y el agotamiento capitalista es decir un ejercicio deliberado de optimismo radical que intenta demostrar que otro futuro si es posible.

Al enfatizar lo que podría mejorar en vez de lo que puede salir mal en las utopías de solarpunk con plan pedagógico que nos entrenan en la

imaginación de los futuros post capitalistas donde la justicia social y la sostenibilidad ambiental son uno de los principales rectores. Estas visiones operan como “educación de los deseos” y nos ayudan a desear un mundo distinto al inculcado por el status quo.

Autores de la ciencia ficción crítica y utópica han abogado por esta recuperación de la imaginación radical. La escritora Ursula K. Le Guin, en su discurso al recibir el National Book Award (2014), afirmó con lucidez:

Vivimos en el capitalismo. Su poder parece inevitable; pero cualquier poder humano puede ser resistido y cambiado por los seres humanos. Necesitaremos de los poetas, de los visionarios –realistas de una realidad más amplia– que puedan ver alternativas a cómo vivimos ahora, que puedan imaginar fundamentos reales para la esperanza. (Le Guin, 2014, párr. 7).

Le Guin alude precisamente a romper el hechizo de la inevitabilidad (“no hay alternativa”) que impone el realismo capitalista. Si hasta la monarquía absoluta parecía eterna antes de caer, también el capitalismo y su mundo algorítmico pueden superarse. No obstante, se sugiere ejercitar la imaginación liberadora es decir pensar otros modos de ser con otras economías y formas de sociedad más allá de la obsesión tecnológica y el miedo algunos ejemplos de esta imaginación abundan en la obra de Le Guin misma desde las sociedades anarquistas de *Los desposeídos* (1974) hasta la variedad de culturas alternativas en sus cuentos así como la tradición de eco-utopías y del feminismo y afro futurismo los cuales plantean futuros inclusivos.

Todas comparten el esfuerzo de pensar lo impensable bajo el marco actual, mostrando así sociedades sin propiedad privada, economías del cuidado, tecnologías de baja energía, democracias radicales, etc. Son ficciones, sí, pero ficciones necesarias para ensanchar el horizonte de lo posible en el imaginario colectivo.

Así, la hauntología del futuro nos habla de la tensión entre un presente estancado –poblado de espectros de promesas rotas– y la insistencia de esos espectros en reclamarnos un porvenir diferente. Estamos en una realidad que culturalmente estamos entre “los Fantasmas del futuro” con cuyo futuro está perdido, ya que se acechan con su pregunta de qué ¿por qué no fue posible? Mientras que existen nuevas visiones que tratan de nacer en los márgenes de la imaginación dominante que por un lado está, el realismo algorítmico capitalista que refuerza la idea de que el curso tecnificado actual es el único imaginable ya sea pintando lo de nostalgias esterilizadas o de distopias inevitables.

De otro lado la hauntología crítica y la ficción especulativa emancipadora Nos invita a hablar creativamente de las grietas del presente dejando que los fantasmas nos susurren las alternativas. Como dice Fisher, se trata en el fondo de “negarse a renunciar al deseo de futuro”. Reconocer qué nos ha sido arrebatado –ese futuro más justo, sustentable y humano que merecíamos– es el primer paso para imaginar cómo recuperarlo o reinventarlo.

3.4 Umbrales y Fantasmagorías en clave latinoamericana

Si se pudiese recoger el testimonio de Mark Fisher, y contrastarlo con la experiencia latinoamericana, nuestra experiencia. Surge un cruce especulativo en el cual tenemos encuentros y desencuentros entre distintos tiempos, geografías y miradas que suman imaginarios de una conversación intelectual distante pero que tiene un efecto resonante en nuestra contemporaneidad, se presentan entonces dos trayectorias que convergen, se encuentran, se suman en la urgencia del quehacer del pensamiento, exige repensar las condiciones de la subjetividad, en lo social y lo político de la vida.

Fisher con su pensamiento, fue crítico y entendió el cinismo existente en el neoliberalismo, pero con una precisión quirúrgica. Por otro lado, me he comprometido con las lecturas situadas en el malestar algorítmico - capitalista desde el Sur global, con fenómenos como el colonialismo en la IA, y la constante dependencia epistemológica. En esta sección se busca situarnos en el umbral especulativo, y las fantasmagorías, intentando conversar con Fisher a través de su legado, dando como resultado una conversación con los fantasmas de su vida.

Para Fisher. Hemos sido secuestrados. Por una cultura. Donde el futuro ha sido cancelado. La depresión, el cinismo, la impotencia, no son solo trastornos individuales. Son patologías de un sistema que ha clausurado la posibilidad de imaginar algo distinto. Lo que describe Fisher. Resuena en nuestras realidades tanto como latinoamericanos. Como ciudadanos del mundo. Pero sumándole algunas capas adicionales emerge la cancelación del futuro. Un futuro donde nuestras tierras. No solo se

encuentran en lo cultural. Sino también en lo material. Encontramos pobreza estructural, dependencia tecnológica, exclusión digital. Ante lo cual. El realismo algorítmico que fue descrito. Emerge como la forma actual. ¿Que adopta este mismo realismo capitalista? Que tan agudamente analizó Fisher.

Para Fisher, El problema no es que solo. No podamos imaginar otro sistema. Sino que es la propia tecnología en su forma algorítmica la que se presenta como neutra. Sin embargo, no lo es, ya que esta codifica. A la realidad bajo lógicas de extracción y control. Es exactamente en este punto donde nuestra religión el acceso a lo digital. No se convierte específicamente en un sinónimo de libertad o llámese también de liberación. Nos encontramos en un nivel en el cual las plataformas son las que reconfiguran las subjetividades y precarizan el trabajo. El caso de los repartidores. Nos permite ver cómo viven sometidos a una racionalidad de carácter algorítmico. Puesto que ella evalúa. Controla y penaliza su desempeño. Pero también existe resistencia, ya que se organiza y buscan nuevos lenguajes.

La intuición. De Fisher. ¿Vas llevar siempre hacia el desencanto? ¿Pero alguna vez hemos pensado? ¿Que el desencanto puede ser político? Que esa tristeza colectiva. Que era la antesala de una rabia que podía volverse transformadora y liberadora rebelde. ¿Se licua ante una sociedad líquida? Y aquí emerge la pregunta. ¿Cómo se politiza el malestar cuando el discurso dominante te convence de que tan solamente es tu culpa? ¿Para responder esta pregunta, podemos decir que tal vez? Desde la reapropiación de lo común. De lo comunitario. En América Latina ha sobrevivido. A muchos procesos históricos a lo largo de los siglos, ya

sea desde el colonialismo hasta el neoliberalismo. Y quizás, aunque ahora se ve amenazado por el tema de la virtualización de la vida, también emergen resistencias. Es ahí donde el realismo algorítmico puede ser. Combatido con nuevas formas de politización tecnológica tanto como comunitaria.

Tal vez si lo pensamos desde la reapropiación de lo común. El tema comunitario en América Latina ha sobrevivido. Y habría que enfatizar. ¿Que hay que convertir el software en un lugar de disputa? No basta solo con denunciar. ¿Hay que imaginar nuevas infraestructuras defectivas digitales? Que vinculen. Lo sensitivo del ser y este imaginar se convierte también entonces en un acto político cuando hablamos desde el sur global. Estamos tratando de hacerlo desde 1 que sea digitalmente soberano. Hablamos de construir plataformas propias, epistemes propias modos de relación que no pasen por la mercantilización algorítmica.

Lo decisivo, entonces, es seguir apostando por una pedagogía de la esperanza, incluso cuando el algoritmo. Prediga lo contrario. El plantear este estas formas de pensar no clausuran una discusión, sino que más bien. Abre una senda para la interpretación o la convergencia entre pensamientos. Se apuesta por una crítica multidimensional que combine tanto el diálogo del sufrimiento social con la urgencia de inventar nuevas gramáticas actitudes de efectivas. No se trata solo de escribir la jaula de hierro, sino de encontrarlas de indígenas donde se cuele el aire. En este sentido, el realismo algorítmico surge como una continuidad y una mutación del realismo capitalista donde se exige que exista esta conversación transfronteriza.

La noche Andina, alumbrada por las pantallas, revela un alma inquieta en la penumbra de Quito, un joven insolente insomne deslice el dedo por su teléfono. El algoritmo le sirve un carrusel infinito de noticias, memes y ofertas, una realidad a la Carta, pero bajo la luz azulada late una ansiedad difusa, una sensación de que falta algo por definir, no solo un mal personal, como advirtió el pensador británico Mark Fisher. Síntomas como la depresión y la ansiedad que aquejan a la juventud no actúan, no son meros desajustes individuales, sino expresiones de un orden social enferma. Fisher observó en los estudiantes británicos una impotencia reflexiva. Puesto que ellos saben que las cosas andan mal pero se sienten incapaces de cambiarlas, esta lucidez desesperanzada deviene como una profecía autocumplida. Es decir, los jóvenes se resignan a un destino que perciben sellado de antemano. En sus aulas, Fisher encontraba la depresión convertida en epidemia endémica, al punto que ser adolescente hoy casi podría ser sinónimo de enfermedad. Es decir, con problemas de aprendizaje y salud mental, multiplicándose más y más. ¿Y lo más grave? Es que la propia patología ización de este malestar. Implica tratar la depresión solo como un fallo químico individual o un conflicto familiar, lo que generalmente ocluye toda posibilidad de politización. De esta manera desvinculando el sufrimiento de sus causas sociales. Entonces el malestar se privatiza. La queja se convierte en diagnóstico clínico en vez de clamor colectivo. Podríamos decir entonces que el realismo capitalista que Fisher describió en un ambiente ideológico donde no hay alternativa y donde incluso nuestras penas. Se administran como asuntos privados y nunca como síntomas sistémicos. Nos da como resultado una generación entera sumida en lo que el Fisher llamaba la Hedónia Depresiva.

Cuando hablamos de Letonia depresiva. No estamos hablando. De la incapacidad de sentir placer, sino de la incapacidad de hacer otra cosa que no sea buscar pequeñas gratificaciones inmediatas, como si la juventud mundial estuviera atrapada en una versión dulce y anestésica de la desesperanza. Entre el consumo digital compulsivo y la ansiedad crónica, sin poder imaginar un horizonte diferente al que el mismo sistema les presenta. Sin embargo, más allá del mundo anglosajón que observó Fisher en América Latina ha sobrevivido un propio realismo y sus propias quimeras. Aquí el desencanto tiene raíces más antiguas y profundas. En estas tierras, la idea de que no hay alternativa convivió con los siglos de rebeldía y sueños utópicos quebrantados. Mientras, en Londres un profesor constataba la apatía desesperada de sus alumnos. En los Andes y el trópico latía todavía la memoria de revoluciones y esperanzas traicionadas. No en vano, pensadores sociales latinoamericanos llevan décadas analizando la particularidad de nuestra condición, es decir, tenemos sociedades. Marcadas por la dependencia, la desigualdad y la herencia colonial. Si por un lado Fisher veía a los jóvenes británicos resignados frente al neoliberalismo, autores ecuatorianos como Agustín Cueva o Fernando Velasco ya habían señalado que en nuestro continente el capitalismo nunca fue una marcha triunfal unívoca. Sino un proceso conflictivo, impuesto desde fuera y resistido desde abajo. Cueva, por ejemplo, en su obra clásica el desarrollo del capitalismo en América Latina, destacó cómo el capitalismo regional se construyó sobre bases contradictorias, es decir, hablando de latifundios. Semi feudales, explotación indígena, economías orientadas a la exportación, generando de esta manera un desarrollo truncado y dependiente. Por otro lado, la teoría de la

dependencia en América Latina, surgida a mediados del siglo 20, justamente argumentó que el progreso de los países centrales. Implicaba el atraso de los países periféricos. El subdesarrollo y el desarrollo se convertían entonces en dos caras de una misma moneda global. Intelectuales como Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, o incluso hasta el mismo Cueva, debatieron acaloradamente sobre cómo romper este ciclo objetando las visiones simplistas. De hecho, Cueva fue un crítico agudo de cualquier idea de desarrollo asociado bajo las reglas del capitalismo dependiente, insistiendo en que las leyes del capitalismo global operan de modo distinto en nuestra periferia.

Ya desde los años 1920, las convulsiones sociales en la región, llámese huelgas, reformas, movimientos indígenas, dieron pie a un pensamiento autóctono y crítico. Fernando Velasco, apodado el Conejo Velasco, fue 1 de esos brillantes jóvenes de los 70 que conjugaron teoría y práctica revolucionaria. En sus obras como la reforma agraria y movimiento campesino indígena o Ecuador, subdesarrollo y dependencia. Entre otras. Velasco desmenuza las debilidades de la burguesía nacional a nivel latinoamericano y las lógicas también de la penetración del capitalismo en el campo. Entonces, Velasco intuyó la enorme capacidad de resistencia y resiliencia de las comunidades indígenas. Frente al avance del capitalismo agrario, entonces él también criticó que la izquierda tradicional subestimara a las luchas campesinas e indígenas, cuando en ellas germinaban ya semillas de frutos y de futuros levantamientos. En sus páginas asoman premoniciones del gran levantamiento indígena de 1990 en Ecuador, que efectivamente sacudió a la estructura política del país y le dio protagonismo a los pueblos originarios. Entonces Velasco junto a colegas como Cueva Bolívar,

Echeverría, representan. O representaban más bien lo nuevo que intentaban hacer frente a lo viejo que no terminaba de morir. Emerge entonces una nueva crítica social radical que se propone desafiar el orden oligárquico de siempre. Sus causas eran las de siempre, la lucha por transformar las condiciones de desigualdad e injusticia social en el Ecuador, pero al ser planteadas con renovado. Brío teórico y militante nos plantean una nueva oportunidad de asumir el hoy. Si en la Londres de Margaret Thatcher los jóvenes se replegaban al individualismo impotente, en los Andes, Por otro lado, surgía una generación dispuesta a tomar la historia por sus cuernos, aún cuando enfrentaban dictaduras militares, oligarquías rancias y el intervencionismo. De los Estados Unidos.

Y es que Latinoamérica, a diferencia de la metrópoli neoliberal. Nunca pudo darse el lujo de creer completamente en el cuento de hadas del capitalismo triunfante. Aquí cada promesa de modernización venía acompañada de su contracara violenta. La globalización llegó temprano con las carabelas coloniales, la libertad de mercado a menudo. Supuso hambre y saqueo para las mayorías. No sorprende que nuestra cultura desarrollará una veta profundamente crítica y. A la vez, creativa para sobrevivir. Pensemos en él, realismo mágico de nuestras letras, Gabriel García Márquez relatando una aldea macondiana donde la peste del insomnio borra la memoria colectiva. Esa metáfora bien podría aplicarse hoy a sociedades enteras sometidas al olvido histórico y a la post verdad. Algorítmica. O recordemos la figura del huasipungo en la novela ecuatoriana de Jorge Icaza, donde el indígena ha explotado en la Hacienda que soporta miseria infinita, mientras el patrón se enriquece, aquel mundo semi feudal relatado en huasipungo no desapareció del

todo. Solo se transformó. Hoy el peón puede ser un repartidor de comida en motocicleta precarizado en la guía economía global, siempre al filo de la subsistencia, la angustia del huasipungo cero de ayer resuena en el trabajador informal y tercerizado de hoy. Es él quien encarna. En palabras de Fisher, la figura del trabajador ansioso y deprimido, representativa de una época de inseguridad permanente. La diferencia es que ahora la explotación viene con Wifi y anuncios personalizados, pero la estructura de fondo, una élite minoritaria acumulando riqueza. Mientras multitudes luchan por sobrevivir. Sigue una rima histórica familiar.

Bolívar Echeverría, filósofo ecuatoriano mexicano, ofreció un marco teórico fascinante para entender esta peculiaridad latinoamericana. Bolívar propuso que la modernidad capitalista. No es homogénea, sino que adopta distintos efectos históricos, es decir, distintas formas culturales de integrar o también de resistir la lógica del capital. En particular, Echeverría identifica cuatro vetos electos realista. Típico de la Europa Protestante que se fusionó dócilmente con el capitalismo industrial. Otro es el clásico. El romántico y el barroco, este último, el ethos barroco, sería propio de la experiencia iberoamericana y católica. Y nos preguntamos en qué consiste Echeverría lo describe como una manera de vivir la modernidad sin sucumbir totalmente ante ella. Y a diferencia del ethos realista, que es el que borra la contradicción entre vida y capital para acomodarse plenamente al mercado, o del ethos romántico que la niega fantaseando con un retorno a valores premodernos. El ethos barroco, Por otro lado, reconoce la contradicción, pero se rehúsa a aceptar la sin más. Entonces, en palabras de Echeverría, El Ethos Barroco no borra, como hace el realista, la contradicción propia

del mundo de la vida en la modernidad capitalista, ni la niega. Como el romántico, sino que la reconoce inevitable a la manera del clásico, pero a diferencia de éste, se resiste a aceptarla entonces intentando convertir en el bueno el lado malo por el que, según Hegel, avanza la historia, es decir, el barroco vive. En la dualidad juega el juegos del capitalismo, pues no tiene otro remedio, ya que vive en él, pero a su vez subvierte sus valores desde adentro, barroquizando la realidad.

Se suele poner de ejemplo la estética barroca colonial, por ejemplo, en una Catedral latinoamericana. La planta y la religión son europeas, sí, en efecto, pero el exuberante ornamento indígena en los altares, las vírgenes morenas con rasgos locales, las fiestas sincréticas donde Santos católicos se celebran con música y danza ancestral. Todo esto. Es el ethos barroco, es el ethos barroco en acción. Emerge entonces una forma de interiorizar el capitalismo y a su vez, la modernidad sin capitular nos por completo ante ellos. Esto mantiene un resquicio de alteridad. Echeverría nos va a sugerir que la propia experiencia colonial dio lugar a esta modernidad alternativa, un proyecto barroco que floreció en el Siglo de Oro hispanoamericano, vinculado a la cultura mestiza y a la mediación de la Iglesia católica. Hubo incluso intentos conscientes de materializar. Esta alternativa como las reducciones jesuíticas del Paraguay en el siglo 17 y 18, por ejemplo, donde misioneros y guaraníes construyeron comunidades autónomas igualitarias y prósperas en la selva. Ese mundo barroco hispano guaraní fue aniquilado. Y fue. A través de la violencia, cuando las coronas europeas expulsaron a los jesuitas y aplastaron el experimento tildándolo de una utopía peligrosa. Echeverría destaca que aquello fue un mundo histórico, conectado con el intento de la Iglesia de construir una modernidad propia, planteada

como alternativa a la modernidad individualista, abstracta, centrada en el capital y que debió dejar de existir cuando se intentó, se reveló como una utopía irrealizable. En otras palabras, Latinoamérica conoció utopías tempranas. Modernidades otras llamémosles que fueron clausuradas por la fuerza, pero su legado subsistió en la cultura popular en él. Etos barroco resistente del pueblo llano, todavía presente en el pueblo latinoamericano, diría Echeverría como una memoria subalterna. ¿De que otro mundo pudo existir?

Esta concepción contrasta profundamente con el diagnóstico de Fisher en Europa, donde Fisher ve un paisaje cultural postmoderno embrujado por los futuros perdidos, estas utopías socialistas o contraculturales que alguna vez imaginamos. Y que el neoliberalismo nos da arrebató, dejándonos solamente con los fantasmas. Echeverría, ven América Latina, un presente vivo de mestizaje y creatividad popular que nunca se dejó totalmente arrebatado la posibilidad de lo nuevo. ¿Podría decirse entonces que al realismo capitalista anglosajón Latinoamérica le opone un realismo mágico de la resistencia? Incluso en las décadas de neoliberalismo más duras emergieron aquí brotes inesperados de rebeldía, como el levantamiento zapatista en 1994 desde Chiapas. Hablando de un mundo donde quepan muchos mundos o la rebelión de los forajidos en Ecuador en 2005 que tumbó a un presidente neoliberal. Hoy las protestas indígenas y populares de octubre de 2019, nuevamente en Ecuador, contra el paquetazo del FMI, que recordaron al mundo que las masas subalternas aún pueden sacudir los cimientos del sistema cada 1 de estos acontecimientos. Fue como un fogonazo en la gran y larga noche del fin de la historia, proclamado tras la Guerra Fría y en cada caso, la cultura, la minga comunitaria, la música protesta. El arte

callejero jugó un papel aglutinante, demostrando que la imaginación colectiva. Seguía viva.

Ahora bien, si algo caracteriza al siglo 21 es la irrupción de un nuevo factor en esta ecuación. ¿Estamos hablando entonces de la era digital? ¿Los algoritmos omnipresentes, la inteligencia artificial, el capitalismo tardío ha mutado entonces? Y lo ha hecho en una forma hiper conectada y abstracta, a veces llamado capitalismo de plataformas o capitalismo de vigilancia. Fischer, antes de su trágica muerte en 2017, alcanzó a vislumbrar esta transformación. En sus últimos escritos, el ya hablaba de cómo la cultura se había vuelto aceleracionismo, cómo la tecnología estaba entrelazada íntimamente con la vida cotidiana y el cuerpo. Subsumiendo, la vida y la cultura en el ciberespacio. ¿Y cabe preguntarse entonces? ¿Qué significa este giro para nuestro tema? ¿Significa que el realismo capitalista adopta ahora un rostro algorítmico? Algunos teóricos han empezado a hablar de realismo algorítmico para describir la forma en que los sistemas automatizados y la inteligencia artificial presentan una imagen del mundo, supuestamente. Objetiva y neutral indiscutible, la filósofa belga Antonieta Ruiz, al analizar la Gubernamentalidad Algorítmica, advierte que esta se basa en la idea de que los algoritmos acceden a una realidad pre semiótica pura. Por debajo de nuestras interpretaciones subjetivas, lo que en palabras más palabras, menos quiere decir que los datos, los cálculos tienen una autoridad casi oracular entonces, cuando el algoritmo de redes sociales te muestran noticias seleccionadas. O cuando un sistema de machine Learning decide si eres candidato a un empleo o a 1 crédito, tendremos que asumir que las consecuencias de estas decisiones son técnicamente correctas o libres de sesgos humanos.

¿Entonces objetivos? Este es el realismo algorítmico, la creencia o la apariencia de que los números no mienten, de que el Big Data habla por sí mismo con la verdad absoluta.

Pero Ruby nos alerta. Los algoritmos no ven personas ni historias, solamente ven patrones en forma de datos. Por lo cual su funcionamiento opaco elimina el debate de las razones y los contextos. Efectivamente, el Gobierno algorítmico actúa de forma subliminal, dirigiendo nuestros comportamientos mediante estímulos, buscando reflejos en lugar de reflexiones conscientes. Entonces la propaganda clásica ya no necesita. En contraste, nos basta con que en el entorno digital nos empuje suave pero persistentemente en ciertas direcciones. ¿Cuál sería el resultado? Pues una sociedad donde las decisiones se toman sin debate público, justificadas por supuestos modelos técnicos y donde ciudadano se ve reducido a un usuario cuyos datos predicen y moldean su conducta. En este mundo, el acto mismo de la crítica política parece esfumarse. Si en la clínica psiquiátrica neoliberal el rebelde era médica avisado como depresivo, en el Smart CD algorítmica el diseño es simplemente filtrado, perdido en el ruido informativo o neutralizado por cámaras y estadísticas que encuentran el problema de antemano. Es, de otro modo, la manera de desactivar la política. ¿El dataísmo y la tecnocracia reemplazan entonces el debate democrático? Rubén nos llega a decir que esta fe en los algorítmicos, que este realismo algorítmico con aura de objetividad y verdad, está perfectamente alineado con ciertas corrientes filosóficas contemporáneas, como el realismo especulativo o el nuevo realismo que detestan el constructivismo social. ¿Entonces, estamos hablando de un nuevo Positivismo donde lo real son los datos y lo demás es opinión?

Para colmo, las grandes corporaciones tecnológicas envuelven todo en una retórica mística. Desde Silicón Valley se nos promete que la inteligencia artificial resolverá todos nuestros problemas, que los algoritmos infalibles administran. La justicia. La medicina, la educación y es de esta suposición de superioridad técnica la que refuerza la hegemonía del realismo capitalista contemporáneo. Un comentarista señalaba recientemente que el discurso hegemónico actual presenta la tecnología como la ciencia. Y ya como esferas inasequibles para el común de la gente casi mágicas, esto logra que redistribuir el conocimiento crítico, es decir, democratizar la comprensión de cómo funciona El Mundo digital. Se vuelvan no solo un asunto pedagógico, sino decididamente político. En otras palabras, romper el encantamiento tecnocrático es condición para recuperar la agencia. De lo contrario, la mayoría seguirá creyendo que los malestares sociales, como el desempleo, la precarización, la desigualdad, son simples efectos inevitables de algoritmos neutrales. O leyes de cuando económicas naturales y no de resultados de decisiones humanas como políticas empresariales, Marcos regulatorios o en su ausencia. ¿Que podrían debatirse y cambiarse?

¿Ahora bien, cómo encaja América Latina en este panorama algorítmico? Paradójicamente, nuestra región es a la vez. Víctima y contestataria en el nuevo orden digital. Por un lado, existe ya una especie de colonialismo de datos. Las grandes potencias Estados Unidos y China y sus corporaciones capturan y explotan masivamente información de usuarios latinoamericanos. Monetizando nuestra atención y trabajo en plataformas, se nos vende la promesa de la conectividad y la modernización. Vía aplicaciones mientras se reproduce la dependencia,

es decir, nosotros ponemos los datos y el consumo, ellos ponen el capital y la tecnología. Un sociólogo ecuatoriano de la talla de Rafael Quintero seguramente vería la continuidad entre el viejo entramado colonialista y este nuevo vasallaje digital. De hecho, Quintero recientemente planteó que el dominio global de Estados Unidos muestra fisuras, pero que sigue presionando a Latinoamérica como su patio trasero. Incluso en las Arenas tecnológicas. Por lo cual, no es casual que haya presión para alinearlos en ciertas agendas digitales. Ni que estemos a merced de decisiones tomadas en Silicón Valley que afectan nuestras democracias. Piénsese en el rol del Facebook en escándalos electorales brasileños o como en Twitter, ahora que con llamado X amplificó ciertos discursos de odio en nuestros países sin control local. Por otro lado, Latinoamérica también. Aporta resistencias creativas en el ámbito digital, nuestros activistas y movimientos sociales han aprendido a usar las redes para visibilizar causas, desde las campañas contra la corrupción hasta la defensa del medio ambiente y los territorios indígenas, jaqueando en lo posible el sistema. Recordemos como durante las protestas en Ecuador del 2019 se inundaron las redes sociales Con vídeos ciudadanos de la represión, contrarrestando así la narrativa oficial, logrando solidaridad internacional. ¿O te cómo colectivos de desarrolladores locales promueven el software libre? Y la soberanía tecnológica, intentando reducir la dependencia de las plataformas privadas. Incluso los pueblos indígenas se han apropiado de herramientas digitales. Hoy existen radio emisoras comunitarias en línea, mapeos colaborativos en territorio vía G, p s o aplicaciones de lenguas originarias. Estas son señales de que nuestras culturas encuentran grietas para florecer en el hormigón digital global.

Sin embargo. ¿La pregunta persiste, estas resistencias serán suficientes para romper el hechizo del realismo capitalista algorítmico? Mark Fisher nos legó una enseñanza crucial. Ya que antes de cambiar El Mundo hay que imaginar que es posible cambiarlo. El mayor triunfo de la ideología neoliberal fue convencernos de su inevitabilidad. De que cualquier alternativa era una locura romántica. En Latinoamérica conocemos bien ese discurso, lo sufrimos cada vez que nos dijeron que no había más remedio que privatizar, ajustar, entregar nuestros recursos, porque así es del mundo. Pero nuestra historia también demuestra que las alternativas pueden hacer de los márgenes. Bolívar Echeverría nos recordó que, en la cultura dominada por la mercancía, pervive el núcleo de valores de uso de la vida comunitaria, que puede alimentar otra lógica. Agustín Cueva insistió en que examináramos nuestras formaciones sociales concretas. Sin copiar calcos de europeos para hallar varias. Propias formas de desarrollo Fernando Velasco encarnó con su corta vida la Unión de teoría y práctica, señalando que la crítica no debe quedarse en la torre de Marfil, sino bajar a la barricada, y pensadores contemporáneos como Rafael Polo subrayan que la crítica en sí es un acto revolucionario. Que no hay una verdadera transformación sin un cuestionamiento radical de lo dado, polo investigó la historia intelectual ecuatoriana y concluyó algo vital. Pues que sin la crítica no hay revolución, la verdadera revolución solo pueden hacer del cuestionamiento autónomo y liberador de cualquier estructura opresiva. Es una elección pertinente tanto para la vieja opresión oligárquica como para la nueva opresión algorítmica. Es decir, no podemos conformarnos, debemos preguntarlo todo.

En América Latina, esta resignación siempre ha encontrado resistencia. Pensadores críticos como Agustín Cueva, Bolívar Echeverría, Alejandro Moreano, Rafael Polo o Julio Echeverría llevan años desnudando la ilusión de lo “inevitable”. Han mostrado que lo que Fisher llamó realismo capitalista no es más que la última máscara de una dominación más antigua: colonial, cultural, interna. Por ejemplo, Echeverría definió el *ethos realista* (propio de la modernidad capitalista) como una actitud que “hace vivir el mundo capitalista como un mundo irrebasable, insuperable, [como] el mismo natural”, algo *terrible* porque nos enseña que este mundo dado es el único posible. Cueva, por su parte, señaló la persistencia de una estructura colonial en nuestras repúblicas y la necesidad de cambiar la matriz cultural para poder transformar la sociedad. Planteó forjar *sujetos culturales* capaces de convertirse en *sujetos históricos*, capaces de enfrentar los rezagos de la colonización construyendo culturas y artes propias. Esta tradición de pensamiento nos recuerda que ninguna realidad social es monolítica: siempre existen fisuras históricas por donde se filtra la posibilidad de lo nuevo. Frente a la afirmación fatalista de que “no hay alternativa”, desde el Sur global se ha respondido una y otra vez: *sí la hay*, late en nuestra memoria cultural y en nuestras luchas cotidianas, esperando ser imaginada y puesta en marcha.

El desafío es que el capitalismo, cual virus mutante, se transforma y encuentra nuevas formas de captura. En el siglo XXI, su encarnación dominante es el capitalismo de plataformas, un régimen que convierte nuestra vida digital en terreno de extracción. Las corporaciones globales –Google, Meta, Amazon y compañía– operan como nuevos colonizadores: explotan datos, atenciones y afectos. La promesa de

conexión e innovación encubre una realidad donde nuestras interacciones más triviales se mercantilizan. Hoy, cada clic, cada *scroll* en la pantalla, es observado por algoritmos cuya lógica última es reproducir el capital. La crítica social ha identificado cómo la subjetividad misma deviene materia prima de esta economía. En palabras de un análisis reciente, el capitalismo digital intensifica la explotación capturando datos y emociones, precarizando aún más a los vulnerables; la economía de plataformas, con su gestión algorítmica, convierte al usuario en productor de valor y refuerza la *autoexplotación*. Estamos atrapados en un ciclo donde trabajamos *gratis* alimentando máquinas de recomendación, mientras éstas moldean nuestro consumo, nuestro discurso político y hasta nuestra autoestima. Es un sistema sin cadenas visibles pero muy real, una especie de “jaula algorítmica” que atrapa cuerpos y mentes sin que lo notemos. Ante esta situación, cabría preguntarse, evocando a Cueva: *¿cómo enfrentamos las “coerciones mercantilistas y uniformes”* que hoy imponen los algoritmos sobre el arte, la información y la cultura?. La cuestión es urgente, porque el poder de las plataformas no solo invade la economía, sino también la imaginación: nos cuesta pensar fuera de sus lógicas de *feeds*, *likes* y métricas, igual que antes nos costaba pensar fuera del mercado global.

Aquí es donde entra en diálogo la propuesta del realismo algorítmico. Si el realismo capitalista fue la doctrina de que no hay mundo posible más allá del mercado, el realismo algorítmico podría erigirse como la actitud de que sí hay otros mundos, incluso dentro del código, latentes en la red. Se trata de un realismo nuevo, crítico, nacido de reconocer que los algoritmos organizan hoy la realidad social tanto como antes lo hacía “la mano invisible” del mercado. Pero a diferencia de la vieja ideología, este

enfoque no sacraliza la tecnología ni acepta sus sesgos como destino manifiesto. Más bien, nos invita a desentrañar el algoritmo, a revelar que detrás de sus recomendaciones y puntuaciones hay intereses humanos, decisiones políticas y valores discutibles. En cierto sentido, conecta con aquel *ethos barroco* que Bolívar Echeverría identificó en América Latina: esa manera *mestiza* de vivir en el capitalismo sin concederle la última palabra, encontrando riquezas cualitativas incluso en “la basura” que el capital deja a su paso. El realismo algorítmico recoge esa herencia creativa: donde el algoritmo pretende cerrar el horizonte con su matemática fría, nosotros lo abrimos hackeándolo con imaginación situada. Si el sistema nos da herramientas de control, las convertimos en herramientas de subversión. Pienso en comunidades que reutilizan las redes sociales para organización barrial en lugar de consumo vacío, en desarrolladores latinoamericanos creando plataformas cooperativas que desafían la lógica de Silicon Valley, en artistas digitales que exponen la bias (sesgo) colonial de la inteligencia artificial y proponen estéticas distintas. Todo esto es parte de un realismo algorítmico en gestación: una forma de ver lo real atravesado por algoritmos, sí, pero no para aceptarlo tal cual, sino para reprogramarlo desde nuestras propias necesidades y utopías. En palabras de Echeverría, se trata de no claudicar la capacidad política del sujeto humano entregándosela al capital (o al algoritmo). Es reclamar nuestra *autonomía* en la era digital: que sean nuestras vidas las que den forma a la tecnología, y no la tecnología la que dicte la forma de nuestras vidas.

Llegados a este punto, no hay conclusión cerrada. Más bien, este cierre de capítulo pretende ser una apertura provocadora. Hemos recorrido las críticas de Fisher al malestar posmoderno y su llamado a politizar la

desesperanza, dialogando con las teorías latinoamericanas que insisten en la potencia de la cultura y la memoria para resistir la fatalidad. Hemos visto cómo el capitalismo de plataformas eleva la apuesta del dominio, colonizando la subjetividad con algoritmos opacos. Y sin embargo, en medio de ese panorama desalentador, hemos vislumbrado la posibilidad de una alternativa crítica: *realismo algorítmico* no como mera teoría, sino como praxis desde el Sur global. Quedan en el aire más preguntas que respuestas: ¿Podremos convertir la indignación en innovación social, reapropiándonos de la tecnología para el bien común? ¿Seremos capaces de imaginar plataformas no orientadas a la ganancia sino a la solidaridad? ¿Cómo luce un mundo donde los algoritmos, en lugar de reforzar la lógica del capital, expresen la lógica de la vida digna y el buen vivir? Estas incógnitas, lejos de paralizarnos, son una invitación al pensamiento y a la acción. En última instancia, desafiar al realismo capitalista en la era digital implica un ejercicio de imaginación radical.

Quizá la clave está en articular las intuiciones de Fisher con la de nuestros pensadores locales. Fisher nos urgía a recuperar la capacidad de pensar futuros distintos, de sacudir la sensación de inestabilidad, inevitabilidad. Que nos paraliza Latinoamérica con todas sus tragedias, nunca ha dejado de soñar futuros, desde Tupac Amaru jurando volveré y seré millones, hasta los jóvenes en la actualidad que imaginan economías solidarias, ecologías integrales y democracias auténticas. Tenemos en nuestro acervo la utopía como motor. Pero no la utopía, Ingenia ingenua, sino la utopía concreta. Que decía blog. Esa que nace de la esperanza activa, incluso nuestras expresiones culturales recientes, como la idea Andina de suma causal o del buen vivir consagrada en la Constitución ecuatoriana del 2008, proponen un paradigma alternativo

al desarrollo capitalista. Es decir, vivía en armonía. Con la Comunidad y la naturaleza en lugar de solo maximizar la ganancia, estos son destellos de otra racionalidad posible, con raíces ancestrales, pero plenamente vigentes ante la crisis ambiental y humana global. ¿Entonces, el realismo algorítmico querrá decirnos que estos destellos? Son irrelevantes que la data demuestra que el curso actual es del único viable, pero las estadísticas no pueden capturar la potencia de un pueblo movilizado ni predecir la creatividad de una generación que se cansa de la Matrix consumista. Como señaló recientemente el académico Daniel Gambetta, nos enfrentamos ahí, pero objetos enormes, el cambio climático, las redes globales de IA que confunden y apabullan, pero precisamente por eso, redistribuir el conocimiento crítico y democratizar la tecnología. Es urgente. La batalla de ideas continúa. Así como antes hubo que desmontar el fatalismo colonial que implicaba que somos inferiores y que merecemos del atraso o el fatalismo neoliberal, donde no hay una alternativa al libre mercado, hoy nos toca desmontar el fatalismo digital que nos pinta un futuro controlado por inteligencias artificiales. ¿Incuestionables, no? Esa es otra profecía autocumplida que debemos de evitar los algoritmos son creaciones humanas. Podemos y debemos someternos al escrutinio democrático.

Acaso el joven quiteño insomne, tras 2 horas de deriva en su teléfono, decida de pronto apagar la pantalla y asomarse a la ventana en la alta noche Andina las luces de la ciudad de línea en el contorno del volcán Pichincha, el aire frío trae ecos lejanos. De la última protesta de canciones urbanas, Fusionando Ken Andina y Rap Barrial. Reflexionamos sobre todo lo leído. Fisher y su sombrío espejo de Occidente, Echeverría, Cueva Velasco y su diagnóstico apasionado de

nuestra América, las advertencias sobre los nuevos algoritmos y. Comprendemos algo sencillo pero trascendental. No estamos condenados a menos que aceptemos de estarlo. El realismo capitalista, con o sin algoritmos, opera robándonos la imaginación, pero la imaginación es exactamente lo que puede liberarnos. Allí, frente a la ventana, este joven recuerda que quizás un verso de Eduardo Galeano que leyó en el colegio. Ella está en el horizonte. Dice la utopía. Camino dos pasos, ella se aleja dos pasos. ¿Entonces para qué sirve la utopía? Para eso sirve para caminar. Y sonrío, entendiendo entonces que la tarea no es alcanzar una quimera perfecta, sino caminar, es decir, criticar, crear, probar caminos nuevos, aunque sean inciertos. En el cielo de Quito, las estrellas titilan sobre el panecillo y su Virgen Alada y en alguna calle. Algún trozo de grafiti reza el pueblo, unido, jamás será vencido. El joven siente que quizás por primera vez en mucho tiempo que la historia no está escrita del todo, que en la intersección entre el pensamiento crítico y la acción colectiva late la posibilidad de torcer el rumbo. Es desde un pensamiento simple, casi clandestino, pero poderoso. Sí, hay alternativas y con esa certeza modesta pero obstinada, apague el celular dispuesto a soñar no dormirse, sino a soñar despierto con el amanecer de un día mejor.

3.5 Realismo algorítmico: Palabras finales

Al cerrar este capítulo –y con él el libro–, corresponde articular una reflexión de conjunto que sintetice las líneas exploradas y proyecte cómo usar el concepto de realismo algorítmico como herramienta crítica en la actualidad. A lo largo de los capítulos previos examinamos diversas facetas de la vida bajo el capitalismo digital, entendiendo bajo

la óptica fishereana los impactos en la salud mental y la subjetividad contemporáneas, la mediación ubicua de las plataformas digitales en la economía y la sociabilidad, la lógica de la puntuación social y la vigilancia de datos, los desafíos ecológicos de la tecnificación global, y las posibles alternativas desde el cooperativismo y lo común. Todos estos análisis convergen en la idea de que existe una nueva “atmósfera” ideológica dominante –análoga a la del realismo capitalista que describió Mark Fisher– a la que llamamos aquí realismo algorítmico.

Este realismo algorítmico es la sensación generalizada de que las tecnologías algorítmicas y las estructuras digitales actuales son inevitables e incuestionables, de que la vida debe organizarse forzosamente en torno a plataformas privadas, *big data*, automatización competitiva y vigilancia constante, porque “así son las cosas” en el siglo XXI. Donde la creencia de que no hay alternativa coherente al mundo socio-técnico que Silicon Valley y el capitalismo global han construido.

¿Cómo operativizar este concepto para la crítica y la emancipación? En primer lugar, usándolo como lente de análisis para “hacer visible lo invisible”. El realismo algorítmico tiende a naturalizar fenómenos que no son naturales en absoluto, como la privatización de nuestros datos personales, la monetización de la atención, la reducción de las relaciones sociales a métricas de *engagement*, la evaluación cuantificadora de la reputación (*likes*, ratings, puntajes) o la conversión del individuo en un nodo siempre evaluado y rankeado.

Analizar la realidad con la lente del realismo algorítmico implica desenmascarar la ideología oculta en estas prácticas cotidianas digitales.

Por ejemplo, nos permite cuestionar por qué aceptamos sin más que un algoritmo decida qué noticias vemos o qué ruta tomar, o por qué interiorizamos la presión por rendirnos a la performance constante en redes sociales. Significa revelar que detrás de la aparente objetividad técnica (“el algoritmo lo calculó así”) hay valores y poderes operando, como intereses corporativos, sesgos programados, fines de lucro o control.

Fisher insistía en su labor pedagógica, se trata de dotarnos de un aparato crítico capaz de “desprivatizar” problemas que vivimos como individuales para entender su dimensión sistémica. Un caso claro es el de la salud mental, bajo el realismo algorítmico (heredero del realismo capitalista), la ansiedad, la depresión o el estrés digital se presentan como problemas íntimos, a resolver con autoayuda o medicación, culpando al individuo por no adaptarse.

Cuya perspectiva crítica revela estas afecciones en lo social y tecno políticamente producidas por la precariedad laboral con la sobreexposición comparativa en redes y la sobrecarga de información que han sido privatizadas en su tratamiento, rescatando así la dimensión colectiva que nos permite politizar la cuestión y preguntarnos ¿Qué cambios estructurales harían falta para aliviar el malestar psíquico en lugar de solo medicalizarlo?

Otro rol operativo del concepto es ayudarnos a identificar las “fisuras emancipatorias” dentro del propio sistema. Si el realismo algorítmico es como un horizonte cerrado que absorbe incluso las críticas (por ejemplo, las plataformas pueden tolerar ciertas protestas siempre que no

cuestionen el modelo en sí), entonces el trabajo teórico es encontrar dónde ese horizonte se resquebraja. Los capítulos anteriores nos han dado pistas de por dónde emergen estas grietas. Por un lado, está la resistencia desde dentro de las plataformas, es decir, hemos visto el surgimiento de movimientos de trabajadores tecnológicos organizados (p. ej., *Tech Workers Coalition* en empresas de Silicon Valley) y de creadores de contenido que exigen condiciones más justas. Cuando los moderadores de contenido explotados, los choferes de Uber precarizados o los ingenieros éticos de IA alzan la voz, aparece una fisura en la narrativa triunfalista de la tecnología. Estas luchas señalan que las estructuras algorítmicas actuales no son neutras ni inevitables, sino campo de disputa entre intereses contrapuestos. Como señala Daniele Gambetta, la hegemonía del realismo capitalista-digital se apoya en la supuesta “inaccesibilidad” técnica de estas plataformas, por lo que democratizar el conocimiento tecnológico se vuelve un acto político. De ahí la importancia de colectivos que difunden alfabetización digital crítica –enseñando cómo funcionan los algoritmos, quién los controla, qué impactos tienen– pues empoderan a la sociedad para exigir cambios en vez de aceptar pasivamente las reglas digitales impuestas.

Otra fisura importante se ubica en el terreno de las políticas de datos y derechos digitales. El escándalo por la erosión de la privacidad, las filtraciones masivas y el abuso de información personal (Cambridge Analytica, vigilancia estatal, etc.) ha creado conciencia pública de que el régimen algorítmico vigente viola principios democráticos básicos. Las respuestas institucionales –como el Reglamento General de Protección de Datos (GDPR) en la UE, o la discusión sobre gravar a las grandes tecnológicas– indican que incluso desde el estado se empieza a

vislumbrar la necesidad de regular y transformar el ecosistema digital. Desde la teoría crítica, el realismo algorítmico sirve para iluminar cómo ciertas narrativas (“los usuarios eligen entregar sus datos a cambio de servicio”, “si no te gusta Facebook, no lo uses”) enmascaran relaciones de poder desiguales y consentimiento viciado. Identificar esas narrativas y desmontarlas abre la puerta a acciones contra-hegemónicas: exigir transparencia en los algoritmos, *accountability* en la inteligencia artificial, reconocer la soberanía de los usuarios sobre sus datos o incluso proponer un derecho a desconectarse de las plataformas extractivas.

El ámbito de la ecología digital ofrece asimismo tanto diagnósticos inquietantes como semillas de alternativa. En capítulos previos exploramos cómo el desarrollo tecnológico acelerado ha contribuido a la crisis ecológica, desde la enorme huella de carbono y agua de los centros de datos e infraestructuras de IA, hasta la obsolescencia programada y los desechos electrónicos. El realismo algorítmico dominante suele minimizar estas contradicciones (presentando a la alta tecnología como inmaterial o “verde” por definición), pero una mirada crítica señala que el actual “milagro” digital descansa en costos ecológicos ocultos y en extractivismo de materias primas. No obstante, la convergencia de conciencia ecológica y crítica digital está generando propuestas potentes, desde movimientos por una ética de la tecnología sostenible (p. ej. arquitecturas de software *low-tech*, proyectos de *refurbishment* y economía circular en electrónica) hasta la incorporación de criterios de justicia ambiental en el diseño de algoritmos (v.g. priorizar eficiencia energética, evitar modelos IA innecesariamente gigantes). Incluso surgen ideas como computación distribuida comunitaria para aprovechar calor residual de servidores en calefacción

local, o la creación de nubes cooperativas de almacenamiento que reemplacen a los oligopolios energívoros. Estas iniciativas apuntan todas en una dirección, la de desvincular la técnica digital de las lógicas extractivas y mercantiles, reimaginándola dentro de un paradigma de respeto ecológico y gestión común de recursos. Son ya prácticas embrionarias que evidencian que la infraestructura algorítmica puede reorganizarse con otros valores.

Una de las grietas más promisorias se encuentra en el resurgir del cooperativismo y lo común digital como alternativa al dominio corporativo de las plataformas. Si el realismo algorítmico nos hace creer que solo gigantes centralizados tipo Amazon, Google o Facebook pueden gestionar redes a escala planetaria, la réplica viene de proyectos que demuestran lo contrario, donde las plataformas cooperativas. Este modelo –sintetizado por autores como Trebor Scholz (2016)– propone aplicar los principios del cooperativismo tradicional (propiedad compartida, gobernanza democrática, reparto equitativo de beneficios) al ámbito de las aplicaciones y servicios en línea. Cooperativas de plataforma ya operativas, como por ejemplo CoopCycle (red cooperativa de *delivery* presente en Europa) o comunidades de *ride-sharing* autogestionadas, prueban que es posible un “Uber cooperativo” donde los choferes son dueños de la plataforma, o un “Airbnb cooperativo” gestionado por inquilinos y anfitriones, etc. Estas experiencias, aunque incipientes, tienen un carácter emancipatorio explícito, ya que buscan subvertir el modelo de negocio digital para orientarlo al bienestar común y no a la rentabilidad de unos pocos. A diferencia de las infraestructuras corporativas que exacerbaban la precariedad laboral y la dominación de datos, las cooperativas

tecnológicas priorizan la participación de todas las partes interesadas, la transparencia en el manejo de datos y la orientación a satisfacer necesidades sociales reales. La existencia de estas alternativas sirve de contraejemplo viviente al determinismo algorítmico y muestra que el problema no es la tecnología per se, sino la forma de propiedad y gobierno bajo la cual opera. Cuando la comunidad controla la herramienta digital, es posible redirigirla hacia metas sociales (por ejemplo, una plataforma de reparto puede optimizar rutas no solo para maximizar entregas, sino para reducir huella de carbono, garantizar salarios dignos y fomentar economías locales). Entonces el cooperativismo de plataforma abre brechas en el imaginario porque demuestra en la práctica que otro Internet y otro ecosistema de apps es viable aquí y ahora, prefigurando elementos de un futuro poscapitalista.

Conectar estos hilos nos permite vislumbrar cómo aplicar el realismo algorítmico como diagnóstico y como guía para la acción. En el diagnóstico, significa entender la actualidad como un entramado socio-técnico ideológico, donde muchas de nuestras angustias (soledad en redes, sobrecarga de trabajo digital, falta de privacidad) no son fallos individuales sino síntomas de un sistema coherente –pero no inmutable–. En la acción, implica buscar las líneas de fuga dentro de ese sistema, con espacios donde intervenciones conscientes puedan torcer el curso dominante. La historia nos enseña que ningún orden social es total, ya que siempre hay fisuras por las que se filtran la creatividad y la protesta. El análisis previo de la hauntología nos recuerda que incluso en un presente “congelado” hay fantasmas de futuros mejores que insisten en manifestarse.

Operar el realismo algorítmico significa que se tiene que brindar el lenguaje y la forma a estos fantasmas es decir hacerlos visibles con utopías concretas y trabajar para ampliarlos de esta forma en este libro se ha recorrido críticamente las dinámicas de un mundo gobernado por algoritmos y datos señalando tanto sus trampas como alienantes como los puntos de posible reinención. Como el racismo algorítmico es un es un concepto para desnudar la ideología de nuestro tiempo y que nos permite ver como el sentido común digital está en una realidad sosteniendo así la continuación del realismo capitalista por otros medios.

No obstante a nombrarlo se abre la posibilidad de negarle su inevitabilidad al igual que el eslogan de Thatcher " No hay una alternativa" que fue combatido por la imaginación de los movimientos altermundistas, nuestro desafío es proclamar que si hay alternativas a esta dictadura de los algoritmos y del mercado, por lo que estamos creando colectivamente cada comunidad hacker que desarrolla el software libre en cada red social que descentraliza en cada ciudad que se establece datos abiertos y plataformas públicas en cada uno de los colectivos que experimenta con monedas sociales o mutualista sus recursos en línea.

Estas prácticas dispersas quizá sean hoy todavía pequeñas grietas, pero, parafraseando a Leonard Cohen, "así es como entra la luz".

Terminamos, entonces, con una apertura propositiva. Imaginemos tomar esas semillas –lo común, lo ecológico y lo digital emancipado– y cultivarlas hasta que germinen en una nueva forma de vida

poscapitalista. Lo común refiere a reinstaurar el colectivo por encima del individualismo competitivo, es decir datos comunes, conocimiento libre, plataformas cooperativas, bienes digitales que pertenecen a todos y a nadie a la vez. La ecología nos incita a alinear nuestras tecnologías con los límites planetarios y con la justicia de intereses apostando, así un diseño tecnológico que cuide la tierra y que repare en lugar de agotar participando así de la inspiración a la biodiversidad construyendo así algo en ella punto lo digital ha emancipado lo que finalmente liberar la tecnología de las lógicas de la dominación lo pone bajo control democrático y con una transferencia, participación, con fines orientados al bienestar social. En la intersección de estas tres dimensiones puede bosquejarse un horizonte poscapitalista esperanzador, es decir un futuro donde los algoritmos no sirvan para puntuarnos y explotarnos, sino para coordinar solidariamente nuestras comunidades, donde la inteligencia artificial esté al servicio de frenar el cambio climático y no de aumentar las ganancias de unos cuantos, donde la realidad virtual expanda la creatividad humana en vez de alienarla.

Nada de esto es sencillo, como dijo Úrsula Le Guin " se avecinan tiempos duros" y se necesita la tenacidad imaginativa pero también contamos con conceptos críticos que nos orientan como el realismo algorítmico que es uno de ellos que nos ayuda a nombrar la prisión invisible y lo hace visualizar la salida al identificar las cadenas es el primer acto de libertad a partir de ahí queda la labor colectiva para seguir imaginando y experimentando formas de vida más allá del fatalismo digital.

Que este texto, con sus análisis y propuestas, contribuya modestamente a esa tarea, la de aprovechar las fisuras emancipatorias para romper el hechizo, rescatar los futuros cancelados y crear, desde ahora, mundos nuevos en el cruce de lo común, lo ecológico y lo digital liberado. Como diría Mark Fisher en clave de comunismo ácido.

¿Quién sabe qué es posible?

BIBLIOGRAFÍA

- Burgos, J. (2025, 23 de mayo). Salud mental en la era digital: un desafío ... *Verdan.cl*.
- García López, E. (2025, 11 de julio). El lado oscuro del teletrabajo... *Infobae*.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* (Traducción de *Capitalist Realism*, 2009). Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2018). *K-punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher (2004-2016)*. Repeater Books.
- Fisher, M. (2020). *Deseo postcapitalista: Las últimas clases*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2016). «Realismo capitalista y nuevas subjetividades». *Nueva Sociedad*, (265).
- Instituto Mundial de la Salud (OMS). (2019). Definición de burnout. *who.int*.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2025). Notas sobre salud mental adolescente. *who.int*.
- Ministerio de Trabajo – España. (2023). *Informe sobre empleo y condiciones laborales*. *lamoncloa.gob.es*.

- Morris, R. et al. (2023). Increasing rates of mental health problems among younger generations: evidence from a longitudinal cohort study. *PNAS*, 120(49).
- Paginado12.com.ar. (s. f.). [Sitio web].
- Blog K-punk (compilador). (2018). *Blog K-punk*.
- Hardt, M., & Negri, A. (2011). *Commonwealth: El proyecto de una revolución del común* (Traducción de J. R. Aramayo). Madrid: Akal.
- Scholz, T. (2016). *Platform Cooperativism: Challenging the Corporate Sharing Economy*. New York: Rosa Luxemburg Stiftung.
- Vázquez, G. (2020). Elinor Ostrom: los comunes, ni tragedia ni panacea. En *El Salto – Saltamontes*.



Realismo Algorítmico, se publicó en el mes de diciembre de 2025.

ISBN: 978-9907-0-0499-1

Grupo Editorial BLR
Ecuador
Cel: +593 98 320 4362
**[https://grupobl.com/
publicaciones@grupobl.com](https://grupobl.com/publicaciones@grupobl.com)**

BIOGRAFÍA DE LOS AUTORES

Rommel Sebastián Coba Torres:

Rommel Sebastián Coba Torres es sociólogo graduado en la Universidad Central del Ecuador y magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar. Ha trabajado en proyectos amazónicos, en el Consejo de Participación Ciudadana y el Instituto de Seguridad Social. Docente de sociología en la Universidad Estatal de Bolívar.

REALISMO ALGORÍTMICO

Estimado lector, realismo algorítmico propone una continuidad crítica de Fisher y analiza cómo las plataformas digitales, el big data y los algoritmos transforman la subjetividad, la política y la ecología. Explora fenómenos como la vigilancia algorítmica, la precariedad digital, la puntuación social y el “capitalismo verde”; legitima los diagnósticos culturales que Fisher comenzó y sugiere fisuras emancipatorias: cooperativas digitales, economías del común y futuros utópicos.

A través de un lente crítico, el libro desentraña cómo el realismo algorítmico no es ineludible y plantea nuevas formas de imaginar y construir alternativas sistémicas.

Rommel Sebastián Coba Torres es sociólogo y magister en estudios latinoamericanos. Docente en la Universidad Estatal de Bolívar, Ecuador, enfoca su investigación en cultura digital, poscapitalismo y teorías críticas.

Agradecemos a todos los lectores que se acercan a esta obra con ánimo de aprender, aplicar y transformar.



Grupo Editorial BLR
Ecuador
Cel: +593 98 320 4362
[https://grupobl.com/
publicaciones@grupobl.com](https://grupobl.com/publicaciones@grupobl.com)

ISBN: 978-9907-0-0499-1

