



Facultad de Psicología

“El reflejo de la pantalla: subjetivación y patología en la era digital”

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de Maestro en Psicología Clínica

Presenta

Max Carlos Krugman Escobar

Dirigido por

Dra. Elvia Izel Landaverde Romero

Querétaro, Qro. a 20 de enero de 2026

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:



Atribución — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.



NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



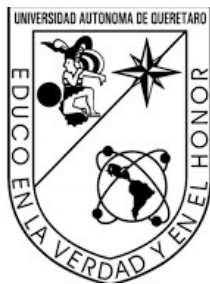
SinDerivadas — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.



Universidad Autónoma de Querétaro
FACULTAD DE PSICOLOGÍA
MAESTRÍA EN PSICOLOGÍA CLÍNICA

**“EL REFLEJO DE LA PANTALLA: SUBJETIVIDAD Y PATOLOGÍA
EN LA ERA DIGITAL”**

OPCIÓN DE TITULACIÓN: TESIS

Que como parte de los requisitos para obtener el título de: **MAESTRO EN
PSICOLOGÍA CLÍNICA**

Presenta

Max Carlos Krugman Escobar

Generación: 2022-2024

DIRECTORA DE TESIS

Dra. Elvia Izel Landaverde Romero

SINODALES

Dra. Elvia Izel Landaverde Romero

Presidenta

Firma

Dr. Fernando Manuel López España Méndez

Secretario

Firma

Mtro. Michael García Villa

Vocal

Firma

Mtra. Iris Martínez Orozco

Suplente

Firma

Mtro. Germán Rodríguez Sánchez

Suplente

Firma

Santiago de Querétaro, 2026

AGRADECIMIENTOS

A todas las personas que me han acompañado a lo largo de este proceso de estudio y aprendizaje.

A mi familia, por su apoyo constante.

A Charlie, por su cariño y paciencia.

A diversos personajes en Brown University algunos años atrás, por enseñarme a pensar de cierta manera, para bien o para mal.

A mis profesores en la Universidad Autónoma de Querétaro, y a la Facultad de Psicología en general, de la cual me gustaría agradecer en particular a la Dra. Elvia Izel Landaverde, por su amable dirección; y a mis lectores: el Dr. Fernando Manuel López España Méndez, el Mtro. Michael García Villa, la Mtra. Iris Martínez Orozco, y el Mtro. Germán Rodríguez Sánchez. Gracias a todos ustedes por prestarme un poco de su tiempo y conocimiento, por su cálida bienvenida a su ciudad, y por hacer de mi estancia en la UAQ una experiencia verdaderamente agradable.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	3
ÍNDICE.....	4
RESUMEN	5
ABSTRACT	6
INTRODUCCIÓN	7
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y JUSTIFICACIÓN	8
CAPÍTULO 1: EL ESPEJO DIGITAL	14
ANTECEDENTES FILOSÓFICOS	14
JACQUES LACAN Y EL ESTADIO DEL ESPEJO	22
LA PULSIÓN DE MUERTE Y LA GÉNESIS DEL YO.....	25
EL YO, EL ELLO, Y EL (o)TRO.....	29
<i>VERLIEBTHEIT</i> : UNA OMINOSA INFATUACIÓN.....	34
CAPÍTULO 2: EL SUJETO DIGITAL	42
INTERPELACIÓN Y RECLUTAMIENTO DEL SUJETO-USUARIO	42
DOS PERSPECTIVAS ACERCA DEL SUJETO DIGITAL.....	45
UN NUEVO ESTADO DEL YO	49
¿RIZOMA O RAICILLA?	57
EL DESEO DE LA PANTALLA	66
CAPÍTULO 3: EL ROL DEL PSICOANÁLISIS EN EL ENTORNO DIGITAL	71
LA SUGESTIÓN DIGITAL: MASAS DE UNO.....	72
LA EFICACIA DEL SÍMBOLO DIGITAL	84
¿HACIA UN NUEVO MITO?	93
CONCLUSIÓN	103
BIBLIOGRAFÍA.....	114

RESUMEN

Este trabajo es una exploración, desde una perspectiva mayormente psicoanalítica, del rol de las tecnologías digitales contemporáneas en los mecanismos de subjetivación, el desarrollo de nuevas especies de psicopatología, y el psicoanálisis como tal, principalmente de la corriente lacaniana. La palabra *digital* se emplea aquí principalmente con referencia a las tecnologías de Internet y sus manifestaciones culturales (por ejemplo, las llamadas *redes sociales*). Se propone que la prevalencia actual de los dispositivos digitales puede estar efectuando un nuevo tipo de subjetivación y la producción de una nueva forma de pensar el sujeto, a saber: el sujeto-usuario, que es vulnerable a riesgos específicos a partir de una modificación de su relación con su imagen especular.

La consideración de las interacciones entre la tecnología y el psiquismo contemporáneo, a nivel colectivo e individual, será suplementada por varias referencias filosóficas, históricas, estadísticas y periodísticas. Dada la diversidad de las fuentes utilizadas, que incluyen tanto escritos psicoanalíticos como otros provenientes de campos muy diferentes, este se podría llamar un trabajo híbrido: se apoya en referencias a la teoría y clínica psicoanalítica pero incorpora, también, componentes externos a ellas. Sin embargo, dado el extenso impacto del desarrollo tecnológico actual en la experiencia humana, que es de interés tanto en el ámbito popular como para el psicoanálisis, es de verdadera importancia elaborar herramientas conceptuales para tratar con ello, así como un léxico tentativo para traducir sus fenómenos a formas asimilables por el discurso psicoanalítico y por demás terapéutico. Este trabajo se puede considerar un intento de contribuir a este proyecto.

El estatus del sujeto frente a cierta lógica tecno-instrumental se ha retomado desde varios puntos en la historia de la filosofía, incluyendo en particular, además del psicoanálisis desde Freud y Lacan: la fenomenología, la antropología estructural, la crítica ideológica y la sociología.

Palabras clave: digitalización, psicotecnia, eficacia simbólica, algoritmo, identificación

ABSTRACT

This work explores, from a mostly psychoanalytic perspective, the role of contemporary digital technology in the mechanisms of subjectivation, the development of new kinds of psychopathology, and psychoanalysis as such, mainly of the Lacanian variety. The word digital is employed here principally in reference to Internet technologies and their cultural manifestations (for instance, so-called social networks). It is proposed herein that the current ubiquity of digital devices may be producing a new form of subjectivation, and with it a new way to think of the subject, to wit: the user-subject, grown vulnerable to certain risks due to a change in his relation to his specular image.

Various considerations regarding the interactions between technology and the contemporary psyche, at both collective and individual levels, will be supplemented by various philosophical, historical, statistical and journalistic references. In light of the diversity of the sources employed, which include psychoanalytic texts as well as others originating from very different fields, this is what might be called a hybrid work, relying substantially on references to the theory and clinical practice of psychoanalysis, but also incorporating elements external to these. However, given the extensive impact of current technological developments on human experience, which is of some interest to the popular sphere and psychoanalysis alike, the development of conceptual tools with which to speak of such concerns, as well as a tentative lexicon to articulate their phenomena in a manner adequately consistent with psychoanalytic and otherwise therapeutic discourse, appears a matter of genuine importance. This text can be considered an attempt to contribute to such a project.

The status of the subject in the face of a certain techno-instrumental logic has been contemplated, below, from various standpoints in the history of philosophy, including in particular, aside from the psychoanalysis of Freud and Lacan: phenomenology, structural anthropology, ideological critique and sociology.

Keywords: digitalization, psychotechnics, symbolic efficacy, algorithm

INTRODUCCIÓN

El estatus del sujeto en el contexto contemporáneo, llamado a veces la época posmoderna, pero que aquí se contemplará más bien en términos de una *era digital*, no se puede abordar sin tomar en cuenta su relación con el increíble despliegue de tecnologías de comunicación masiva (Internet, redes sociales, “inteligencias artificiales”, etc.) que se puede denominar *dispositivo digital*. Este escrito se compone de una investigación cualitativa de tipo documental de dicha relación, llevada a cabo mediante diversas fuentes textuales provenientes de diferentes campos.

En el primer capítulo, tras una breve revisión de algunos antecedentes filosóficos de problemáticas referente a la digitalización, se repasarán los conceptos del estadio del espejo, el registro imaginario, la agresividad y el enamoramiento (*verliebtheit*) en la obra de Jacques Lacan; así como el desarrollo de la pulsión de muerte, la génesis del yo, la segunda tópica (yo, ello y superyó) y lo ominoso (*das unheimlich*) en la obra de Freud, para una exposición inicial del carácter del dispositivo digital que, inspirado en particular por el vocabulario lacaniano, se podría entender como una especie de espejo.

El segundo capítulo continua la exploración de la especularidad específica de este espejo digital, considerando en particular la manera en que refleja (interpela) a sus usuarios, referenciando para ello los conceptos de ideología e interpelación en la crítica política de Louis Althusser y contrastando una postura mayormente optimista respecto al desarrollo de la digitalización con una postura pesimista, ambas representadas por pensadores que se han enfocado en cuestiones del entorno digital, con referencia adicional a la obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Finalmente se propone que la novedosa interpelación del dispositivo digital resulta en la producción de un nuevo estado del yo.

El tercer capítulo parte del rol de la sugestión y la identificación en el pensamiento de Freud, especialmente *Psicología de las masas y análisis del yo* (1984c), para pensar el

modo de subjetivación característico del entorno digital en términos de un efecto masa. Esta lectura se pone en diálogo con el concepto de eficacia simbólica manejado por Claude Lévi-Strauss (y retomado por Lacan), con vista hacia la elaboración de un nuevo tipo de mito como respuesta a los problemas específicos que enfrenta la era digital.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y JUSTIFICACIÓN

Toda disciplina que toma en cuenta la condición de las relaciones sociales humanas se ha visto enfrentada desde hace unas décadas —y cada vez más, en una progresión exponencial— con las consecuencias de la llamada “revolución digital”. El psicoanálisis, ciertamente, es una de ellas: Freud, en su momento, empleó las metáforas de su época: máquinas de vapor, conductividad eléctrica, las primeras exploraciones de las células y organismos microscópicos; Lacan habló de la lingüística, la óptica, y la cibernética. “Las ciencias, en particular las ciencias nacientes como la nuestra, toman prestado frecuentemente modelos a otras ciencias” (Lacan, 1981, p. 121). Hoy en día se vislumbran nuevas posibilidades, pero a diferencia de las metáforas empleadas por Freud —Lacan se percató de esto, con extraordinaria claridad, muy temprano— las tecnologías características de la era digital no solo presentan modelos aptos para representar a los mecanismos psíquicos, sino que influyen de la manera más concreta sobre el psiquismo a nivel individual y colectivo, de forma insistente y penetrante, con consecuencias radicales para la subjetividad humana (y por lo tanto, naturalmente, para el psicoanálisis en ambas capacidades, clínica y teórica).

El discurso psicoanalítico tomado en el sentido más amplio, aunque surja ultimadamente de, y recaiga necesariamente en, la experiencia de la clínica, comprende un espacio indeterminado y liminal. Con frecuencia se enuncia desde los intersticios entre diversos campos, tanto porque toma inspiración de ellos como porque encuentra en todos ellos, como gesto característico, la escisión interna del ser común a todo discurso.

Este espacio intersticial tiene su correlato en algo imposible de representar en lenguaje: *otra escena*, un lugar sin lugar, algo así como el mundo que se observa tras la superficie de los espejos, donde el “discurso sin palabras” (Lacan, 2008b, p. 14) del psicoanálisis busca poner algo en movimiento, como una mirada que atravesaría el vidrio para encontrar, tras el reflejo, algo diferente. Este discurso no pasa directamente de un campo

a otro, así como no pasa directamente de un sujeto a otro, pero al trazar los contornos de su diferencia común permite —en el mejor de los casos— una especie de movilización, mediante lo que se ha llamado *dialectización* (Fink, 2007, p. 46), que efectúa un cambio auténtico en el estado del sujeto. Hoy en día, empero, una escena diferente —el mundo tras la superficie de un espejo muy distinto: la pantalla del dispositivo digital— lleva a cabo sus propias movilizaciones, o congelamientos, en el estado de un sujeto por ello cambiado en su más íntimo ser. El psicoanálisis no se puede mantener totalmente ajeno a esta situación; debe cuando menos determinar cómo y a qué grado puede responder a ella.

Esta propuesta tiene evidentemente un carácter especulativo y abstracto, algo remoto tanto de la experiencia cotidiana como de la clínica. Pero hay indicios de que las consecuencias del cambio en la subjetividad aquí propuesto son muy concretas, en especial para los jóvenes.

Un estudio longitudinal comparando una métrica general de habilidad empática (“empatía disposicional”) en grupos de estudiantes universitarios estadounidenses encontró una disminución de 40% en sus marcadores de empatía entre 1979 y 2009 (Konrath et al., 2011); un resultado notable, aunque esta clase de psicometría no es tradicionalmente una herramienta del psicoanálisis. Otro estudio, realizado una década más tarde, ocupó diversos cuestionarios psicométricos para evaluar el uso de redes sociales en un grupo de 1253 adultos estadounidenses, encontrando que una tendencia generalmente narcisista había continuado de manera marcada: el uso de redes sociales resultó altamente correlacionado con un incremento en marcadores de narcisismo y alexitimia (es decir, la incapacidad de reconocer, expresar y entender las emociones propias o ajenas), así como con una disminución en marcadores de empatía (Martingano et al., 2022).

Aunque los investigadores añadieron que otros estudios han encontrado resultados diferentes respecto a la empatía, especialmente en grupos provenientes de otros países y en respondientes menores de 18 años, una preocupación general con este fenómeno continua hasta la fecha; y los investigadores, notablemente, no mencionan una diferencia en resultados respecto a la *alexitimia*. En China, el mismo año en que se publicó el estudio anterior, un metaanálisis de más de veinte estudios acerca de la relación entre la alexitimia y el uso de teléfonos móviles, incluyendo un total de 23,387 estudiantes chinos y ocupando principalmente la misma escala psicométrica que el estudio de Martingano et al. —la escala

de alexitimia de Toronto, o TAS-20— encontró también una fuerte correlación entre el uso elevado de teléfonos móviles y marcadores de alexitimia (Huang, et al., 2022). Al año siguiente un estudio parecido, integrando 2616 estudiantes de Egipto, Oman y Pakistán, y usando también la TAS-20, llegó independientemente a la misma conclusión (Helmy et al., 2023). La evidencia sugiere, entonces, un auténtico vínculo entre el uso de los dispositivos digitales y redes sociales, por un lado, y notables dificultades con el reconocimiento y manejo de las emociones, ya sean propias o ajenas, por el otro.

Entre los niños pequeños este vínculo es aún más notorio: el acceso regular a las pantallas en general (es decir, no solo el uso de redes sociales) está fuertemente correlacionado con dicha incapacidad de reconocer las emociones ajenas (Yalda et al., 2014). Tal confusión especular, dificultad para reconocer y diferenciar los límites afectivos tanto del yo como del otro, está claramente ligada en la teoría lacaniana con el estadio del espejo y el registro imaginario (de un modo que se explorará más adelante); y este desconocimiento viene acompañado de otros tipos de extraño desconocimiento: numerosos estudios han encontrado que nuevas variedades de enfermedad sociogénica, lo que otro discurso nombraría como histeria colectiva o neurosis por inducción, se están propagando a través de las redes sociales (Müller-Vahl et al., 2022). Estos fenómenos son, concretamente hablando, algunos aspectos de lo que está en juego al hablar de la crisis del sujeto digital, de lo que se denominará una especie de *posesión narcisista* que responde a su palabra vacía reflejada por el espejo de la pantalla.

¿Qué se puede hacer al respecto? Este texto puntualizará algunas indicaciones, aunque por el momento sea solo a manera de esbozo, para tener en cuenta al contestar esta pregunta. De cualquier modo es de suma importancia, tanto para el analista como para los demás, mantener consciencia del extraordinario papel que juegan en el psiquismo contemporáneo los dispositivos cuyo uso se ha vuelto cada vez más importante para la vida social y profesional: las computadoras con acceso al Internet, incluyendo a las que se llaman *celulares*, las aplicaciones llamadas *inteligencias artificiales*, y en un sentido más abstracto, los *espacios virtuales* a los que uno puede acceder únicamente mediante dicho uso: redes sociales y profesionales, buscadores de información, bases de datos, bibliotecas electrónicas, videojuegos.

Se pondrán en diálogo a continuación, entre otros —para elaborar una perspectiva sobre los problemas mencionados—: las propuestas filosóficas de Edmund Husserl y Martin Heidegger; la obra del antropólogo estructuralista Claude Lévi-Strauss; la crítica política del marxista psicoanalítico Louis Althusser; las investigaciones de la socióloga y psicoanalista Sherry Turkle; la obra de los filósofos Hans-Georg Moeller y Paul J. D'Ambrosio, en específico el concepto de *perfilicidad* basado en el trabajo del sociólogo Niklas Luhmann; algunos conceptos provenientes de Gilles Deleuze y Félix Guattari; la enseñanza del psicoanalista lacaniano Bruce Fink; el *efecto de bucle de las clases interactivas* propuesto por el filósofo Ian Hacking; y las exploraciones de la teleclínica psicoanalítica de Gillian Isaacs Russell.

El desarrollo temprano del psicoanálisis, como ya se ha dicho, fue marcado por las tecnologías del vapor y de la energética, que aportaron sus terminologías y conceptos a una disciplina en su infancia. El reverso no fue tanto el caso; el psicoanálisis no tuvo mucho que decir al respecto de ellas (y es difícil ver por qué habría tenido que hacerlo: es perfectamente lícito ocupar conceptos generales como presión, sublimación y descarga en la conceptualización de los procesos psíquicos; pero un psicoanalista no tiene mucho que decirle a un ingeniero acerca del mantenimiento de una máquina de vapor).

Un equivalente contemporáneo es el lenguaje de la computación y de la tecnología digital: con frecuencia se habla de la mente en términos de procesamiento, módulos, programas, etc. (también cabe mencionar que se piensa en dichas tecnologías en términos que remiten a los términos de los cuerpos y del psiquismo: virus, memoria...). Hoy en día, sin embargo, la situación es un poco diferente a la de la época de Freud. Las tecnologías más relevantes a la actualidad no solo presentan metáforas aptas para pensar el psiquismo, sino que intervienen de forma notable en el desarrollo del mismo: en la educación infantil; en los videojuegos y otros medios de entretenimiento; en el entrenamiento académico y, posteriormente, profesional; en las interacciones sociales cotidianas que se llevan a cabo mediante la conveniencia del Internet —instancias críticas en la elaboración de la relación del individuo con su lenguaje, en el desarrollo de sus representaciones de sí mismo y de sus prójimos, en la subjetivación— así como directamente en la clínica psicoanalítica, especialmente en la forma de los dispositivos portátiles que comúnmente habitan las manos y los bolsillos de sus usuarios, dentro y fuera de la clínica; las cámaras y pantallas que

facilitan las terapias a distancia. Hoy por lo tanto es necesario que el discurso fluya en ambas direcciones: el psicoanálisis no solo tiene que aprender a convivir con la tecnología, sino que efectivamente tiene la obligación de decir algo acerca de su uso.

Para este fin puede resultar de cierto interés considerar las formas en que algunos mecanismos efectivamente *psicotécnicos*¹, observables en el despliegue de las tecnologías digitales, no solo presentan homologías importantes con mecanismos psíquicos descritos u operantes en el discurso psicoanalítico —es decir, más que semejanzas superficiales, homologías estructurales con verdadera relevancia para la teoría y práctica del análisis por venir— sino que intervienen en el proceso de subjetivación de tal manera que el sujeto de la era digital es de algún modo, tal vez, un sujeto marcadamente diferente.

Queda claro para Lacan que la formulación del psiquismo en términos de energía solo fue posible para Freud porque este había presenciado la era del vapor, “su explotación industrial, proyectos de administración, balances” (Lacan, 2008a, p. 99); pero además es el caso que dichas tecnologías estaban impulsando grandes cambios sociales de los que nació no solo el psicoanálisis como tal, en toda su especificidad, sino también el sujeto del psicoanálisis. Las máquinas características de la época y el discurso que circulaba a su alrededor ya encarnaban en cierto sentido, entonces, “la actividad simbólica más radical en el hombre” (p. 119), organizando y dando estructura a las relaciones de labor, producción y tiempo; es por esto que no solo las preguntas de Freud sino también las de Lacan se pudieron plantear “en el nivel en que nosotros las planteamos” (p. 119).

Puede ser razonable suponer, entonces, que las tecnologías del siglo XXI —encarnando y condensando de manera muy explícita las actividades simbólicas ya mencionadas y muchas más— han hecho posible o incluso necesario nuevos planteamientos en respuesta a ellos, un nuevo despliegue del discurso psicoanalítico. Si en la época de Freud los grandes temas a tratar eran la energía y la economía, ¿cuáles serían los equivalentes

¹ El término *psicotecnia* tiene múltiples definiciones, todas relacionadas con la psicología aplicada. La original, como indica el diccionario de la Real Academia Española, se refiere al empleo de las pruebas psicológicas para fines de estudio y clasificación humana (Real Academia Española, s.f.). El diccionario de la Asociación Psicológica Americana, en cambio, establece dos definiciones vinculadas: 1., la aplicación práctica de los principios psicológicos en diversos campos (p. ej., comerciales o económicos); 2., el uso específico de los principios psicológicos para modificar o controlar el comportamiento de un individuo (American Psychological Association, 2018). Cuando este escrito hace referencia a la psicotecnia, la entenderá en los últimos dos sentidos.

actuales? Quizá la problemática de la *identidad*, ya anticipada particularmente bien por Lacan en términos de la relación imaginario-simbólico, que también se puede considerar en términos de un dinamismo energético y de una economía.

El sujeto, en cuanto condenado al lenguaje, siempre y necesariamente aparece como articulado, es decir, ya sometido a los vericuetos retóricos de un dado contexto histórico-lingüístico y de lo que dentro de este constituye algo así como *identidad*. Siempre ya se encuentra *sujetado*, a través de una serie de posiciones determinadas de manera esencialmente contingente, así como orientado por las limitaciones del hardware, tanto el original de su cuerpo como el otro. Hay en las filosofías de Platón y Zhuangzi, por ejemplo, críticas antiquísimas de los artificios de la escritura y la tecnología, perfectamente aplicables a la situación contemporánea de la tecnología digital (hecho que un tecno-optimista bien podría tomar como una señal de que tales críticas son, por lo menos, un poco exageradas; pero esa no es la postura de este escrito). Entonces, ¿qué ha cambiado? Podría ser que nada.

Cabe la fuerte posibilidad, sin embargo, de que ha ocurrido —o más bien está ocurriendo— un cambio radical, una modificación a nivel masivo de la subjetividad humana y del lazo social, ya sea cualitativo o cuantitativo. Podría ser que esas antiguas críticas eran, en efecto, perfectamente acertadas, solo que a tan gran escala que los peligros que indicaban eran perceptibles —hasta muy recientemente— solo desde las más amplias perspectivas históricas: en las críticas fenomenológicas de Husserl y de Heidegger, por ejemplo. Pero puede ser también que la situación actual es distinta. Quizás la naturaleza del peligro no es diferente, pero sí su *intensidad*: el desarrollo de la técnica, después de todo, ha mostrado un crecimiento exponencial en años recientes, con consecuencias de las que una socialidad humanamente lenta para adaptarse apenas se está comenzando a percatar.

CAPÍTULO 1: EL ESPEJO DIGITAL

Las preocupaciones que se manifiestan alrededor de la tecnología digital pueden parecer específicas a la época actual, y en cierto modo lo son; lo cual no es sorprendente, pues los mecanismos concretos del entorno digital y las formas de subjetivación que estos facilitan habrían sido difíciles de imaginar solo unas generaciones atrás. Dichas preocupaciones se encuentran prefiguradas, sin embargo, a un grado sorprendente por las obras de diversos pensadores históricos, incluso de gran antigüedad, respecto a los problemas de la escritura y el conocimiento. A continuación, para introducir el tema a tratar —a saber, el carácter del dispositivo digital en su concepción más amplia, puesto en relación con la subjetividad que interpela— se citarán algunos ejemplos tanto antiguos como contemporáneos de estas críticas, incluyendo a la crítica fenomenológica del sujeto moderno, un tema adyacente a, y de cierto interés teórico para, el psicoanálisis.

ANTECEDENTES FILOSÓFICOS

En China, el cuasimítico filósofo taoísta Zhuangzi (comúnmente transliterado como Chuang Tzu) dejó a la posteridad una parábola notablemente apropiada para la revolución digital:

[Mientras Tzu-Kung] pasaba por la orilla sur del río Han, vio a un corpulento individuo cultivando un huerto de verduras de media hectárea.

Se dedicaba a bajar al fondo de un profundo pozo con una jarra y después a subir para echar el agua sobre las verduras. Parecía estar trabajando como un esclavo sin que sus esfuerzos le sirvieran de mucho.

Tzu-kung le dijo:

—Hay un mecanismo para esto; si lo usas, en un solo día podrías inundar cincuenta hectáreas. No exige demasiado esfuerzo y es muy productivo. ¿No te gustaría tener uno?

El hortelano se levantó y le preguntó mirándole:

—¿Cómo funciona?

—Es una máquina de madera, pesada por un extremo y ligera por el otro. Saca el agua como si fuera un cucharón, pero en gran cantidad, tanta que sale a borbotones como si estuviera hirviendo. Se llama un extractor para pozos.

El hortelano hizo una mueca de incredulidad y dijo echándose a reír:

—He oído a mi maestro decir: «Donde haya máquinas, habrá problemas mecánicos; donde haya problemas mecánicos, el corazón y la mente de la gente se mecanizarán; cuando se mecanicen, lo puro y lo sencillo se echará a perder. Sin lo puro y lo sencillo, el espíritu no tiene reposo. Y cuando el espíritu no reposa, ni siquiera el Tao podrá mantenerte». No es que no conozca la máquina de la que me hablas, pero me sentiría avergonzado de usar tal artefacto. (Hamill y Seaton, 2000, pp. 127-128).

¡El corazón mecanizado por un extractor para pozo! Por un lado, cabe mencionar que Zhuangzi el sabio taoísta probablemente no pasaba sus días regando media hectárea de verduras con una jarra, pues entonces no habría tenido mucho tiempo para escribir. Pero por otro lado, la ironía de su parábola —escrita para el lector intelectual que busca implementar la manera más eficiente de extraer sabiduría del texto— también es una especie de burla paradójica dirigida a él: el lector que entiende el texto es como el sabio que emplea la máquina y termina mecanizado, mientras que el lector que avanza paso por paso, sin llegar a ningún lado, está sobre el camino correcto; pero entender esto, y vivir acorde con ello, implica tanto abrir el corazón a la máquina como ser condenado a seguir laborando, sin poder nunca obtener la satisfacción final. ¡Una buena parábola psicoanalítica! Sería imposible, claro, impedir la propagación de esta tecnología que facilitaría la vida del campesino: el sabio, por lo tanto, que ha comprendido el texto, sería quien termina sabio e inútilmente regando sus verduras con una jarra.

Este enigmático texto sin duda se presta a una interpretación lacaniana —el mismo Lacan advierte que “una de las cosas que más debemos evitar es precisamente comprender demasiado . . . las puertas de la comprensión analítica se abren en base a un cierto rechazo de la comprensión” (Lacan, 1981, p. 120)— pero para los propósitos de este escrito bastará con observar que al final de cuentas no se trata del campesino ni del sabio como individuales,

sino del impacto general que representa la inevitable implementación de una tecnología. Hoy en día, la metáfora del extractor se podría pensar de manera muy diferente: la ubicuidad de las tecnologías de información, en conjunto con la posibilidad de vincular toda esfera social con algoritmos de mercadotecnia, hace del usuario, mediante una tecnología algo más sofisticada que un extractor para pozos (aunque no menos propensa a problemas mecánicos), un novedoso recurso para un nuevo extractivismo.

Otro filósofo antiguo con sentimientos fuertes respecto al efecto de la tecnología es Sócrates (al menos según la versión de Platón). En el *Fedro*, diálogo de suma importancia para el pensamiento occidental, Sócrates relata su propia parábola acerca de una técnica que prefigura a la tecnología digital, pero cuyo impacto es en realidad mucho más amplio; a saber, la escritura:

Por aquel entonces, era rey de todo Egipto Thamus . . . A él vino Theuth, y le mostraba sus artes, diciéndole que debían ser entregadas al resto de los egipcios. Pero [Thamus] le preguntó cuál era la utilidad que cada una tenía, y, conforme se las iba minuciosamente exponiendo, lo aprobaba o desaprobaba . . . [Cuando] llegaron a lo de las letras, dijo Theuth: “Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría.” Pero [el rey] le dijo: “¡Oh artificiosísimo Theuth!” A unos les es dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provecho aporta para los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar. . . (Platón, 2008, p. 252)

Este pequeño extracto del *Fedro* no solo evoca una preocupación muy semejante a la del *Zhuangzi*, sino que remite a un problema totalmente relevante para la era digital: el problema del conocimiento solo aparente, disponible en forma de recordatorio, que pretende esclarecer pero produce como consecuencia solo oscuridad. Una versión contemporánea del *Fedro* podría afirmar que es el Internet, y el entorno digital en general, que ofrece la apariencia del saber al alcance de todo usuario, pero que la máquina es quien se encarga de saber por él, un fenómeno denominado *interpasividad* por el filósofo Robert Pfaller (2017).

¿Es el efecto digital, entonces, solo la versión contemporánea del efecto de la lectura? Y si es diferente, ¿de qué tipo de diferencia se trata? Para responder a estas preguntas será necesario indagar en el carácter de la subjetividad en la medida en que esta se desarrolla en relación con la tecnología digital, para lo cual la teoría psicoanalítica resultará de gran utilidad. Pero antes de ello puede ser también de cierto interés referir a una corriente filosófica estrechamente vinculada al psicoanálisis, aunque definitivamente no equivalente a ella; a saber, la fenomenología.

Un par de décadas antes del inicio del seminario de Lacan, durante los años '30, el septuagenario Edmund Husserl, contemporáneo de Freud, y también como Freud exalumno de Franz Brentano, trató por última vez en su vida de resumir la postura de la fenomenología que él había fundado. No terminó de hacerlo, pues murió antes de completar la obra, pero el resultado de su intento —la publicación, aunque en forma incompleta, de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1991)— tuvo gran relevancia para el pensamiento de su época (incluyendo, notablemente, para su propio exalumno más notorio, Martin Heidegger).

Husserl, en *La crisis*, trataba de responder a un problema del pensar cuya relevancia —ante el surgimiento simultáneo de un nuevo modo de vida industrializada y, a la par, de la ideología Nazi— le parecía inmensa: una crisis en que la ciencia, entendida bajo su definición más amplia, perdería el sentido de su “importancia y significación para la vida” (Husserl, 1991, p. 5), es decir, de la manera en que debería tomar en cuenta “*al enigma de la subjetividad*” (p. 5). Bajo el efecto deslumbrante de las ciencias positivas, dice Husserl, se excluyen “por principio ... precisamente las [cuestiones] más candentes relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana” (p. 6). Al tomar una actitud objetiva-científica hacia el mundo intersubjetivo de la vida, en que todo sujeto ya se encuentra necesariamente

implicado, un “*ropaje de símbolos* ... cubre ... todo cuanto asumido como naturaleza ‘objetiva, real y verdadera’ *ocupa el lugar* del mundo de vida, lo disfraza hace que tomemos por *ser verdadero* lo que es un *método*” (p. 53).

La solución que propone Husserl a este problema es también un método, pero un método muy particular, en el que todo juicio queda suspendido: la *epojé*, término que toma prestado del escepticismo pirrónico. Desde esta postura, cuyo máximo ejemplo histórico es para Husserl el momento cartesiano de la duda absoluta —cuando se suprimen “todas las tomas de posición respecto del ser o no-ser del mundo”, y se abstiene de “toda validez-de-ser referida al mundo” (Husserl, 1991, p. 81)— todo pensar se reduce a lo único que queda cuando todo lo sustraíble se ha sustraído: “el yo que efectúa la *epojé* excluido por principio”, que “[e]n cuanto ejecutor de la misma [es] necesario” (p. 81). Esta *epojé*, según Husserl, no se les puede aplicar sencillamente a los datos cotidianos del conocimiento que se ha tenido hasta entonces: el filósofo “no [puede] seguir ejecutando ni utilizando cognoscitivamente esas valideces sin más e ingenuamente,” porque “[e]n [su] posición durante la *epojé* por encima de todas ellas, no [le ha sido] permitido seguir operando con ellas” (p. 81). Y desde entonces, tras la experiencia del “infierno de una *epojé* cuasi-escéptica” (p. 80), algo habrá cambiado para él: no, según Husserl, como un cambio momentáneo, sino “una *modificación total* de la actitud natural ... una reorientación *total*, una *epojé universal completamente única*” (p. 156).

En cuanto al psicoanálisis, hay aquí una fuerte resonancia con la contundente experiencia del inconsciente como es revelado, por ejemplo, en los sueños: el descubrimiento fundamental de Freud, esa “imagen ígnea, donde se perfila la silueta de Lucifer” (Lacan, 1983, pp. 246-247) que lo llevó a cuestionar “los fundamentos mismos del mundo” (p. 247). También se percibe una analogía considerable con el requisito que Freud exige para los practicantes posteriores del psicoanálisis: que es necesario que el analista pase primero por una depuración psicoanalítica personal, para poder escuchar plenamente a sus pacientes y para minimizar la obstaculización de cualquier análisis por “selección y desfiguración” (Freud, 1986, p. 115) proveniente de sus propios complejos inconscientes. Hay distinciones importantes entre el psicoanálisis y la fenomenología de Husserl, en particular en cuanto a la posibilidad de acceso al sujeto trascendental que Husserl toma más o menos por hecha, y que Lacan notoriamente problematiza (además del simple hecho de que una se fundamenta en

una práctica clínica, mientras que la otra es en esencia una postura filosófica). Sin embargo, la importancia esencial de este cuestionamiento en que se descubre “[el] sujeto que habla ... quien [hace hablar] a todos los personajes que están en el sueño” (Lacan, 1983, p. 254), como parte del pasaje a cierta práctica o ejercicio del pensamiento (del análisis para Freud y Lacan; de la filosofía fenomenológica como la concibe Husserl), es compartida por ambas tradiciones, y no carece de relevancia para la época actual. En particular, se podría añadir: ya que ambas comienzan y dependen de cierto cuestionamiento fundamental de las categorías del pensamiento, cualquier desarrollo de la civilización que inhiba o imposibilite dicho cuestionamiento afectaría a ambos.

El propósito de este escrito, al comenzar con estas referencias más o menos ajenas al psicoanálisis, es demostrar la amplia y duradera preocupación con estos temas; temas que hoy en día resaltan sobre todo en el estudio de los fenómenos psicosociales y psicotécnicos relacionados con la computadora, esa “más moderna de las máquinas, mucho más peligrosa para el hombre que la bomba atómica” (Lacan, 1983, p. 139). Aquí puede ser de cierto interés, finalmente, una formulación del ya nombrado exalumno de Husserl, Martin Heidegger. Casi veinte años después de la publicación de la *Crisis* —y, notablemente, después del fin de la Segunda Guerra Mundial, cuyo desenlace lo había marcado para siempre por su asociación con el nazismo— Heidegger se encontró, a pesar de sus diferencias filosóficas, ante un problema bastante parecido al de Husserl, algo que consideró tanto un peligro como una especie de encrucijada.

El peligro, dice Heidegger en “La pregunta por la técnica” (1954), es que cierto modo de pensar nos destine a una *disposición* particular —el *Gestell* de Heidegger, “la esencia de la técnica”, se ha traducido como “dis-puesto” (p. 139)— en la que el “supremo peligro” (p. 140) es que el ser humano, con irónica soberbia, reduzca su mundo (y también, por lo tanto, a sí mismo) al estado de algo como una reserva itemizada de existencias, una reserva “constante” (p. 140) —*Bestand* en alemán— como un árbol que designa a su propio bosque como reserva de maderos; y que al hacer esto cierre cierta apertura, la misma que abriría sobre la participación en el auténtico Ser. Si esta apertura se cierra, el ser humano, rodeado únicamente de los productos de su técnica, ya no parece encontrar a su alrededor a otra cosa más que a sí mismo, y por lo tanto en ningún lado encuentra, “*en parte alguna, precisamente a sí mismo, es decir, a su esencia*”. (pp. 137-138). O bien, como dijo Lacan ese mismo año,

en su seminario de 1954: “El sujeto, en tanto que habla, puede enteramente hallar su respuesta, su retorno, su secreto, su misterio, en el símbolo construido que nos representan las máquinas modernas” (Lacan, 1983, pp. 278-279). Lacan no habla en términos de la pérdida de una esencia, todo lo contrario; pero en esto se vislumbra también un peligro y la encrucijada: si la actualidad se encuentra ante un modo de pensar, quiérase o no, en que impera cierto concepto de lo que Heidegger llama técnica, entonces cualquier posibilidad de rescate o de un cambio en esta situación no se puede buscar de otra forma más que mediante la misma dis-posición técnica que la produjo en primer lugar y que amenaza algo peor, quizás, que la simple destrucción. “Lo irresistible del establecer y lo retenido de lo salvador” (Heidegger, 1954, p. 145), dice Heidegger, en una alusión al poeta Hölderlin, “pasan el uno delante del otro, como en el curso de los astros, la trayectoria de dos estrellas. Pero este, su respectivo evitarse, es lo velado de su cercanía” (p. 145).

Ahora, para avanzar, tendrá que ocurrir cierta cantidad de la clase de especulación que es, como dice Freud, “un intento de explotar consecuentemente una idea, por curiosidad de saber adónde lleva” (Freud, 1984b, p. 24). Desde el comienzo de sus seminarios, Lacan había advertido a su audiencia de analistas del peligro inherente en el fortalecimiento el yo (contra la insistencia de la *psicología del yo* que entonces prevalecía en gran parte del discurso analítico): “Cada vez que el sujeto se aprehende como forma y como yo . . . se constituye en su estatuto . . . estatura . . . estática, su deseo se proyecta hacia afuera. Su consecuencia es la imposibilidad de toda coexistencia humana” (Lacan, 1981, p. 254). Años atrás, incluso, durante una conferencia del 1948, Lacan había nombrado a esa captación especular de la imagen del yo como la raíz de “[la] tendencia agresiva . . . fundamental en . . . las psicosis paranoides y paranoicas” (Lacan, 2009, p. 115). El fortalecimiento del yo no solo es según Lacan el mayor obstáculo al análisis efectivo; su aspecto narcisista amenaza con desintegrar la sociedad como tal, en el delirio ensimismado de quien pierde (o nunca desarrolla) la capacidad de orientarse con relación a un interlocutor ajeno. Esa orientación respecto a un tercero inconfundible con el yo, que Lacan relaciona con la función simbólica, es esencial para la convivencia humana; y en efecto, ese *pacto simbólico*² es la peligrosa

² El término *pacto simbólico* es usado por Lacan en numerosas ocasiones en sus seminarios y escritos de los 1950, especialmente al comienzo de la década. En este período de la obra lacaniana, con su enfoque central en lo simbólico, se suele emplear la palabra *pacto* como referencia a la dimensión de *ley* en el registro simbólico (el pacto como el acuerdo que establece la ley), así como en relación con la *palabra*. “Nadie puede

técnica mediante la cual el ser humano puede hallar la salvación: “a Dios gracias, el sujeto está en el mundo del símbolo, es decir en un mundo de otros que hablan. Su deseo puede pasar entonces por la mediación del reconocimiento” (Lacan, 1981, p. 254). De otro modo, “toda función humana se agotaría en el anhelo indefinido de la destrucción del otro como tal” (p. 254).

¿Qué es la enorme máquina simbólica de la tecnología digital, sino un gran dispositivo psicotécnico hecho para devolver una imagen que parece un reflejo perfecto, autosuficiente sin necesidad de un interlocutor externo, que *parece hablar*? Un espejo en que el reflejo habla por nosotros y *aparentemente* manifiesta a gran escala, con un alcance totalmente sin precedentes, la red de significantes que constituye —entre cuyos hilos se instaure— el pacto social. Sin embargo, las máquinas no hablan. “[Ronronean] algo nuevo, tal vez una resonancia, digamos que una aproximación”, dice Lacan (1983 p. 183), y “[no] podemos resolver la cuestión diciendo simplemente que el constructor lo metió ahí”; pero la voz viene de afuera, aunque no sea como tal la voz de alguien, ni siquiera la de la máquina.

Si hay alguien que tiene algo que aportar a la discusión de esta situación, dice Lacan, un poco críticamente, es el psicoanalista, cuyo discurso enseña a poner la verdad del mundo en juego; sin ello, desaparece la posibilidad de la ética tal como él la concibe, pues “[la] ética del análisis no es una especulación que recae sobre la ordenanza, sobre la *disposición* [cursiva añadida]” (Lacan, 1988, p. 372), sino que “implica, hablando estrictamente, la dimensión que se expresa en lo que se llama la experiencia trágica de la vida”. Habría, entonces, que seguir usando la técnica, hablando con la máquina —eso ya es un hecho— pero sin perder de vista el peligro. O bien, habría que aceptar que el extractor para pozos es un hecho, sin mecanizar demasiado el corazón. Pero la novedosa tecnología de la que se trata aquí no es un mejor

alegar ignorar la ley . . . puesto que [esta] es la ley del lenguaje desde que las primeras palabras de reconocimiento presidieron los primeros dones,” afirma Lacan (2009, p. 263). “[E]sos dones ya son símbolos, en cuanto que el símbolo quiere decir pacto” (p. 263). Y, en referencia a la psicosis: “[La] base de rivalidad y competencia [en el conocimiento paranoico] es, precisamente, lo que es superado en la palabra, en la medida en que concierne al tercero. La palabra siempre es pacto, acuerdo” (1984, pp. 61-62). En otras palabras, el *pacto simbólico* es el vínculo de la palabra establecido en relación con el garante del Otro, eso mediante lo cual “esto te toca a ti, esto es mío, esto es esto y esto es lo otro” (p. 62), y de lo cual por lo tanto depende la cohesión de cualquier vínculo social fundado sobre el lenguaje. Este escrito empleará en ocasiones el término *pacto social* como un casi sinónimo, para enfatizar esta última dimensión del concepto.

dispositivo para extraer agua, ni en realidad una sofisticación de la escritura; es, más bien, un espejo, o algo que *aparenta* ser un espejo, de ominosa sofisticación.

JACQUES LACAN Y EL ESTADIO DEL ESPEJO

El concepto quizá más comúnmente asociado con Jacques Lacan, el denominado “estadio del espejo”, data de su más temprano trabajo psicoanalítico, mucho antes del inicio de su seminario. La elaboración mejor conocida de este concepto, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” (2009)—reformulación, hecha en 1949, de una idea que Lacan había presentado por primera vez trece años atrás (p. 99)— describe una etapa crítica en el desarrollo del sujeto. El bebé humano nace demasiado temprano; su condición de desamparo total no solo es de duración inusual en el reino animal, sino que persiste en algunos aspectos hasta su adultez (la llamada “neotenia”). Por lo tanto se encuentra en un inicio, en tanto cuerpo o habitante de un cuerpo, en una situación de desorganización o fragmentación duradera. Mejor dicho, en un inicio no *se* encuentra, pues la función reflexiva implica justamente, además del pasaje al lenguaje, el paso inicial que Lacan aquí propone: la identificación, que Lacan nombrará *desconocimiento*, o *méconnaissance* en francés (Lacan, 1966, p. 96), con la imagen propia en el espejo (Lacan, 2009, p. 104).

En la escena primordial que Lacan aquí describe a manera de mito, el bebé es sostenido en brazos de su madre, quien le ayuda a dirigir su mirada y de este modo le ofrece un aparente sitio, externo y objetivo, en donde aterrizar su atención para organizarse: el bebé se da cuenta, (de manera —Lacan nos recuerda— fundamentalmente, constitutivamente, *errónea*), de que está *allí*, en el espejo; no en un *aquí*, en el caos indescifrable de un cuerpo que, a diferencia de todos los otros que lo rodean, no se puede ver (pues, naturalmente, la mirada origina en él), mucho menos manejar con precisión motora para satisfacer sus necesidades (Lacan, 2009, p. 105). Este momento, tanto metafórico como literal, representa un paso fundamental en la construcción de la subjetividad. Equivale a la construcción del *yo* como objeto accesible y medio de interacción, el primer otro imaginario, distinguible de, pero en íntima relación con, todo lo que eventualmente vendrá a ser el gran Otro de la ley simbólica: el *yo* como sitio imaginario de proyección del sujeto.

Asimismo, una vez que ha ocurrido el fenómeno del estadio del espejo, comienza a surgir otra importante distinción en la génesis del sujeto según Lacan. Donde el significante naciente corta sobre la imagen completa de la identificación narcisista para indicarle al bebé que hay *algo más* por saber, una hiancia o un excedente —en la mirada de quien lo sostiene en función de Otro, por ejemplo— se genera un sitio de referencia desde el cual el sujeto recibirá las coordenadas ideales para su ser, el programa a seguir para mantener su consistencia: el *ideal del yo*. El objeto imaginario que aparece para ocupar esas coordenadas simbólicas en el sujeto y cumplir con el programa es el *yo ideal*, “ese punto donde desea complacerse consigo mismo” (Lacan, 1987, p. 264).

Todos los desarrollos posteriores respecto a la elaboración del yo, con sus matices y reversos, tomarán lugar a partir de este momento en el campo imaginario delimitado por el marco simbólico del Otro, una relación que bien se podría pensar como la del marco del espejo con lo que parece contener. El yo más sofisticado de la adultez, aun siendo explícitamente consciente de sí, al haber sido producido en un inicio mediante el mecanismo del estadio del espejo, comparte para siempre algo de su carácter. Después de todo, no hay tiempo en el inconsciente (Freud, 1984b, p. 13); allí, el momento especular no se queda en el pasado, sino que nunca deja de ocurrir.

Es lícito suponer además, dadas las amplias consecuencias que Lacan y otros pensadores han extrapolado a partir de él, que el concepto del estadio del espejo no solo es una referencia concreta a una fase particular del desarrollo infantil cuyas consecuencias perduran durante la adultez, sino que es también una especie de metáfora operante, cuya función es semejante a los mitos con los que Freud ilustra algunos de sus conceptos (p. ej., la historia de Edipo). Para los propósitos de este escrito, que propone una extensión y distorsión del mecanismo imaginario mediante un aparato o dispositivo digital psicotécnico —entendido en su sentido más amplio; es decir, el conjunto de dispositivos tecnológicos con los cuales es constituido el entorno digital, incluyendo computadoras, teléfonos, videojuegos, y demás, así como el dispositivo discursivo al que estos dan forma— el mecanismo imaginario descrito por el estadio del espejo se ha interpretado en este modo fronterizo, como un punto ambiguo que media entre estas dos dimensiones, la concreta y la metafórica.

El estadio del espejo es un momento *lógico* en el desarrollo de la subjetividad, en particular respecto al origen de la función del yo. Su resonancia en la época actual, con los

dispositivos digitales y los nuevos comportamientos sociales que estos facilitan, es evidente; y si bien no se puede con total legitimidad extender a los espacios aparentemente colectivos del internet y las redes sociales lo que es en su origen una observación concreta, fundamentada en la clínica psicoanalítica, el concepto puede ser de todas formas una herramienta útil para la comprensión de dichos fenómenos contemporáneos, en su función de metáfora. Se podría decir, quizás, que el estadio del espejo es el mito fundamental de la era digital; una tarea de la teoría psicoanalítica por venir, entonces, será explorar hasta donde sea posible el momento lógico que representa la identificación, desconocimiento, *méconnaissance*, del sujeto digital con el reflejo de su entorno.

El compendio completo de los *Écrits* de Lacan (2009) en español coloca el “Estadio del espejo” cerca del principio del volumen, como se podría esperar, dada la importancia para su obra en general del concepto. El siguiente escrito, sin embargo, data de un año antes. “La agresividad en psicoanálisis”, texto de un informe presentado en 1948 (2009, p. 107), trata en gran parte del mismo tema —es decir, la relación con el yo con la imagen mediante la cual se enajena, o la enajenación fundamental que constituye la imagen del yo, y sus consecuencias— por lo que su colocación posterior en el volumen se podría interpretar como una indicación al lector. Si en el “Estadio del espejo” Lacan se basa en observaciones clínicas para exponer una teoría de la génesis del yo al nivel del individuo, “La agresividad en psicoanálisis” se atreve a extrapolar, partiendo desde esta teoría, algunas de sus ramificaciones de carácter social y colectivo.

Lacan introduce el tema central de este informe con una alusión al *instinto de muerte* propuesto por Freud. Dicho instinto —o, mejor dicho, *pulsión*, aunque Lacan aquí usa la palabra francesa *instinct* (Lacan, 1948, p. 367)— fue primero esbozado por el fundador del psicoanálisis en *Más allá del principio de placer*. Es la titular función, de carácter *dämonischen*, “demoníaco” (Freud, 1984b, p. 35), que obra “más allá” del principio de placer cuyo dominio sobre las funciones psíquicas había sido, antes de este desarrollo en la obra de Freud, dado por hecho (p. 7); y está profundamente implicado en la relación imaginaria, tanto la del sujeto con el yo como la del individuo con sus pares. Como este tema lleva hacia el meollo del asunto por tratar en este escrito, a continuación se presenta un breve recorrido de su desarrollo en la obra de Freud, antes de continuar con su rol en la teoría lacaniana y la

aplicabilidad de las ideas bajo consideración a la cuestión de la subjetividad en el entorno digital.

LA PULSIÓN DE MUERTE Y LA GÉNESIS DEL YO

Freud deduce la existencia de lo que llamará *pulsión de muerte* a partir de sus observaciones de la *compulsión a repetir*, y en particular de las repeticiones de instancias de displacer; por ejemplo, cuando los sueños evocan eventos traumáticos de manera insistente y sin alteración, reproduciendo afectos intensamente desagradables en plena oposición a la típica orientación del principio de placer. Freud, tras la experiencia común europea de la primera guerra mundial, toma como modelo ejemplar de esto a las neurosis “de guerra” (Freud, 1984b, p. 12) que presentaban los sobrevivientes. Estos fenómenos le resultaron peculiarmente difíciles de explicar a partir de la función libidinal del ello, cuyo efecto, como demuestra la mayoría de los sueños según la teoría freudiana, es más bien el de cumplir deseos. Incluso las pesadillas suelen poder ser explicadas, como Freud había demostrado mucho antes (1979), en términos de contenido latente, como expresiones distorsionadas de deseos reprimidos. Pero los sueños característicos de la neurosis traumática no parecen alterar la realidad de los eventos a los que devuelven sus soñadores, sino que repiten, una y otra vez, un suceso desencadenante del trauma (1984b, p. 13). ¿Cómo acoplar estos sueños a la teoría general psicoanalítica, que interpreta a los sueños como expresiones de deseos? Freud propone inicialmente dos explicaciones posibles: o la función normal de los sueños se encuentra aquí “desviada de su propósito” por una fuerza desconocida, o es necesario “pensar en las enigmáticas tendencias masoquistas del yo” (p. 14).

En cualquier caso, los sueños de la neurosis traumática presentaban un problema difícil de reconciliar con la función del principio de placer, y por lo tanto implicaban la posible presencia de otra función, capaz de desafiarlo. El concepto del *principio de realidad*, original homólogo yoico del principio de placer en la teoría de Freud, entre otras cosas describe la resistencia del yo consciente a los impulsos reprimidos —incluyendo a las pulsiones sexuales— que provienen del ello (Freud, 1984b, pp. 19-20). Esta resistencia, sin embargo, no es en realidad una oposición. Al contrario, como Freud indica, “la resistencia del yo conciente y pre-conciente está al servicio del principio de placer” (p. 20), obrando más

bien para postergar un placer inmediato a favor de maximizar un placer (o evitar un displacer) posterior; por ejemplo, al obedecer reglas y formalidades de la convivencia educada que exigen paciencia respecto a la satisfacción de las necesidades físicas, o evitar la expresión pública de impulsos libidinales que podrían suscitar una reacción que impide su realización. En otras palabras, no bastaba como una explicación para el mecanismo de las instancias totalmente displacenteras que Freud estaba observando.

Dichos fenómenos de la compulsión de repetición, por su parte, parecían ser fundamentalmente ajenos al principio de placer. En su siguiente intento de esclarecer el asunto, Freud moviliza su concepto de las pulsiones (aunque de manera que él mismo reconoce resulta un tanto ambigua) como “*esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior*” (Freud, 1984b, p. 36) que el organismo se ha visto obligado a abandonar; como “una suerte de elasticidad orgánica” y como “la exteriorización de la inercia en la vida orgánica” (p. 36). La pulsión de muerte cuya existencia Freud deduce de la compulsión de repetición tendría un carácter evidentemente pulsional —tiene que ver con la repetición insistente de un estado anterior (incluso anterior a la vida)— pero a pesar de todo este esfuerzo Freud no lo termina de elucidar. En un momento especula que todas las pulsiones son simplemente modificaciones de una tendencia *conservadora* general de la vida, una tendencia que busca minimizar el nivel de excitación en su sistema, quizás incluso hasta el punto de devolverla a un estado inorgánico y, por tanto, totalmente libre de excitación, prolongando el trayecto del organismo y postergando su destino final solo para que este pueda “morir a su manera” (p. 39). Pero pocas páginas después se retracta, observando que esto no puede ser el caso para todas las pulsiones: también existen pulsiones sexuales, también de carácter conservador, cuya reproducción de un estado anterior no busca la muerte inmediata, sino que “conservan la vida por lapsos más largos” (p. 40); es decir, buscan reproducir la vida. Por lo tanto, la inicial oposición especulada de las pulsiones yoicas y las pulsiones sexuales se ve reemplazada, en *Más allá del principio de placer* (1984b), por una nueva oposición entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte (pp. 51-52).

Las primeras, pulsiones de vida, serían aquellas que impulsan el organismo a buscar algo diferente, fuera de sí mismo, orientándolo hacia un estado de mayor complejidad quizá riesgoso para el individuo pero esencial para la perpetuación de la especie; las pulsiones de muerte serían aquellas cuyo carácter es fundamentalmente desintegrador o destructivo, pero

que al mismo tiempo parecen existir en estrecha relación con los fenómenos narcisistas, incluyendo el extremo del aislamiento autoconservador cuyo fin equivale al suicidio. Es por esto que Freud originalmente había adscrito las pulsiones yoicas de autoconservación al campo de las pulsiones de muerte: según esta perspectiva, el esfuerzo conservador que desemboca en la muerte del organismo sería característico de las pulsiones del yo, a diferencia de la pulsión libidinosa que se dirige hacia un objeto. Pero esto, concluye, no puede ser el caso —por lo menos no del todo— pues aunque la libido narcisista llevada a su extremo podría estar actuando, hipotéticamente, como un agente de la pulsión mortífera, entre las pulsiones del yo también operan las pulsiones sexuales. Incluso la libido narcisista que toma al yo como su objeto, una variación del impulso narcisista-conservador que lleva el organismo a su muerte, resulta ser una “exteriorización de fuerzas de pulsiones sexuales” (Freud, 1984b, p. 51).

Todo esto para decir que Freud se encuentra todavía ante el problema irresuelto de identificar, explicar o mostrar un ejemplo claro de la pulsión de muerte. En realidad, parecería que se ha arrinconado a sí mismo: si a cada paso su búsqueda se topa con la presencia de la libido, ¿cómo justificar el dualismo que a pesar de todo mantiene en su teoría, por ejemplo, contra las propuestas monistas de Jung? Posiblemente en los fenómenos del sadismo: quizás, sugiere Freud, la pulsión sádica, que parece obrar en contra de la vida al buscar la destrucción de su objeto, es una especie de desviación de la pulsión sexual por el efecto de una pulsión de muerte, cuya presencia se deduciría como la de una materia oscura, perceptible únicamente por su atracción gravitacional sobre el material visible (1984b, p. 52). O bien, añade, un poco de mala gana, podría ser que sí existe después de todo un masoquismo primario, a pesar de sus anteriores negaciones al respecto. Una tercera evidencia: “el *principio de Nirvana*” (p. 54), que ocupa una posición central en la economía anímica de los seres vivientes, y que busca “rebajar, mantener constante, suprimir la tensión interna de estímulo” (p. 54), también lo induce a creer en su hipótesis. Pero nada de esto es precisamente contundente; y, punto por punto, no es mucho más que una recapitulación de sus propios argumentos respecto a los sueños de la neurosis traumática, pocas páginas atrás (1. desviación de pulsión de vida por pulsión de muerte, 2. posible tendencia al masoquismo, 3. tendencia a rebajar excitaciones, característica del sistema anímico). “Cae sobre nosotros la sospecha

de que habríamos buscado a toda costa un expediente para salir de un estado de gran perplejidad” (p. 53).

Verlegenheit, la palabra que usa Freud (Freud, 2009), y que Etcheverry traduce como “perplejidad”, también significa “vergüenza” en alemán (Reverso Diccionario, 2025), y en efecto es así como Strachey la traduce al inglés: “a highly embarrassing situation”, una situación altamente vergonzosa (Freud, 1950, p. 74). Se podría decir, entonces, que Freud se encuentra aquí ante una situación de perplejidad vergonzosa: esto se ha convertido en un verdadero problema para su teoría, sus mayores esfuerzos por justificar su convicción están llegando a muy poco. Pero él no cede: sigue a pesar de todo por el camino que le señala lo que Lacan llama “su pequeña idea” (Lacan, 1983, pp. 107-108), *sa petite idée*: “Si no queremos abandonar la hipótesis de las pulsiones de muerte, hay que asociarlas desde el comienzo mismo con unas pulsiones de vida” (Freud, 1984b, p. 55); y, al final del libro, añade simplemente, de manera aparentemente contradictoria, que “[el] principio de placer parece estar directamente al servicio de las pulsiones de muerte” (p. 61).

En un momento particularmente interesante del texto, Freud se permite elaborar, sin mucha explicación al respecto, un fascinante mito científico respecto a la importancia para la continuación de la vida del contacto con la *otredad*, el cual, como la metáfora operante del estadio del espejo en Lacan, puede ofrecer una analogía notablemente aplicable a la investigación actual respecto al impacto del entorno digital. Mientras desarrolla su especulación sobre la relación entre libido narcisista y pulsión sexual, Freud cita, inusualmente, un experimento bacteriológico sin vínculo inmediatamente evidente con su tema. En este experimento, realizado por “un norteamericano,” (Freud, 1984b, p. 46), L. L. Woodruff, se encontró que unos protistas o infusorios (“animalitos con pantuflas” (p. 46), dice la traducción de Etcheverry) parecían mantenerse en buen estado de una generación a otra, propagándose mediante división, siempre y cuando se cambiara regularmente —es decir, para cada generación— el líquido nutritivo que era su entorno (pp. 47-48). Cuando el líquido no se cambiaba, los animalitos presentaban deterioro y morían pronto; envenenados, supone Freud, por sus propios desechos. Pero si se los pasaba a una solución repleta de los desechos de *otro* grupo de protistas, les iba perfectamente bien. Es decir, el humano tiene que estar puesto en relación con lo otro para que pueda sobrevivir la especie.

Lo que en su momento parecía una metáfora algo lejana a la experiencia inmediata del individuo es hoy en día muy fácil de aplicar a la existencia contemporánea: el ser humano no solo se encuentra en un entorno saturado de sus desechos materiales (derivados tóxicos de numerosas industrias, basura cotidiana, contaminación del medio ambiente por diversas fuentes, etc.), sino que cada vez más se desenvuelve, socialmente, en un entorno que tiende a retener los contenidos de su producción cultural, a nivel individual y a nivel colectivo, desde correos, mensajes, fotografías y videos hasta publicidad, propaganda, noticias y anuncios. El infusorio muere, sofocado o envenenado, por sus propios productos metabólicos. Si a Freud le pareció un ejemplo instructivo para ilustrar la consecuencia fatídica de cierta actitud narcisista en oposición a la necesidad humana de lo diferente, este mito científico difícilmente puede ser menos relevante para la sociedad actual bajo condiciones de digitalización, donde “productos metabólicos” desprendidos mediante nuevos dispositivos tecnológicos saturan el ambiente sociocultural como nubes de heces o vómito que obnubilan el entorno del sujeto. Pero, a diferencia de la materia física que efectúa concretamente la muerte del infusorio, los derivados del metabolismo digital no son inmediatamente letales para el ser humano. ¿Cuál podría ser, entonces, el impacto de estos productos humanos que, como advirtió Heidegger después de Freud, impiden que el ser humano encuentre otra cosa a su alrededor más que a sí mismo? (Heidegger, 1954, p. 137)? Un recorrido por otro texto de Freud, antes de volver a “La agresividad en psicoanálisis”, puede ofrecer en conjunto con las consideraciones ya exploradas los inicios de una respuesta.

EL YO, EL ELLO, Y EL (o)TRO

La investigación de Freud en *Más allá del principio de placer* había concluido con las especulaciones descritas en la sección anterior, pero él no abandona el tema, y tres años después publica *El yo y el ello* (1984a), otro breve escrito de aproximadamente la misma extensión, que reúne consideraciones “más próximas al psicoanálisis” que las del anterior (p. 13). Notablemente, en *El yo y el ello* ocurre la primera aparición de la llamada “segunda tópica” de Freud: la separación triádica del aparato psíquico en *ello*, el aspecto original e inconsciente de la mente del ser humano, residencia de la mayor parte de su libido; *yo*, “la parte del ello alterada por la influencia directa del mundo exterior” (p. 27); y superyó, el

aspecto diferenciado “en el interior del yo” (p. 30), vinculado con el ideal del yo y la identificación con los progenitores (p. 36), que actúa como agente de la consciencia moral en oposición al yo, “como abogado del mundo interior, del ello” (p. 37).

La doble faz del superyó exige, por un lado, apego a un modelo de lo correcto, mientras que por el otro prohíbe lo ilícito: es lo que el individuo experimenta como la voz de la ley. Pero en algunos casos —Freud menciona a la neurosis obsesiva y la melancolía como ejemplos paradigmáticos— la cara crítica o prohibitiva del superyó y el sentimiento de culpa que suscita adquieren una fuerza exagerada, “una particular severidad,” de modo que el superyó “se abate sobre el yo con una furia cruel” (Freud, 1984a, pp. 51-52), demostrando no solo su habilidad de actuar independientemente y en contra del yo consciente, sino también su parentesco esencial con el yo. Ambos conceptos son mayormente derivados, después de todo, de acumulaciones de “representaciones-palabra (conceptos, abstracciones)” (p. 53), que en el yo se manejan como herramientas, pero en el superyó se manifiestan como si fuera de manera autónoma, investidas por la fuerza libidinal del ello. En la melancolía, especialmente, el superyó parece estar completamente gobernado por “un cultivo puro de la pulsión de muerte” (p. 54), que toma al yo como único objeto de su tendencia destructiva, llegando incluso hasta el punto del suicidio, a diferencia de lo que ocurre en la neurosis obsesiva, donde la presencia de un objeto ajeno al yo divide la pulsión mortífera en dos partes: una orientada desde el ello hacia el objeto, otra vuelta sobre el yo desde el superyó. Este caso también puede tener un carácter patológico, pero la pulsión dividida sostiene la estructura psíquica de manera relativamente equilibrada, sin permitir el colapso total del melancólico: en la obsesión, aunque tanto el yo como el objeto sufren, un balanceo de tensiones generalmente asegura que ninguno lo hará hasta el extremo de la destrucción.

De cualquier manera, en ambos casos resulta que un incremento en la influencia del superyó, aunque esto se presente bajo la apariencia de la hipermoralidad, conlleva un incremento en la agresividad, proveniente del ello, que el superyó da paso hacia el yo consciente (Freud, 1984a, p. 55). Es como si —volviendo a los términos de *Más allá del principio de placer* (1984b)— el superyó inhibiera la capacidad de la pulsión de vida de contrarrestar el impulso destructivo, que por su parte se cuela a través del inconsciente, mediante el almacén de representaciones-palabra, como por un sótano que posee múltiples

entradas a la superficie, para manifestar su agresión en el ámbito de la consciencia desde lo que para el yo consciente parece ser *otro sitio*, como una voz ajena.

Ahora se puede percibir el estrecho vínculo entre las especulaciones desarrolladas en *Más allá del principio del placer* (1984b) y los argumentos más concretos de *El yo y el ello* (1984a): en ambos casos se toma como caso central el paradójico comportamiento del aparato anímico que, al causarse sufrimiento sin aparente beneficio, indica la presencia de un impulso destructor ajeno a la consciencia. La perplejidad de Freud, al ver primero a la pulsión de muerte como característica de las pulsiones yoicas de autoconservación, pero luego encontrarse de inmediato obligado a reconocer que entre estas también se encuentran pulsiones sexuales —perplejidad que repite la duda que inicia su investigación, es decir, respecto a la compulsión de repetición, que en un momento parece obrar contra el principio del placer, en otro ser su sirviente— ahora encuentra una solución parcial. Tanto el yo como la pulsión se deben considerar bajo *dos aspectos*: el yo, como Lacan verá con particular claridad más adelante, es de carácter esencialmente escindido, mientras que la pulsión, también, tiene dos caras. Es por esto que para Lacan, aunque “[la] distinción entre pulsión de vida y pulsión de muerte es válida en la medida en que manifiesta dos aspectos de la pulsión” (Lacan, 1987, p. 265), “toda pulsión es virtualmente pulsión de muerte” (Lacan, 2009, p. 807). Y algo más: el carácter compartido del yo y del superyó, ambos derivados en última instancia del almacén de representaciones-palabra, explica la críptica declaración de Lacan, al final de su segundo seminario en 1955, que “el instinto de muerte no es sino la máscara del orden simbólico” (Lacan, 1983, p. 481), un orden que “no es el orden libidinal en el que se inscriben tanto el yo como la totalidad de las pulsiones” (p. 481), y cuyo alcance llega “más allá del principio del placer” (p. 481). El orden libidinal, el territorio de las pulsiones, es el dominio de la vida; el orden simbólico, el dominio de la muerte, es el lugar del movimiento autónomo del significante (es, por así decirlo, el territorio de la máquina). Pero tras el fondo de la vida también se encuentra el movimiento acéfalo de la máquina, y en el movimiento del orden simbólico se vislumbran los contornos, también, de las pulsiones vitales.

Las intrincadas oposiciones que Freud traza en estos textos —entre las pulsiones de vida y muerte, por un lado; entre el yo y el superyó por el otro— remiten a esa noción de agresividad en psicoanálisis que Lacan relaciona con la génesis del yo en el estadio del

espejo. La aporía que representa la pulsión de muerte en Freud “está en el corazón de la noción de la agresividad” (Lacan, 2009, p. 107). ¿Por qué? En parte, al menos, por la manera en que la agresividad está “ligada a la relación narcisista . . . correlativa de la estructura narcisista en el devenir del sujeto” (p. 120). La sublimación que acompaña a la identificación con un progenitor, ya señalada por Freud en el origen del superyó, significa que el yo, al erigir el superyó y/en una imagen ideal, “trabaja en contra de los propósitos del Eros” (Freud, 1984a, p. 46), actuando por lo tanto como agente de la pulsión mortífera. Para esto el yo, “todavía en proceso de formación” o “endeble” (p. 47), se apropia de la libido extendida por el ello hacia los primeros objetos de investidura erótica, como para derrocarlos, tomando la libido para sí mismo para establecerse como objeto del amor del ello, en lo que Freud llama “narcisismo secundario” (p. 47). Al efectuar esta toma de posesión, el yo transforma la libido erótica del ello en libido desexualizada que puede ser ocupada para sus propósitos. Pero esta sublimación tiene la consecuencia de *desmezclar* la pulsión sexual de la destructiva, de tal modo que “el componente erótico ya no tiene más la fuerza para ligar toda la destrucción . . . y esta se libera como inclinación de agresión” (p. 55). La agresividad, entonces, proviene en un inicio de la trasgresión primordial del yo sobre el oscuro corazón del sujeto.

En “La agresividad en psicoanálisis” (2009), retomando este tema, Lacan habla de la “*identificación secundaria* por introyección de la *imago* del progenitor del mismo sexo”, realizada con energía prestada por “el primer surgimiento . . . de la libido genital” (2009, p. 121). Hasta aquí está repasando el argumento de Freud. Pero ahora añade un crucial paso siguiente, abriendo una puerta cuyos contornos Freud solo había esbozado: para que ocurra esta identificación es necesario que primero tome lugar “una identificación primaria que estructura al sujeto como rivalizando consigo mismo” (p. 121). Mientras que por un lado esta génesis del ideal imaginario funciona, para el sujeto, como una solución al estado fragmentado en que experimenta la realidad de su cuerpo, del que aprehende únicamente un campo incoherente, cuyas desconcertantes *imago*s parciales posteriormente representarán “los vectores electivos de las intenciones agresivas” (p. 110) —la identificación con la imagen reúne y ensambla esta multiplicidad caótica en un solo objeto— por el otro lado, al mismo tiempo, esta imagen aparece como un primer otro que también se volverá, de inmediato, objeto de agresión.

El momento lógico en la génesis de la subjetividad que Lacan define como el estadio del espejo también está presente en Freud, quien dice con énfasis reiterativa: “El yo es sobre todo una esencia-cuerpo; no es sólo una esencia-superficie, sino, él mismo, la proyección de una superficie” (Freud, 1984a, pp. 27-28), añadiendo en una nota al pie que “O sea . . . deriva en última instancia de sensaciones . . . que parten de la superficie del cuerpo” (pp. 27-28), es “la proyección psíquica de la superficie del cuerpo, además de representar . . . la superficie del aparato psíquico” (pp. 27-28). Lacan, armonizando con esta elaboración freudiana, reúne con la apta metáfora del espejo las partes dispersas del concepto, remarcando que si el yo ocurre como la *proyección de una superficie* esto implica una topografía marcada, en el sentido mecánico, por una tensión oposicional en la distancia mínima entre una parte y la otra. Es por esto que aunque el reconocimiento (desconocimiento) del estadio del espejo es acompañado, alrededor del sexto mes de vida, por “júbilo triunfante y el ludismo de detectación” (Lacan, 2009, p. 117), también es una “identificación con el otro” (p. 117) tanto de la manera ya mencionada (el yo que aparece como el otro) como de la inversa: el otro es yo; así que “entre los seis meses y los dos años y medio . . . el niño que pega dice haber sido pegado, el que ve caer llora” (p. 117). Las demostraciones agresivas que ocurren entre los niños pequeños, “que se [manifiestan] en las retaliaciones de palmadas y de golpes” (p. 116) no son únicamente un juego entre pares; son manifestaciones de un proceso de aprendizaje en que el yo determina, paso a paso, lo que será su forma diferenciada en el contexto social. Pero en esta temprana falta de diferenciación se percibe la relación fundamentalmente agresiva con el yo, prefiguración y pariente cercana de la agresividad edípica, así como de todas las posteriores.

Dicho de otra manera: sobre la libido de la primera infancia, aún informe y sin diferenciaciones claras, se escenifica un drama superficialmente semejante al de un golpe de estado. El yo cobra forma a partir de una proyección de las sensaciones (visuales, táctiles, auditivas, y demás) del cuerpo sobre las *imago*, implicando en un primer momento la *imago* del cuerpo propio y en un segundo la identificación con un progenitor, ocupando la fuerza libidinal del ello para establecerse como gobernante del sistema anímico. Su toma de posesión es en un inicio un acto de violencia, y el yo sostiene esta afirmación propia mediante la violencia continuada de la represión, además de la acción muscular que le da su posición en el mundo (usando su fuerza para acomodar su ambiente, con mayor o menor éxito, a sus

necesidades). Pero esta posición de dominio es solo aparente: el yo, aspirante a tirano de su entorno, es al mismo tiempo “una pobre cosa sometida a tres servidumbres” (Freud, 1984a, p. 56), condenada a lidiar de manera simultánea con las exigencias del mundo exterior, con los impulsos del ello, y con la crítica implacable del superyó.

No es sorprendente que esta necesidad constante de contender con varias fuerzas, mediar entre ellas y mantenerlas en equilibrio, desemboca fácilmente en agresividad. La agresividad temprana que demuestran los niños pequeños, en conjunto con los fenómenos narcisistas de su propia imagen en proceso de formación, es una manifestación del aspecto destructivo de la pulsión de muerte, una fuerza primordial que los diversos compromisos del vínculo social —incluyendo el notorio complejo de Edipo— buscan domar o por lo menos reorientar, mediante la sublimación, hacia metas más aceptables. Pero esta estrategia no suele ser del todo exitosa, como lo demuestra la evidente persistencia en la vida anímica de diversos fenómenos patológicos que vinculan a la agresividad con la imagen y la identificación. Esto era el caso en la época de Freud, y hoy en día ciertamente no lo es menos, frente a las novedosas manifestaciones de la imagen que ofrece el espejo del aparato digital.

VERLIEBTHEIT: UNA OMINOSA INFATUACIÓN

Para contemplar el carácter de dichas manifestaciones vinculadas con la función de la imagen del yo en el entorno digital, aquellas que surgen en la intersección del narcisismo y la agresividad, resulta interesante el concepto de cierto tipo de amor, aquel denominado infatuación —lo que Lacan nombra *verliebttheit*, usando la palabra correspondiente en alemán (Lacan, 1981, p. 401)— en relación con el tema de lo ominoso (*das unheimliche*) desarrollado por Freud en el ensayo de ese nombre (Freud, 1986). Para llegar a ello, sin embargo, servirán unas palabras adicionales respecto a la agresividad.

Al final de “La agresividad en psicoanálisis” (2009), Lacan se permite una breve expansión de su tema central hacia las estructuras sociales colectivas. En la civilización actual, dice —esto, nótese, en 1948, poco después de los eventos de la segunda guerra mundial— “[la] preeminencia de la agresividad” (p. 124) es ampliamente evidente. Una clara razón de esto es la desaparición o degeneración progresiva de las “saturaciones del *superyó* y del *ideal del yo* . . . de las sociedades tradicionales . . . desde los ritos de la intimidad

cotidiana hasta las fiestas periódicas en que se manifiesta la comunidad” (p. 125), es decir, de los comportamientos y prácticas rituales que sostienen el pacto simbólico. En lugar de estas demostraciones de comunidad que al mismo tiempo la actualizan, manteniendo su vigencia —como los movimientos de la pulsión de vida, que busca recapitular un estado anterior no únicamente en la conservación del yo, sino en la relación con algo ajeno— la civilización tiende cada vez más hacia un modo fundamentalmente narcisista, mediante las afirmaciones de una individualidad vacía, aislada; la sociedad avanza hacia su atomización. Mientras tanto, añade, y de manera correlativa, está tomando lugar “una empresa técnica a la escala de la especie . . . en el servicio de la máquina, para la que una psicotécnica . . . se muestra ya preñada de aplicaciones más y más precisas” (p. 125).

No hace falta decir que estos comentarios tan prescientes de Lacan acerca del ambiente sociocultural de los 1940 aún reflejan con precisión el mundo actual: los rituales y celebraciones de participación en la red simbólica que efectúan esa “[saturación] del *superyó*” (Lacan, 2009, p. 125) se han vuelto cada vez menos centrales en la vida tanto individual como comunitaria, y el progreso de la globalización ciertamente no ha frenado las tendencias narcisistas-individualistas de la cultura moderna. La gran empresa técnica y psicotécnica “en servicio de la máquina” (p. 125), de la misma forma, ha crecido desenfrenadamente hasta engullir gran parte de la esfera social, como lo demuestra la experiencia contemporánea del internet y de las redes sociales. Las facetas de la red simbólica común que los ritos tradicionales reproducían mediante participación comunitaria han sido suplidos, en gran parte, por las experiencias solitarias de individuos atomizados a un grado que hace apenas algunas décadas habría sido difícil de creer. Al mismo tiempo, y no por coincidencia, el aspecto narcisista de la función imaginaria que facilitan las representaciones digitales ha cobrado cada vez más prominencia: hay menos celebraciones o actos colectivos en los que una comunidad se puede ver reflejada, y hay más interacción superficial entre individuos mediante redes “sociales” que aplanan, literalmente, toda otredad, al reducirla a lo que se puede expresar desde una pantalla bidimensional.

La mayor parte del contacto social facilitado por los dispositivos digitales permanece, por lo tanto, en el nivel mal diferenciado del otro imaginario; nivel, como ya se ha visto, en que los niños pequeños demuestran la ausencia o confusión de ciertos criterios desarrollados posteriormente en relación con el gran Otro: donde la ley simbólica aún no ha producido una

distinción eficaz entre yo y otro, ni es capaz de prohibir los comportamientos violentos. La pantalla digital, al actuar como un filtro que no permite el paso de lo ajeno, que reemplaza con lo familiar la otredad del otro en la medida en que esta podría traer a la atención la función del Otro —en ella el otro se percibe principalmente como una extensión del reflejo del yo representado, por ejemplo, por el perfil del usuario— facilita un modo de interacción estructuralmente semejante a la condición infantil, en el que resulta común, por ejemplo, la expresión de respuestas inusualmente agresivas a los conflictos o diferencias, especialmente bajo condiciones de anonimato, cuando un filtro adicional opaca aún más los rasgos específicos del yo y del otro (Kim et al., 2023). Se intensifica la agresividad en su vertiente dirigida hacia el prójimo como otro imaginario. Pero, ¿qué hay, entonces, de la otredad del propio yo, la confusión del yo con la imagen del otro, la agresividad suscitada por la imagen del yo como otro?

En otro momento de su discusión de la agresividad, Lacan comenta que el trabajo del psicoanálisis en relación con el yo también implica, junto con la inducción de “una paranoia dirigida en el sujeto” respecto a su imagen (Lacan, 2009, p. 114), una especie de filtración del modo contrario al del espejo digital: debe presentar no lo desconocido a manera de lo conocido, pero justamente la inversa, devolverle al sujeto —al sujeto neurótico, por lo menos— precisamente eso que, en su discurso, le aparecería como ajeno a su yo. El analista intenta mostrarle un reflejo muy diferente, en “el espejo puro de una superficie sin accidentes” (p. 114), hasta el grado en que esto es posible. Pero si “un paciente . . . viese en su analista una réplica exacta de sí mismo . . . el exceso de tensión agresiva constituiría tal obstáculo a la manifestación de la transferencia” (p. 114) que el proceso se alentaría o incluso detendría. Si la cosa se llevara al límite, como en un encuentro con “las aprehensiones del *doble*, esa situación desencadenaría una angustia incontrolable” (p. 114). Ese espejo del analista que aspira a cierta pureza no implica un encuentro con el doble, cosa que se evita como obstáculo al tratamiento; la evolución del espejo virtual de la tecnología digital, en cambio, bien podría estar trazando un trayecto forzado hacia esa angustia incontrolable. Y hay en Freud un concepto directamente ligado con esta experiencia en relación con el doble, con la paranoia y la confusión imaginaria entre conocido y desconocido que implica el reflejo mecánico del yo: a saber, el concepto de *lo ominoso*.

En “Lo ominoso” (Freud, 1986), una inusual excursión al campo de lo estético, — texto publicado en 1919, pero escrito un indeterminado tiempo atrás (p. 217)— Freud se aventuró sobre una investigación del concepto denominado *das Unheimliche* en alemán; palabra traducida al español por Etcheverry, con dificultad, como “lo ominoso”, tras el lamentablemente erróneo uso de “lo siniestro” en una traducción anterior (pp. 215-217). La sensación descrita por este concepto, dice Freud, es ese tipo de terror “que se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar desde hace largo tiempo” (p. 220), que se puede notar, por ejemplo, en “la incertidumbre sobre si una figura determinada . . . es una persona o un autómatas” (p. 227), en “la aparición de personas que por su idéntico aspecto deben considerarse idénticas” (p. 234), en “la identificación con otra persona hasta el punto de equivocarse sobre el propio yo o situar el yo ajeno en el lugar del propio” y en “el permanente retorno de lo igual” (p. 234). Freud cita como manifestaciones de este fenómeno en el entorno cultural (es decir, la apariencia del doble ominoso): las imágenes reflejadas en un espejo, las sombras y el concepto del alma; y todas ellas en relación con el “viejo narcisismo superado de la época primordial” (p. 235), el mismo que describiría el año siguiente, en *Más allá del principio del placer* (1984b), como el estado de desarrollo libidinal infantil que toma al yo propio como el “más encumbrado de [los objetos sexuales]” (Freud, 1984b, pp. 50-51).

Aquí, en el punto que vincula directamente la discusión de *das unheimliche* con el tema del narcisismo en *Más allá del principio del placer* (1984b), se encuentra una clave de esa enigmática afirmación de Lacan respecto a la aprehensión del doble: detrás de la intensa angustia que amenaza en el encuentro con la figura que engaña, del momento en que la imitación exacta del reflejo parece cobrar vida propia, de la confusión entre yo y otro, se encuentra la sombría dimensión de la compulsión a repetir, de la pulsión de muerte que “confiere carácter demoníaco a ciertos aspectos de la vida anímica” (Freud, 1986, p. 238). Para Freud, el ejemplo quizá más emblemático de este concepto se encuentra en la historia fantástica *El hombre de arena*, del escritor E. T. A. Hoffmann. Freud dedica una secuencia notablemente amplia de su ensayo a un resumen de esta historia, pero para los propósitos de este texto solo se describirá un momento central: Nathaniel, uno de los protagonistas, se enamora de Olimpia, una misteriosa chica que conoce a distancia, viéndola primero, mediante un telescopio de bolsillo, a través de la ventana de una casa ajena (p. 229). Una fuerte y repentina infatuación lo lleva a abandonar a su propia novia para cortejar al objeto

de su nueva obsesión. Pero Olimpia resulta ser una autómatas, no una mujer de carne y hueso, cosa que Nathaniel descubre, a su pesar, al sorprender a su diseñador en plena discusión con el fabricante de los ojos artificiales de la muñeca, que yace junto a ellos parcialmente desarmada, su rostro mostrando solo hoyos en lugar de ojos. Cuando Nathaniel se da cuenta de la naturaleza de su amor, el golpe lo lleva a la locura: comienza a gritar “¡Círculo de fuego, círculo de fuego! ¡Gira, círculo de fuego, lindo, lindo! ¡Muñequita de madera, uy, bella muñequita de madera, gira!” (p. 229), y en general le va bastante mal. Finalmente, tras un período de recuperación y reconciliación con Clara, su novia anterior, la locura de Nathaniel vuelve para desembocar en un intento fallido de asesinato, seguido de un exitoso suicidio (p. 230).

La historia de Hoffmann, claro, es mucho más relevante al entorno actual que al de Freud. El enamoramiento con una máquina, otrora provincia de la ficción, es ahora un hecho, como lo demuestran numerosos casos de aparente “amor” experimentado por usuarios hacia herramientas de inteligencia artificial (Song et al., 2022). La incorporación, en delirios psicóticos, de interacciones con máquinas que fingen ser humanas —sería prematuro decir causación— también comienza a ser común: un reportaje reciente de Rolling Stone encontró diversos casos de delirios mesiánicos y espirituales vinculados con el uso extenso de herramientas *chatbot* de inteligencia artificial, es decir, programas que responden al usuario como interlocutores conscientes (Klee, 2025). Para Freud, el carácter ominoso de la historia de Hoffmann no se centra en el episodio de Olimpia, sino de una amenaza de castración metafórica presente en la infancia de Nathaniel (Freud, 1986, p. 230). Pero esa no es una interpretación psicoanalítica, sino una opinión literaria. Es por lo menos igual de válida la lectura alterna: es decir, que el corazón del cuento de Hoffmann es precisamente ese choque de lo más aparentemente íntimo en la experiencia humana con algo no-vivo, algo muerto bajo un disfraz de vida; del enamoramiento, cuyo carácter necesariamente implica la función imaginaria del reconocimiento, con la función “demoníaca” de la máquina; y la desintegración de Nathaniel que resulta de ello.

En sus primeros seminarios, Lacan opone la fascinación que nombra *verliebtheit*, “pasión imaginaria” (Lacan, 1981, p. 401) —enamoramiento en el sentido de infatuación— al “don activo” (p. 401) del amor del pacto simbólico, del “pacto de la palabra” (1983, p. 389) que “va, pues, mucho más allá de la relación individual y sus vicisitudes imaginarias”

(p. 389). Este último es eso que “apunta siempre más allá del cautiverio imaginario, al ser del sujeto amado, a su particularidad” (1981, p. 402), es decir, “al ser del otro” (p. 403). Y, añade, “[con] el odio sucede lo mismo” (p. 403): existe por un lado el odio bajo los auspicios del gran Otro, odio sostenido por el pacto de la palabra, que busca la “negación total” (p. 402) del ser del otro; pero también existe el aspecto imaginario del odio, característico, como la agresividad, de la cultura moderna: es “[como] si la objetivación del ser humano en nuestra civilización respondiera exactamente a lo que —en la estructura del ego— es el polo del odio” (p. 402). En la actualidad esta objetivación del ser humano, en juego desde la génesis de la serie de otros imaginarios de la que el yo es el primer integrante, se encuentra más marcadamente manifiesta que nunca, en los diversos fenómenos que constituyen la representación digital del yo; de la misma manera, se podría sugerir, ambos polos de carácter imaginario-narcisista se encuentran fortalecidos, intensificados, en un paisaje indistinto de amor y odio que responden cada vez menos a las distinciones de la ley simbólica.

En el entorno virtual los perfiles, avatares, “chatbots” y otras herramientas de evidente producción imaginaria trabajan en conjunto con elementos más sutiles, incluyendo una aparente objetivación no solo del yo y del otro imaginario, sino también de un confuso saber mecánico que el usuario coloca en el lugar del pacto simbólico como un telón que lo recubre, proyectando el garante del gran Otro sobre la imagen de un sujeto supuesto saber accesible, materializado en el mundo digital: esa agencia que sería, por ejemplo, lo que sabe la respuesta —responde— a las preguntas hechas en un buscador.

Los fundadores de Google, el buscador más popular, sugirieron en 2003 que su meta era permitir una conexión directa entre el cerebro del usuario y “toda la información del mundo” (Carr, 2017, p. 131); y aunque esta meta sea en realidad imposible (hasta ahora, por lo menos), los usuarios con frecuencia se comportan como si en efecto se hubiera logrado. Mientras que el niño ante el espejo puede enfrentarse con la idea del Otro y lo simbólico mediante el recurso de la identificación (por ejemplo, con una figura paterna), a través de la cual “*el yo se enriquece con las cualidades del objeto, se lo asimila*” —dice Lacan (1994, p. 174), referenciando a Freud (1984b, p. 107)— para posibilitar su participación en el pacto simbólico colectivo, el usuario no puede hacer esto, pues el espejo digital de la pantalla no le ofrece otro objeto más que su propio reflejo aplanado, reducido y redistribuido para caber dentro de sus parámetros algorítmicos. Al tratar de introyectar este objeto el usuario termina

mermado, no enriquecido: “*se empobrece, al darse todo entero al objeto . . . que ha puesto en el lugar de su elemento más constituyente*” (Lacan, 1994, p. 174; Freud, 1984b, p. 107)). Esta operación psicotécnica también es un *verliebtheit*, la misma entrega funesta de su ser a la máquina que realiza Nathaniel, el enamoramiento con la ominosa perfección que el dispositivo digital aparenta devolver.

Para el Lacan del primer seminario, la imagen especular del yo, “[por] producirse en un momento en que las funciones no están aún plenamente desarrolladas, adquiere un valor saludable, que la asunción jubilaria del fenómeno del espejo expresa . . . sin embargo, no por ello deja de estar en relación con . . . un déficit originario, con una hiancia” (Lacan, 1981, p. 410). Es por este déficit que el sujeto persiste, en el mejor de los casos, en su búsqueda de algo más, fuera de sí, en lugar de contentarse con el *verliebtheit* potencial del narcisismo: claro, es necesario que el registro imaginario ofrezca una superficie en donde se pueden atar los cabos sueltos de la experiencia fragmentada, formando así una representación cohesiva de la relación propia con una realidad incierta; pero también es necesario que esta imagen, en su relación con la otredad mediante el pacto simbólico que la enmarca, se encuentre siempre enfrentada con una falta. El peligro del espejo digital, en el que se representa de manera cada vez más nítida el yo con funciones ya más o menos plenamente desarrolladas, yace en que *redobla el reflejo* para eliminar la falta, borrar el déficit, presentar una representación aparentemente sin errores: en ese lugar donde el pacto simbólico establece el vínculo con lo ajeno aparece una imagen oscura de *lo mismo* que se va acercando, adquiriendo claridad. Esta imagen es la del yo y del otro en su dimensión imaginaria, del yo como otro y del otro como yo, del ominoso doble que provoca una angustia insoportable; y es también la imagen del autómatas vuelto objeto del más intenso *verliebtheit*, esa visión insoportable que causa la destrucción del protagonista en el cuento de Hoffmann.

Esta investigación propone que algo semejante a este encuentro *unheimlich* está tomando lugar, a nivel masivo, en el entorno digital: la libido que busca algo más allá del narcisismo, dirigida hacia una imagen que pretende carecer de falta, se vuelve sobre el usuario convertida en pulsión mortífera, sustituyendo esa saturación colectiva del superyó que habría fortalecido otrora el pacto simbólico. El reflejo se viene acercando, y, se puede suponer, el círculo de fuego con él. Pero si esta es la situación del espejo digital, por lo menos

según la interpretación aquí elaborada, ¿quién se encuentra reflejado en él? El siguiente capítulo explora algunas respuestas a esta pregunta.

CAPÍTULO 2: EL SUJETO DIGITAL

Lacan habla a finales de los ‘40 de transformaciones sociales que amenazan con la liberación de tendencias agresivas siempre presentes en los procesos de subjetivación, agresividad anteriormente inhibida por una relación particular con la ley del pacto simbólico. En esta discusión, como se ha indicado en el capítulo anterior, Lacan especifica tres factores: 1. el abandono general de los ritos y convenciones que mantienen el pacto simbólico, 2. una creciente cultura de aislamiento individualista, tendiendo hacia el narcisismo, y 3. el desarrollo de una técnica mecánica y *psicotécnica* a gran escala.

Es evidente que esta transformación no se ha frenado, y también queda claro que cada uno de los factores señalados sigue siendo absolutamente relevante para el momento actual; más aún, podría decirse, de lo que lo eran para la época de Lacan. La globalización, la posmodernidad y el momento posestructuralista cayeron de sus diferentes maneras sobre las instanciaciones tradicionales del pacto simbólico, arrasando en el nombre de la comunidad global con la efectividad de los ritos típicos de la comunidad particular, devaluando las narrativas universales tanto de tradición como de progreso, y cuestionando hasta la posibilidad de la coherencia de cualquier narrativa de identidad, sin proponer otra alternativa más que la que actualmente es devuelta por los algoritmos del dispositivo digital.

Hoy, la máxima extensión de cada uno de los factores mencionados se puede percibir con la mayor claridad en los fenómenos y mecanismos del Internet, el impacto de las redes sociales y la “cultura digital” en general, que se ha articulado en este escrito en términos de un *espejo digital*. En este capítulo se explorarán algunos de los mecanismos operativos en la producción del sujeto bajo este régimen —reflejado en ese espejo— con vista hacia la determinación de su carácter específico y con referencia al concepto althusseriano de la *interpelación*, en relación con la cual se propone que el sujeto contemporáneo, producido a través de una interpelación por el dispositivo digital, es un *sujeto-usuario*.

INTERPELACIÓN Y RECLUTAMIENTO DEL SUJETO-USUARIO

El filósofo estructuralista y marxista Louis Althusser, estando bien familiarizado con la enseñanza de Lacan —fue Althusser quien invitó a Lacan a enseñar en su escuela en la rue d’Ulm— marcó, junto con las innovaciones del psicoanalista, a una generación de estudiantes en Francia y más allá durante los años 1960 (Dosse, 1998, p. 291). Althusser, como pensador, desarrolló un concepto de la ideología fuertemente influenciado por el psicoanálisis. Brevemente: la ideología en el sentido althusseriano es aquello con lo que los *aparatos ideológicos del estado* (escuelas, iglesias, ejércitos) funcionan, de la misma manera en que el aparato represivo del estado funciona mediante la violencia (Althusser, 1988, p. 24). Se puede hablar de la ideología, pero solo desde una posición de sujeto ya definida por cierto sometimiento a ella: “la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología . . . en tanto toda ideología tiene por función . . . la ‘constitución’ de los individuos concretos en sujetos” (p. 52); y, a la inversa, el sujeto de la ideología solo existe al grado que es constituido respecto a ella.

Althusser propone un ejemplo instructivo, análogo a la escena teatral del espejo en Lacan, para describir el proceso de reclutamiento del sujeto a partir del individuo, proceso que Althusser llama *interpelación*: supóngase que una persona se encuentra en la calle y escucha una voz, a su espalda, que grita algo como “¡Eh, usted, oiga!” (Althusser, 1988, p. 57). El individuo gira, en efecto “se vuelve” (p. 58), para encontrarse con la mirada (o falta de ella) que, al devolver o no la suya, le hará saber *qué* se ha vuelto: la presencia de un policía que lo persigue, que lo vuelve sospechoso o incluso detenido; o el reconocimiento de que el grito iba dirigido a otra persona, que lo vuelve espectador, testigo o lo devuelve a su vida cotidiana sin más. Lo interesante para Althusser es que al momento de girar no hay distinción entre estas posibilidades; el individuo ha reconocido, correctamente o no, “que la interpelación se dirigía ‘precisamente’ a él” (p. 58), porque “la interpelación siempre alcanza al hombre buscado” (p. 58): incluso antes de entenderla, quien percibe la llamada *como llamada* ya no tiene escapatoria, de la misma manera en que el sujeto encuentra inevitablemente su lugar dentro del registro simbólico desde el momento en que cae sobre él la función del significante. Este mecanismo es tan ubicuo, tan inexorable, que la única resistencia posible es mediante una “ruptura epistemológica” (Dosse, 1998, p. 308) de naturaleza incierta.

Hay una clara equivalencia entre el proceso de formación del *yo* en Lacan y la interpelación que constituye al sujeto en Althusser. También hay una fuerte analogía, en ambos casos, con los procesos de subjetivación y construcción de identidad que se llevan a cabo en el entorno digital. Aquí, no es la madre ni el policía quien le indica al usuario lo que es y habrá sido; es, sin embargo, algo que puede hasta cierto punto servir ambas funciones, y que con el paso del tiempo se va involucrando cada vez más concretamente con ellas (el monitoreo de las acciones digitales es empleado comúnmente hoy en día tanto por elementos de la autoridad policiaca y gubernamental como por figuras de crianza, administradores escolares, proveedores de servicios y, claro, patrones o empleadores). Como una figura materna para el infante, el aparato digital le presenta al usuario una experiencia de aparente plenitud, de saber y poder todo dentro de su marco; aparenta ser la fuente de todo lo necesario para satisfacer sus necesidades, tener la respuesta adecuada para cada pregunta; y si en realidad esto no es cierto, si en realidad las capacidades del aparato nunca llegan a abarcar todo lo que el usuario realmente necesita, esto es simplemente una interpretación incompleta, como toda interpretación de una demanda (y posiblemente, sugiere el dispositivo, esto se solucionará con la siguiente actualización). Como un policía (o una figura paterna), la forma del dispositivo y las reglas de su uso presentan una autoridad simbólica, estructurando esta experiencia de aparente plenitud de una manera que para el sujeto-usuario representa una inhibición en su relación con la posible satisfacción —*las cosas se deben hacer de este modo, no del otro; tienes permitido lo siguiente; si haces estas cosas alguien te verá, lo sabrá, serás castigado*— y también le presentan un modelo (innumerables modelos) de comportamiento que no llega, sin embargo, hasta el punto de permitir la identificación, propiamente hablando.

Al mismo tiempo, el entorno digital es un nuevo vehículo, probablemente el más extenso, preciso y poderoso en la historia de la humanidad, para la reproducción de la ideología. Pero donde la escuela, la iglesia y el ejército reproducían la ideología del estado, el dispositivo digital bien podría estar haciendo algo diferente. El aparato expresa una ideología distinta a la del estado, algo que se podría llamar una *ideología de la pantalla*, que poco a poco, al magnificar el aislamiento narcisista del individuo, socava la participación del nuevo sujeto-usuario en los mismos sistemas y acuerdos colectivos de los que el estado (y, de manera más profunda y general, la comunidad humana) depende para su organización. Seguramente este socavamiento puede producir, por lo menos a corto plazo, una población

funcionalmente incapaz de organizar comunidades o llegar a acuerdos que permitirían (por ejemplo) resistir las decisiones del estado, ya sea en su capacidad militar represiva o capitalista corporativa; pero a largo plazo constituye además un detrimento a la cohesión del pacto simbólico en general, del que estos sistemas también, por poderosos que sean, dependen. En este sentido, si bien la implementación de esta psicotecnia como dispositivo de control social ha encontrado gran éxito, su efecto secundario de desintegrar el lazo social amenaza con neutralizar su propia utilidad.

En todos estos casos opera, aunque de maneras diferentes, el forzoso *reconocimiento* de algo que se toma en relación íntima con el propio ser, o bien como ese mismo ser —como el objeto que, desde ese momento, se será, en un marco establecido por reglas impuestas desde un sitio ajeno (autoridades, leyes, algoritmos desconocidos)— como precondition para la formación de un sujeto, o de algo que cabrá dentro de una determinada categoría de sujeto, a partir de algo que antes no era eso. Ahora bien, habiendo considerado estos ejemplos (que no son únicamente metáforas, pero que son eso también): ¿qué significa reconocerse en un espejo digital? ¿De qué manera interpela al sujeto-usuario lo *otro* que encuentra allí, en el entorno algorítmico del dispositivo? Y en cuanto a la agresividad, el equilibrio de la tensión entre imaginario y simbólico perturbado y distorsionado por la degradación del pacto simbólico, ya señalada por Lacan en 1948, ¿qué más se podría decir de esa situación en 2026 y más allá? Como precursor a una respuesta para esta pregunta, resultará útil considerar algo de lo que ya se ha dicho al respecto. Hay un enorme cuerpo de literatura (crítica, filosófica, sociológica, psicológica) escrita en torno a los fenómenos digitales, incluyendo una multitud de posturas y disciplinas, pero para los propósitos de este escrito se ha optado por contemplar dos en particular, elegidas para representar los dos bandos, ampliamente definidos, que representan mayormente a este conjunto de posiciones.

DOS PERSPECTIVAS ACERCA DEL SUJETO DIGITAL

En efecto, las diversas posiciones filosóficas respecto a la condición digital, la condición humana en el entorno digital, se pueden dividir aproximadamente en dos campos, a saber: la postura generalmente optimista tomada por los proponentes de las nuevas tecnologías y sus

posibilidades de innovación constructiva, y la postura generalmente pesimista de quienes ven más probable un resultado catastrófico.

Desde el polo tecno-optimista se podría afirmar, por ejemplo, que las tecnologías digitales ofrecen posibilidades radicalmente nuevas e incluso revolucionarias para la humanidad, incluyendo el potencial de novedades sociales, científicas, económicas, psicológicas y políticas, herramientas con las que las nuevas generaciones (o, en su defecto, generaciones aún por venir) podrán construir un mejor futuro. Las limitaciones del individuo aislado, incluyendo prejuicios culturales basados esencialmente en la ignorancia y el temor del otro, se irán remediando inevitablemente mediante el libre intercambio de información en una comunidad global y diversa que quizás se podría llamar *poshumana*³.

Para N. Katherine Hayles, pensadora fundamental del discurso del poshumanismo, esto implica “la emocionante posibilidad de escapar de algunas de las viejas cajas y abrir nuevas formas de pensar lo que significa ser humano”⁴ (Hayles, 1999, p. 285), habiendo trascendido de las ilusiones de realidad e identidad unitaria y coherente, así como de las jerarquías que estas inevitablemente conllevan, mediante “un nuevo modelo de subjetividad basado en un ‘conjunto de elementos heterogéneos, una entidad material-informacional cuyos límites están en continua construcción y reconstrucción’” (Navarro, 2024). Cabe mencionar que Hayles es una pensadora compleja cuya postura no cabe totalmente dentro de una categoría tecno-optimista, por más amplia que se considere esta; de hecho, ella toma una posición crítica hacia cierta versión del poshumanismo (en contraste con otra que defiende), no tan diferente a la de este escrito: la participación en el universo poshumano, Hayles implica en un escrito posterior, probablemente será obligatoria, y podría ser preferible la

³ El *poshumanismo* o *posthumanismo*, una postura crítica que data de los fines del siglo XX, ha sido propuesto como una alternativa a las concepciones tradicionales del ser humano. En contraste con posicionamientos como el de la cibernética de primer orden, que entiende al observador humano como “un sistema de procesamiento de información independiente de su soporte físico” (Navarro, 2024), o el “sujeto unitario, autónomo y soberano” (Navarro, 2024) del humanismo liberal, la condición poshumana es caracterizada — argumenta N. Katherine Hayles, autora de *How We Became Posthuman* (1999)— por un “emparejamiento con máquinas inteligentes . . . tan intenso y multifacético que ya no es posible distinguir significativamente entre el organismo biológico y los circuitos informacionales en los que el organismo está enredado” (Hayles, 1999, p. 35. Traducción propia). A diferencia de la psicolinguística lacaniana, continua Hayles, cuyo énfasis cae sobre la pareja de la lingüística y la sexualidad, el enfoque poshumano resaltaría los “significantes parpadeantes” (p. 35. Traducción propia) que aparecen donde el lenguaje se encuentra con la máquina.

⁴ Traducción propia.

muerte (Hayles, 2005, p. 239). Sin embargo, el lenguaje del poshumanismo en el que Hayles influyó se ha usado con tremendo entusiasmo para defender, principalmente, una postura de gran optimismo respecto al porvenir.

Según esta posición, aunque tome cierto tiempo y sea un proceso inevitablemente difícil, incluso doloroso (principalmente para quienes siguen atados a paradigmas antiguos), la desigualdad y el fascismo de antaño no podrán prevalecer ante la mirada temeraria de nuevas generaciones cuyas experiencias como híbridos humano-máquina los habrán acostumbrado a un mundo de multiplicidades sin jerarquía, donde flujos de hipertexto permitirán la expresión de un “self rizomático”⁵ (Baldwin & Hill, 2012) y se desplegarán, en líneas de vuelo de infinita posibilidad, hacia un amanecer *cyborg* (o algo así). Las críticas típicamente levantadas hacia los desarrollos tecnológicos y los cambios que estos acarrearán, desde una postura tecno-optimista, se deben entender como poco más que nostalgia, quejas miopes como las de toda forma cultural que se encuentra flaqueando ante su inevitable sucesor; y si en algunos casos dichas quejas tienen cierta validez eso no las hace menos inútiles: el futuro está aquí; hay que seguirle la corriente y hasta darle, quizá, un empujón de vez en cuando. Actualmente esta postura se encuentra magníficamente ejemplificada en la cultura popular por los proponentes de la llamada inteligencia artificial generativa, cuyo lema colectivo, ya sea en cuestiones de educación, arte o administración, parece ser algo así como “O te subes a bordo o te quedas atrás” (Anderson, 2023; Eakin, 2024; Zackney, 2025).

Una posición tecno-pesimista respecto a las consecuencias de la digitalización masiva de la sociedad, en cambio, podría llamar la atención en primer lugar a lo que se pierde, aplanando o disminuye como resultado de los avances tecnológicos y su impacto sociocultural. A pesar de la creciente (aparente) interconexión de la sociedad en línea, la increíble accesibilidad de la información mediante el archivo digital, y todo lo que esto podría significar en el mejor de los casos, la evidencia muestra —según esta perspectiva— que el caso no es, en general, el mejor. Al contrario: la interconexión facilita la manipulación social a una escala sin precedentes, de una manera que exacerba desigualdades preexistentes en lugar de remediarlas (pues, naturalmente, dicha manipulación está principalmente al servicio de quien ya tiene la capacidad política, técnica y/o económica para emplear sus herramientas); la primacía del archivo digital significa que la información puede ser controlada, cada vez más fácilmente,

⁵ Traducción propia.

por los dueños de sus medios de acceso; y en cuanto a los individuos cuyas etapas formativas se han desenvuelto entre las innumerables posibilidades de exploración y aprendizaje ofrecidas por el Internet, de cuyas generaciones se imaginaba que grandes cosas resultarían, se puede proponer, desde esta postura cínica, que las cosas no han ido tan bien como se había esperado.

La mirada del nativo del entorno digital es capturada a temprana edad por algoritmos psicotécnicos orientados hacia la maximización de ganancias; capturada, en efecto, tanto figurativamente como literalmente: además del uso habitual de algoritmos sofisticados que archivan el comportamiento de los usuarios para aprender sus gustos y dinámicas *online*. Google ha implementado pruebas de rastreo de movimiento ocular y “otros estudios psicológicos” (Carr, 2017, p. 115) en la elaboración de sus plataformas. Al mismo tiempo, y a partir de este proceso, el sujeto-usuario pierde la capacidad de enfoque sostenido y selectivo necesaria para asimilar la información que en teoría está a su alcance. Lejos de eliminar las jerarquías, la comunidad global en línea parece dedicar las capacidades permutativas de sus multiplicidades principalmente a naturalizarlas, y en lugar de eliminar los prejuicios y temores respecto al otro más bien parece fortalecerlos. Además, es posible que la forma de la cultura digital actual esté altamente correlacionada con diversos desarrollos psicopatológicos, de tal modo que se ha propuesto, por ejemplo, que es hora de implementar nuevas categorías diagnósticas para trastornos vinculados con el Internet (Alimour & Alrabeei, 2025; Singh & Singh, 2019).

En cuanto a los polos contrastantes del tecno-optimismo y el tecno-pesimismo, la perspectiva de esta investigación, como el capítulo anterior habrá dejado claro, se asemeja más a la segunda. Las preguntas a desarrollar en el resto de este escrito involucran la naturaleza general y el carácter específico de la subjetividad digital, con referencia a algunas de las manifestaciones psicopatológicas específicas que padece. Para comenzar a construir un lenguaje aplicable, se pondrán en diálogo a continuación dos propuestas críticas y filosóficas respecto a la condición digital humana o poshumana: por un lado, la postura principalmente pesimista de la socióloga y psicoanalista Sherry Turkle; por el otro la postura principalmente optimista de los filósofos Hans-Georg Moeller y Paul D’Ambrosio.

Un hilo preliminar para conducir al tema bajo consideración: aquí se está partiendo de ciertas suposiciones respecto a la existencia actual de algo que se podría llamar un *sujeto digital* o digitalizado: de una subjetividad que lleva el sello inconfundible de su producción bajo condiciones digitalizadas. Se ha hablado a grandes rasgos de estas condiciones y de algunas de sus consecuencias, a nivel colectivo, para el sujeto-usuario de las tecnologías digitales — de aquel aparato psicotécnico general distribuido que representan las computadoras, celulares, videojuegos y demás— el cual se ha caracterizado como un nuevo Narciso confrontado por su imagen devuelta (o atrapada) en el gran espejo multifacético de la pantalla del dispositivo que aparece, en tanto objeto para él, repleto de resonancias imaginarias. Pero ¿cómo es esa imagen?

El Internet se ha vuelto tanto medio como sitio para lo que aparenta ser la constitución colectiva de un discurso común, un mecanismo en el cual la subjetividad informe encuentra, cada vez más, las únicas formas que le es hoy lícito tomar para participar en el universo social: la figuras trazadas al ejecutar ciertas maniobras retóricas limitadas y limitantes (por ejemplo, la forzosa elección de un *nombre de usuario*) o al elegir entre una serie de opciones de posicionamiento simbólico (por ejemplo, al *generar un perfil* en una *red social*), ante la insistencia de algoritmos digitales y restricciones mecánicas que intervienen, de manera drástica, en los procesos de subjetivación. Por un lado, este espejo digital ofrece una actualización, en términos muy precisos, de la vertiente metafórica del estadio del espejo. Pero el estadio del espejo no es solo una metáfora o un mito: es también una referencia a una fase concreta en el desarrollo humano. ¿Podría el redoblamiento de la imagen presente en la relación con la pantalla, al constituir una elaboración sobre esta fase e incluso una modificación de ella, acarrear un cambio radical en el carácter del sujeto?

La socióloga, psicóloga y psicoanalista lacaniana Sherry Turkle piensa que sí. Vale la pena mencionar la trayectoria del trabajo de Turkle, que ha sido interesante: su primer libro, *Psychoanalytic Politics: Jacques Lacan and Freud's French Revolution* (1978), fue una investigación de la obra de Lacan y su historia intelectual en Francia (Turkle, 2011, p. ix). Sus próximos dos libros son exploraciones de la tecnología digital y su impacto social. *The Second Self*, publicado en 1984, estudió la manera en que las computadoras comenzaban a

adquirir un carácter especial para sus usuarios, quienes las percibían como artefactos casi vivientes, diferentes de los demás objetos (p. 2). *Life on the Screen*, publicada en 1995, investigó los nuevos usos de la tecnología digital al nivel del usuario como sujeto, abordando el asunto desde una perspectiva relativamente optimista: para la Turkle del '95, así como para Hayles en el '99, las computadoras y el Internet en su capacidad de nueva tecnología relacional —a pesar de los evidentes retos y problemas que enfrentaría una sociedad cada vez más digitalizada— ofrecían nuevas oportunidades para la exploración de la identidad propia, cuyo intrínseco potencial de multiplicidad proliferaría en el entorno digital (p. xi). Los usuarios, liberados por las innumerables posibilidades de la vida en la pantalla, podrían representarse y relacionarse de la manera que quisieran, con quienes quisieran, más allá de las limitaciones del cuerpo y la distancia. Temas de nacionalidad, nivel económico, sexo, género, y etnicidad ya no tendrían que importar —el futuro, en general, se veía bastante bien— y *Life on the Screen* fue muy bien recibido, ganando para Turkle aclamación y reconocimiento a nivel global, especialmente por parte de medios típicamente tecno-optimistas, como la célebre revista Wired: Turkle fue la primera mujer colocada en su portada (Chicago Humanities Festival, 2011).

Alrededor de quince años después, en 2011, Turkle volvió al tema de la relación humanidad-tecnología con un tercer volumen, este titulado *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*; y lo retomó una vez más, en 2015, con *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age* (el último traducido al español como *En defensa de la conversación: El poder de la conversación en la era digital*). Estos libros, que hablaban del lado oscuro de la digitalización (y en particular, como implican sus títulos, de su efecto perjudicial sobre las conexiones humanas) no resultaron tan aclamados como los anteriores; encontraron, según Turkle, una recepción notablemente fría entre las mismas audiencias que habían adorado sus últimos dos, presumiblemente porque la autora había cambiado por completo de postura.

En la estela del júbilo triunfante de los 1990, cuya naciente cultura digital había prometido tanto, y ante la repentina explosión en la consciencia popular de redes sociales como Facebook, MySpace y Twitter (Carr, 2017, p. 120), así como de las consecuencias sociales inmediatas de la revolución digital, se había vuelto muy difícil pensar estos sucesos de manera optimista. El futuro ya no se veía tan bien. El Internet que Turkle había alguna vez

descrito, en su libro de 1995, como un enorme “taller de identidad”⁶ (Turkle, 2011, p. 12) todavía ofrecía esas posibilidades —por ejemplo en la exploración, mediante *avatares* digitales, de diferentes formas de ser y relacionarse con los demás— pero en general lo que más parecía estar facilitando era el establecimiento de muchos vínculos débiles, superficiales y “sin fricción”⁷, entre individuos casi desconocidos unos de otros (p. 13), a costa de la vitalidad y factibilidad de las relaciones profundas con el prójimo. Para Turkle, los dispositivos digitales habían efectivamente abierto el paso a un nuevo modo del ser, un “*nuevo estado del yo*”⁸, escindido entre la pantalla y la experiencia corpórea (p. 16), pero este nuevo yo no era algo para celebrar.

Otros pensadores, como los filósofos Hans-Georg Moeller y Paul J. D’Ambrosio, siguen viendo a la cultura digital con optimismo, aunque sea este un tanto resignado. En *You and Your Profile: Identity After Authenticity*, un libro publicado en 2021, Moeller y D’Ambrosio proponen —hasta aquí de acuerdo con Turkle— que la cultura digital ha en efecto producido un nuevo modo de ser un *yo*, lo que llaman una nueva “*tecnología de identidad*”⁹ (Moeller & D’Ambrosio, 2021, p. 20). La *perfilicidad* (“*proficiency*”¹⁰), que es como Moeller y D’Ambrosio nombran a este nuevo modo del yo (p. 3), es caracterizada principalmente por la preponderancia de la *observación de segundo orden*, concepto que los autores toman prestado del sociólogo Niklas Luhmann. En la observación de segundo orden la atención del individuo no cae sobre las cosas de forma directa, sino que este se imagina la manera en que las cosas son, serán o serían vistas por la mirada ajena (pp. 15-16).

El “perfil” en un sentido general, es decir, la imagen del individuo que se proyecta o recorta en un determinado ambiente, se puede pensar en diversos sentidos, incluyendo en términos del perfil de usuario concreto en una red social (o bien, como es más comúnmente el caso, los varios perfiles que mantiene un mismo usuario en varias redes, donde este se puede mostrar de maneras muy diferentes unas de otras); una lista completa de las publicaciones hechas por un autor (incluyendo la totalidad de sus textos, las referencias a ellas en otros textos, y cualquier otra información profesional y biográfica públicamente

⁶ Traducción propia.

⁷ Traducción propia.

⁸ Traducción propia.

⁹ Traducción propia.

¹⁰ Traducción propia.

disponible al respecto); es decir, se trata a grandes rasgos de la imagen potencial que se ensamblaría de toda la actividad pública de un individuo, incluyendo sus comentarios y fotografías en sus múltiples redes y contextos sociales, comentarios y fotografías de *otros usuarios* que lo implican o referencian, documentos oficiales y profesionales, etc.; es la idea, paranoica por excelencia (pero perfectamente respaldada por los hechos del entorno digital), de una imagen del yo siempre ya presentada para la observación de segundo orden.

En sí, esta observación de segundo orden no es para nada algo nuevo (como bien lo sabe el psicoanálisis): los autores citan la noción de lo *pintoresco* (“picturesque”), especialmente popular en el romanticismo alemán del siglo XVIII, según la cual un paisaje natural se observaba desde un primer momento como si fuera un cuadro compuesto para la vista ajena (Moeller & D’Ambrosio, 2021, p. 114). Pero la identidad perfilica, y el rol principal que toma en ella esta observación de segundo orden, es en efecto un desarrollo novedoso que ha en gran parte reemplazado a las principales tecnologías de la identidad del pasado. Entre estas, los autores mencionan la *sinceridad*, modo de identidad tradicional caracterizada por la presunción de correspondencia entre el yo y la posición social del individuo en su constelación simbólica, relativo a sus pares (entre otras cosas, el carácter interno del individuo considerado bajo condiciones de sinceridad no se distinguiría notablemente de su etnia, empleo o clase económica, sino que incluye y es en gran parte producto de estos factores); y la *autenticidad*, modo característico de la modernidad, en la que se presupone la existencia de un “verdadero yo”: una identidad, ya sea intrínseca o construida, que sería la expresión genuina de un estado interior más o menos independiente del posicionamiento socio-cultural, como en el caso paradigmático del artista o revolucionario que afirma su individualidad en contra de las tradiciones de su sociedad (p. 15).

La perfilicidad no sería ni una ni la otra: aquí se trata de un modo de identidad que, a diferencia de la sinceridad, está en gran parte desvinculada de la tradición y (en teoría) de la posición social, pero que, también a diferencia de la autenticidad, mantiene cierta distancia, cínica o ingenua, respecto a la posibilidad de expresar el carácter genuino: bajo un régimen de perfilicidad, antes de que algo pueda tener el atributo de ser lo que es, debe ser *como si lo fuera*, cosa que en realidad nunca deja de ser, pues incluso cuando algo logra ser realmente lo que es, o bien resulta que siempre lo ha sido, es únicamente *como si* se hubiera logrado

trascender del *como si* que necesariamente, esencialmente, lo caracterizaba en un inicio. La ironía autorreferencial de esta contorción retórica es también, claro, característica del régimen sociocultural más o menos posmoderno en donde Moeller y D'Ambrosio ubican la perfilería.

El aprendizaje de este *como si* comienza temprano, y se puede percibir en ámbitos originalmente muy distintos a las redes sociales. Turkle estudió el fenómeno de los juguetes *Tamagotchi* en los 1990 como un momento ejemplar en el desarrollo de la cultura digital (2011, pp. 30-32). Los Tamagotchi, pequeños aparatos con la forma de un huevo aplanado, mostraban en una pantalla una “mascota virtual” que sus dueños —en su mayoría niños pequeños— debían cuidar mediante atención constante. Esta representación virtual exigía ciertas cosas —movimiento, alimentación, etc.— y a cambio se desarrollaba, crecía y sobrevivía. Si no recibía la atención específica que solicitaba, la mascota virtual “moría”; para volver a activarse tendría que “renacer”, posteriormente, como un ser totalmente nuevo, reseteado (cosa que a sus niños cuidadores no les agradaba: según la autora, todo indicaba que estos niños experimentaban la pérdida de la mascota virtual reseteada como algo semejante a la muerte de una verdadera mascota querida. Reemplazarla con otra no es lo mismo).

Turkle observó que los niños pequeños, aunque perfectamente conscientes de que el Tamagotchi no era un animal viviente como un hámster o un perro, tampoco lo veían como un simple juguete. La mascota virtual era para ellos algo fundamentalmente diferente de, por ejemplo, un peluche: con el peluche todo el *como si* está del lado del niño que imagina y fantasea, en el territorio de juego cuya exploración el analista inglés Donald Winnicott consideraba tan importante para la capacidad creadora tanto del adulto como del niño (Winnicott, 2021, p. 82), así como para poder participar en la “forma muy especializada de juego” (p. 65) llamada psicoanálisis. El Tamagotchi está (es como si estuviera) lo suficientemente vivo para ofrecer su propio apoyo al juego, por lo que el niño ya no es responsable de ello en el mismo sentido; el niño que juega con el Tamagotchi está en efecto aprendiendo a jugar, pero jugando de otra manera.

Los niños que Turkle estudió en los ‘90 estaban participando en el desarrollo de una nueva categoría del ser y de la relación: el ser en relación con aparatos que no eran precisamente animales, pero tampoco sencillamente objetos, cuyo ejemplo emblemático es

el robot con inteligencia artificial (nuevamente, como el enamoramiento con una autómatas, la ficción de ayer vuelta realidad de hoy); y, considerado al revés, dichos objetos fronterizos puestos en relación con los seres que, al relacionarse con ellos, les dan peso y significado. De ahí, a pesar de la enorme diferencia en tecnología y poder de computación que demuestran, no hacen falta muchos pasos para llegar a los omnipresentes *teléfonos inteligentes* de la actualidad, esas computadoras miniaturizadas generalmente denominadas *celulares*. No son mascotas, precisamente, pero sí son, como los Tamagotchi, pantallas que ofrecen representaciones virtuales. ¿De qué? De todo, pero principalmente de cierto tipo de *yo y otro*.

Para Turkle, el verdadero peligro de estas tecnologías radica en su efecto sobre la habilidad humana de relacionarse con el prójimo y concebir su alteridad: una inhibición, una degradación progresiva (Turkle, 2011). En lugar del riesgoso contacto con lo ajeno, los mecanismos digitales ofrecen sustitutos, “como si” excesivamente fáciles de tomar como equivalentes a lo que parecen: como si uno estuviera poniendo atención a un discurso, pues el aparato está grabando las palabras; como si uno estuviera interactuando con otra persona, porque ve sus publicaciones en una red social. Es razonable suponer, siguiendo la lógica de Turkle (y la de Winnicott), que objetos como los Tamagotchi, que ofrecen la apariencia de vida como muleta para la imaginación del niño que juega, pueden resultar en una capacidad de juego creativo e imaginación en ciertos aspectos debilitada, y que esto podría tener consecuencias serias tanto para la salud mental del individuo como para el lazo social en general (así como —se contemplará más adelante— para el psicoanálisis).

En *Hablemos del jugar: el niño en el psicoanálisis*, la analista Elvia Izel Landaverde nombra el jugar como “una vía de subjetivación . . . delimitada o definida” (Landaverde, 2014, p. 84) por el contexto cultural e histórico en que se desenvuelve. En el contexto posmoderno digitalizado, por lo tanto, se desenvuelven ciertas posibilidades a lo largo de una vía definida en términos de los “juegos postmodernos” (p. 94) que la habitan, hacia una subjetivación formada por ellos. En el peor de los casos, la nueva configuración de la subjetividad producida por dichos fenómenos del entorno posmoderno, entre ellos este nuevo modo del juego, puede obstaculizar y volver casi imposible el establecimiento de un “lazo social” (p. 89) mediante el juego comunitario que es, para el niño, una de las instanciaciones

más importantes del pacto simbólico. En otras palabras, los vínculos sin fricción no son tan buenos para forjar un lazo duradero: algo en esto se resbala.

Como dato interesante adicional: un estudio reciente de más de 5000 adultos encontró que alrededor del 9% eran *afantásicos*, es decir, incapaces de imaginación visual, cuando se admitían los autoreportes, un resultado muy inesperado; una prueba más rigurosa encontró posteriormente que este *no* era el caso, y que la incidencia real era de 1.5%, más en línea con la incidencia histórica del fenómeno. Parece que a la mayoría de los autoreportantes cuya participación había magnificado el porcentaje inicial, que en gran parte habían conocido el término *afantasia* en redes sociales y sitios como Reddit, más bien se les dificultaba imaginar lo que sería imaginar (Beran et al., 2023), un resultado quizá no tan sorprendente cuando se considera la prevalencia de los juegos digitales, desde el Tamagotchi que menciona Turkle hasta los juegos virtuales postmodernos que cita Landaverde. De manera análoga, en términos más generales, parece lícito suponer que el *como si* de la relación virtual, su función de muleta en la relación con el otro, bien podría resultar en una disminución significativa en la capacidad de relacionarse con el prójimo, de sostener el marco simbólico necesario para el pacto social. Hay diversas formas de elaborar esta idea.

En el vocabulario de Melanie Klein o Donald Winnicott, a quienes Turkle aquí invoca, la maduración del individuo implica la integración de un territorio fragmentado de objetos parciales, tras lo cual se adquiere la capacidad de procesar la ambigüedad y la desilusión que pueden resultar de las auténticamente riesgosas relaciones interpersonales. En los términos de Heinz Kohut, a quien Turkle aquí también menciona de pasada, se podría hablar de una transición de percibir la alteridad del prójimo, del otro, mediante los *selfobject* (objetos self, extensiones del yo), a la relación plena tanto con la complejidad del *self* completo como con la complejidad del prójimo. Los *selfobject* funcionan como defensas para un yo frágil, incapaz de sostener la alteridad como tal, de imaginar el mundo desde la perspectiva de un otro concreto o crear espacio para su otredad. Para los propósitos de este escrito, cuyo enfoque es principalmente freudolacanian, se podría decir que estos conceptos —tanto la integración de los objetos parciales como la transición de los *selfobject* a las relaciones plenas interpersonales— equivalen aproximadamente a algunos mecanismos de la subjetivación implicados desde lo que Lacan denomina estadio del espejo, así como a ciertas diferenciaciones posteriores, incluyendo las ambigüedades de la identificación con el

prójimo en el desarrollo del yo y las manifestaciones de la agresividad que dichos procesos conllevan: la relación al nivel de los *selfobject* es la relación atrapada en el nivel imaginario, donde el *verliebtheit* y el odio imaginario predominan sin el marco del lazo simbólico que posibilita el vínculo social.

Turkle tiene buenas razones para tomar la posición que defiende, como se indicará a continuación. Pero antes de volver a la postura pesimista es razonable considerar también las posibles respuestas de las perspectivas tecno-optimistas. En efecto, dicen Moeller y D'Ambrosio, ocurre un cambio drástico cuando el sujeto encuentra su experiencia mediada por el *como si* de la observación de segundo orden. Pero esto, reitérese, no es algo nuevo. Las raíces de este “giro copernicano”¹¹ (Moeller & D'Ambrosio, 2021, p. 43) se pueden encontrar mucho antes de la tecnología digital, e incluso mucho antes de la estética de lo pintoresco, en la filosofía de Immanuel Kant. Las reflexiones de Kant respecto al carácter fundamentalmente *mediato* de la experiencia, la manera en que las cosas no aparecen de manera inmediata, sino que únicamente lo parecen —es como si lo fueran, hasta que uno reflexiona— son la base de lo que Kant y muchos autores posteriores llaman *crítica*. El momento crítico de Kant ya excede claramente los parámetros de la observación de primer orden, y, siguiendo esta línea, la predominancia en la esfera sociocultural de la observación de segundo orden también se puede entender como un indicio de cierto potencial crítico. Bajo un régimen de observación de segundo orden, la sofisticación descomunal de Kant respecto a la distinción entre experiencia y representación, mediato e inmediato, se vuelve parte del carácter común de una civilización finalmente lista para levantar críticas tangibles hacia un *status quo* eminentemente criticable.

La observación de segundo orden contemporánea, según los autores, incluso excede mucho a la crítica de Kant “de un modo importante: al desarrollar una sensibilidad a las perspectivas y los puntos ciegos . . . reconoce que no hay estructura ‘trascendental’ (de la razón, o de cualquier cosa comparable a la razón) que sirva de fundamento común para todas las perspectivas”¹² (p. 45). En otras palabras, el modo de identidad característico de la subjetividad en el entorno digital es efectivamente posestructural. No se trata de puntos fijos o líneas rectas, es una red multifacética, un *rizoma*, para usar la palabra de Gilles Deleuze y

¹¹ Traducción propia.

¹² Traducción propia.

Félix Guattari, otro par de autores relativamente optimistas acerca del progreso de la técnica, a quienes Moeller y D'Ambrosio invocan aquí como parte de su argumento (p. 46).

¿RIZOMA O RAICILLA?

Para Deleuze y Guattari, estudiantes rebeldes de Lacan, la red múltiple de raíces que llaman rizoma —figura trazada en oposición al árbol único del saber o raíz unitaria de la identidad que para ellos representa hegemonía, el fascismo de la autoridad, el pensamiento binario; en fin, el enemigo a vencer (Deleuze & Guattari, 2010, p. 11)— es el modelo ideal para un pensar, una política, o un tipo de escritura en que “cualquier punto . . . puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo” (p. 13); una afirmación de la multiplicidad en la que “no hay puntos o posiciones, como ocurre en una estructura, un árbol, una raíz . . . sólo hay líneas” (p. 14). El rizoma es “El libro-máquina de guerra frente al libro-aparato de Estado” (p. 15); sus innumerables líneas de fuga proliferan como circuitos de intensidades libres de jerarquía en un perpetuo movimiento de territorialización y desterritorialización, aterrizando y volviendo a tomar vuelo sin cesar (pp. 15-16). Hay algo intrínsecamente revolucionario en su carácter de movimiento permanente, ya que el rizoma se vuelve la figura de la resistencia a cualquier intento de estructuración permanente.

Sobre todo, el rizoma se resiste a cualquier fascismo. Pero —Deleuze y Guattari advierten al lector— los “microfascismos” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 15) también están en movimiento, por lo menos en potencial, entre las ramitas del rizoma: “siempre están dispuestos a cristalizar” (p. 15). Además, existe una figura intermedia, entre árbol y rizoma, que los autores denominan “sistema raicilla, o raíz fasciculada” (p. 11) —la forma característica, afirman, del pensamiento moderno— en la cual “la raíz principal ha abortado o se ha destruido en su extremidad” (p. 11), y a la que “viene a injertarse una multiplicidad inmediata . . . de raíces secundarias” (p. 11). En esta figura el dominio del árbol-raíz ha cedido a una apariencia de multiplicidad, pero este pluralismo superficial solo disfraza una “unidad secreta todavía más comprensiva [que] continúa su trabajo espiritual” (p. 12) en una “dimensión suplementaria” (p. 12): es decir, la autoridad hegemónica sigue trabajando, pero siempre se encuentra en otro lugar, de tal manera que su control es aún más completo y su deposición aún más difícil. De cierto modo, el concepto del sistema raicilla evoca la idea de

un *rizoma fallido*; o bien, podría ser que el fracaso de un rizoma tiende a devenir sistema raicilla: es como lo que ocurre cuando una revolución logra desplazar a la autoridad suprema, pero esta simplemente es reemplazada por una nueva autoridad mejor defendida.

¡Bueno! El texto de Moeller y D'Ambrosio es menos florido, sin duda, pero también mucho más optimista respecto a la condición actual. La multiplicidad rizomática deseada por Deleuze y Guattari, a pesar de la amenaza microfascista que la acecha, parece ser para Moeller y D'Ambrosio más o menos un hecho. La revolución ha tenido éxito, para bien o para mal, y no sirve de mucho cuestionar el nuevo régimen, pues tal cuestionamiento revela únicamente la nostalgia reaccionaria del cuestionador. Por un lado, esto significa que el mundo (político, ideológico, académico) se encuentra, junto con el sujeto y la verdad, irremediablemente fragmentado (Moeller & D'Ambrosio, 2021, pp. 46-47). Pero por el otro, esto presenta la oportunidad de continua reinención, re-presentación —nuevas territorializaciones y desterritorializaciones, se podría decir en términos deleuzoguattarianos— ante la mirada ambigua de lo que Moeller y D'Ambrosio llaman el *par general* (“general peer”¹³).

La función de la identidad, en el sentido en que los autores ocupan la palabra, implica un *ser visto* por un *par*, es decir algo como un compañero o un semejante, o como el par implícito en la *revisión por pares*. Las críticas de la identidad perfilica, dicen los autores, suelen indicar que la ausencia (o presencia meramente virtual) de los pares en línea, bajo cuya mirada la identidad perfilica se organiza, hace de esta un fenómeno inauténtico (Moeller & D'Ambrosio, 2021, p. 47). Pero, continúan, esto implica una nostalgia fuera de lugar, y una ignorancia fundamental de la condición perfilica. La predominancia de la observación de segundo orden en la construcción de la identidad prescinde de la necesidad de realmente ser visto, pues el régimen perfilico se basa únicamente en un *verse como si se fuera visto*, por la mirada abstracta, virtual, de un “colectivo transpersonal”¹⁴ (p. 48). Este es el *par general*: la personificación de la mirada colectiva que representa, por ejemplo, el número de veces que un video de YouTube ha sido reproducido (p. 49). No es un ser como tal, no es precisamente un otro ni un Otro, pero tiene un efecto simbólico como si lo fuera; además, el individuo no solo se somete a ser juzgado por el par general, cuya aprobación o

¹³ Traducción propia.

¹⁴ Traducción propia.

desaprobación puede tener consecuencias profundas sociales o económicas, sino que *participa en él*, al añadir su propia mirada al colectivo del número de reproducciones, o al colocar un *me gusta* o un *no me gusta* anónimo en el producto de otro presunto individuo. Quien participa en el par general se encuentra, como el niño que cuida del Tamagotchi, en una relación peculiar con algo que no es precisamente un ser viviente, pero tampoco es únicamente un objeto, y en cuyo aspecto especular él también se encuentra reflejado bajo la misma especie.

Moeller y D'Ambrosio parecen sugerir que esta es, o podría ser con el paso del tiempo, una participación propiamente rizomática en una nueva colectividad. El difuso y descentralizado ecosistema digital del Internet ofrece la infraestructura necesaria para la manifestación de la multiplicidad, en los múltiples aspectos que presenta el perfil. El individuo perfilico, al exhibir diferentes facetas o personas dependiendo del contexto, puede ser un académico de día, una pareja romántica en la tarde, un DJ durante la noche, y un jugador de fútbol el fin de semana (Moeller & D'Ambrosio, 2021, p. 67); ninguna de estas facetas tiene que ser falsa, ni opuesta a alguna sinceridad o autenticidad, pues estas identidades son tan genuinas como cualquier otra bajo el régimen perfilico; un eco del soñado régimen comunista en que, según Marx y Engels, “cada cual [podría] hacer hoy esto, mañana aquello, cazar por las mañana, pescar por la tarde” (2010, p. 66), etc.

Algo parecido viene a ser el caso con las múltiples dimensiones de participación que ofrece el par general, a través del cual uno es tanto espectador como espectáculo, audiencia como creador, todo al mismo tiempo; simultáneamente, hasta cierto punto, gobernador y gobernado. Esto, sin embargo —para invocar, como Moeller y D'Ambrosio, los espectros de Deleuze y Guattari— no se desprende de la lógica binaria del árbol-raíz. La transición de *sinceridad*, identidad arraigada en la tradición, a *autenticidad*, identidad que rompe con la tradición para buscar un *verdadero yo*, a *perfilicidad*, identidad flexible y diversa que varía con el contexto, es superficialmente análoga a la transición deleuzoguattariana de árbol-raíz a raíz fasciculada a rizoma, y la referencia al término *rizoma* en *You and Your Profile* sugiere que los autores podrían estar conscientes de ello. Pero mientras que su definición de la tecnología llamada sinceridad efectivamente evoca la imagen de la raíz, y lo que nombran autenticidad se podría pensar como lo que procede tras borrar la raíz principal y colocarla en una dimensión suplementaria, ahí donde la cara oculta de un verdadero yo se debe descubrir

o producir —un sistema de raíz fasciculada— la perfilicidad no trasciende de esta modalidad, sino que simplemente desplaza su raíz una dimensión más allá, colocándola del otro lado de una autenticidad que mediante este mismo desplazamiento deviene su mayor protector, de tal modo que la hegemonía del árbol se vuelve prácticamente inatacable.

En este sentido, la tecnología de la perfilicidad, así como el entorno digital en general, corresponde más que cualquier sistema anterior a la figura del rizoma fallido, sistema raicilla en que “[el] mundo ha perdido su pivote, el sujeto ni siquiera puede hacer ya de dicotomía, pero accede a una unidad más elevada, de ambivalencia o de sobredeterminación . . . tanto más total cuanto más fragmentado” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 12). El mundo digital no es el rizoma, sino el triunfo absoluto de la raíz.

El lenguaje de lo *rizomático* se ha usado desde hace décadas para hablar del potencial del Internet; pero el desarrollo de la tecnología web se ha alejado mucho del ideal de una multiplicidad libre de jerarquías: al contrario, las grandes plataformas web, así como los buscadores que encauzan la atención de sus usuarios para fines publicitarios y de venta, han tendido a establecer jerarquías cada vez más profundamente arraigadas (Hess, 2008). Moeller y D’Ambrosio apelan a lo deleuzoguattariano para ilustrar su argumento, pero quizás saltan demasiado rápido del árbol al rizoma. Su discusión de la perfilicidad se ha elegido por perspicaz e incisiva (además de útil) para representar una perspectiva bastante amplia acerca de una problemática muy extensa. Muestra, sin embargo, cierto tono despreocupado (aun si por momentos cínicamente) no del todo congruente con la condición que describe, ni con la filosofía de Deleuze y Guattari, para quienes no es suficiente gritar “¡Viva lo múltiple!” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 12), ni tampoco admitir a regañadientes que, para bien o para mal, “vive lo múltiple” (si la posición de Moeller y D’Ambrosio se interpreta más como resignación que como optimismo), porque “[lo] múltiple *hay que hacerlo* . . . al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre n-1” (p. 12), pues “sólo así, sustrayéndolo, lo Uno forma parte de lo múltiple” (p. 12). Habría que desplazar a la raíz en la dirección contraria.

A pesar de la disidencia de sus autores, este dictamen de Deleuze y Guattari se puede interpretar en términos lacanianos (los términos del primer Lacan, por lo menos, cuyo enfoque se centraba en los registros imaginario y simbólico) de la siguiente manera: la unidad imaginaria nunca termina de dar cuenta de la multiplicidad que realmente encuentra en el registro simbólico, y lo simbólico siempre implica un corte sobre la unidad imaginaria. El

sujeto se encuentra implicado por la falta en el Otro, y algo de la otredad escinde siempre la unidad del yo. La participación del sujeto en el mundo colectivo, al grado en que esto es posible —la producción del mundo de la multiplicidad— implica la *instanciación* de la comunidad simbólica en la que uno puede, como tal, participar, mediante ese registro en que algo tiene que ser sustraído, faltar, para que sea posible la producción del universo simbólico. Para los autores de *You and Your Profile* (2021) la identidad perfilica podría ser el resultado, o el agente, de esta operación. Pero ¿qué tal si es, al contrario, un poderoso arraigamiento del Uno que impide su sustracción?

Moeller mantiene un canal personal de YouTube llamado *Carefree Wandering* (literalmente, “Deambulación despreocupada”¹⁵), en el que habla de sus libros y cultura popular, entre otras cosas. En un video de 2021 Moeller respondió a las preguntas de algunos usuarios respecto al parentesco entre el concepto del par general y el gran Otro de Lacan:

Hay algunas semejanzas, supongo, entre la noción del par general y el gran Otro, pero . . . [el] par general no se trata solo del Otro general . . . [es] el par . . . como en la revisión por pares [académica] . . . no son todos, no es cualquiera, no es solo el gran Otro indefinido . . . es de algún modo específico¹⁶ (Carefree Wandering, 2021)

Moeller insiste que su concepto, basado en la obra del antedicho sociólogo Luhmann, es diferente al gran Otro “general” de Lacan, porque varía dependiendo del contexto: la mirada del par general que (podría) lee(r) un texto académico no es la misma que la que (podría) ve(r) un video de YouTube, por ejemplo. Además, Moeller continua:

En la observación de segundo orden, de algún modo nos integramos al par general, nos amalgamamos, nos unimos con el par general, así que no sigue siendo solo un otro distante . . . a diferencia del gran Otro . . . varía según el sistema cuya especificidad de hecho constituye . . . distingue lo que, ya sabes, *gusta* y lo que *no*

¹⁵ Traducción propia.

¹⁶ Traducción propia.

gusta, sin referencia a una racionalidad general universal¹⁷ (Carefree Wandering, 2021)

Ahora bien, al equiparar al gran Otro con un “otro distante” y una “racionalidad general universal”, Moeller no está malinterpretando a Lacan del todo —y en efecto tiene razón, su par general no es el gran Otro— pero tampoco le está haciendo justicia. El Otro de Lacan (desde el primer Lacan que lo menciona, el de los 1950) está distante porque se encuentra “del otro lado del muro del lenguaje” (Lacan, 1983, p. 367), donde aparece en el lugar de los “verdaderos sujetos” (p. 367) a quienes el sujeto, S, se dirige. Pero el muro del lenguaje no está tan lejos: es el espejo en que el sujeto se ve reflejado como objeto imaginario, como un otro entre otros; y es, también, precisamente el plano en que se constituyen diferentes instancias del Otro virtual de manera específica. La propuesta de Moeller respecto al par general, en términos lacanianos, parecería más bien una “reducción del Otro, del Otro con mayúscula, del Otro como sede de la palabra, al otro imaginario . . . una suplencia de lo simbólico mediante lo imaginario” (Lacan, 1999, p. 14), cosa que Lacan nombra como un “mecanismo esencial” (p. 14) de la psicosis. Tiene sentido, entonces, que a Moeller le interese más el lenguaje de Deleuze y Guattari, para quienes “[el] paseo del esquizofrénico es un modelo mejor que el neurótico acostado en el diván” (Deleuze & Guattari, 1985, p. 11), que el de Lacan. En efecto, ese paseo es una imagen encantadora, pero ante las exigencias del momento digital podría ser necesario deambular con un tanto más de preocupación.

Lo que ocurre con el sujeto digital en relación con el par general no es necesariamente psicosis, ciertamente no psicosis en su presentación clásica, pero algunos mecanismos presentes en esta interacción se le asemejan. Por ejemplo, una de las ideas paranoicas presentes en la psicosis del juez Schreber involucra la existencia de un “sistema de notación” (Lacan, 1984, p. 184) mediante el cual “todo está inscrito” (p. 184) sobre “fichitas” (p. 184). Ideas como esta —*me están viendo, me están grabando*— no son inusuales, por lo menos en la psicosis paranoica. Pero el carácter de la tecnología digital, su potencial omnipresencia, poco entendida por la gran mayoría de sus usuarios, vuelve estos delirios materia del sentido común: al final de cuentas, ¿quién sabe si está siendo grabado? En teoría, las plataformas en línea pueden retener de todas las interacciones que su tecnología facilita

¹⁷ Traducción propia.

un archivo permanente. Búsquedas, descargas, correos, publicaciones —cada tecleo, cada *clic* sobre un vínculo, cada video visto— es más que posible que todo esto termine guardado en algún disco duro. En línea nunca se tiene la seguridad de saber que no se está siendo monitoreado, y es ingenuo casi al grado de delirio imaginar que se pueden borrar o eliminar las huellas digitales de manera definitiva.

Un estudio reciente encontró, por ejemplo, que el 93% de los sitios de pornografía filtraba datos de la actividad de sus usuarios a terceros, especialmente a Google (que representa el 74% de los datos filtrados), para fines inciertos (Maris et al., 2019). Asimismo, las plataformas y aplicaciones de *citas*, entre ellas Tinder y Bumble, utilizan sistemas complejos de selección algorítmica para determinar los perfiles de parejas potenciales que les serán ofrecidos a sus usuarios (Wang, 2023), efectivamente definiendo a la vez la manera en que estos usuarios desarrollarán su experiencia del romance y de la sexualidad, tanto en el sentido material como en términos del imaginario así generado: una “colonización del mundo-vida”¹⁸, dice la autora de un estudio de 2023, ocupando una impactante frase de Jürgen Habermas que remite a la fenomenología de Husserl. Enormes cantidades de datos son recolectadas acerca de las fantasías y preferencias aparentemente personales, así como de las conductas sexuales y románticas aparentemente privadas, del sujeto-usuario. ¡No hace falta leer a Freud para saber que una agencia sagaz podría sacar bastante provecho de esta información!

Supóngase, pues, que todo lo que el usuario hace está, al menos potencialmente, almacenado en el archivo de alguna plataforma web. Por un lado, esto significa que una hipotética inteligencia artificial podría tomar en cuenta toda esta actividad *online* para orientarse con gran precisión a las necesidades del sujeto-usuario, ofrecer la respuesta perfecta para cada pregunta, hecha a medida para cada quien, como si fuera por un sujeto que finalmente, realmente, *sabe* lo que el usuario necesita y, a diferencia del psicoanalista, está más que feliz de decírselo (Turkle, 2011, p. 52). En efecto, los algoritmos de maximización de atención implementados por varias plataformas, como TikTok y Facebook, se están aproximando cada vez más a este ideal, aunque sea invariablemente más para el beneficio de sus dueños (y de las empresas que las usan como herramientas publicitarias) que para cualquier mejora auténtica en la vida del usuario (Rach & Peter, 2021).

¹⁸ Traducción propia.

Por otro lado, las generaciones que han crecido con el Internet a su disposición tendrán que vivir “como tortugas . . . cargándose sobre sus espaldas durante toda su vida”¹⁹ (Turkle, 2011, pp. 259-260). Como la mirada del Dios de Schreber, esta mirada hipotética del par general del Internet, el que podría un día ver, responder—incluso hoy, ¿quién sabe?—es superficial: “sólo conoce la superficie de las cosas, no ve más que lo que ve, y nada comprende de lo que es interior” (Lacan, 1984, p. 184). Pero mientras que Schreber confiaba en que con el paso de tiempo todo se entendería, todo saldría a la luz, el sujeto digital no posee esa certitud. Aquí hay otra distinción entre el mecanismo psicótico y el del sujeto digital: en la teoría lacaniana, el rasgo distintivo de la psicosis es la certeza (Fink, 2007, p. 113). Schreber *sabe*, con bastante seguridad, que las cosas que imagina están ocurriendo, tal vez no precisamente de la manera en que él se las imagina, pero seguramente, confía, no está muy lejos de la verdad. La duda, en cambio, es característica de la neurosis: el neurótico nunca está seguro de que sabe lo que sabe, siempre está buscando justificación adicional, siempre está rearticulando (superficialmente) sus expresiones para acomodarse a una verdad que perpetuamente se le escapa (o, que es lo mismo, de la que huye). En este sentido, la interminable refinación de su identidad realizada por el sujeto digital, bajo la mirada hipotética del par general, es un modo de existencia intensamente neurótico.

En el entorno digital, para el sujeto digital, la suplencia de lo simbólico mediante lo imaginario viene acompañada por una paranoia constante, superficialmente semejante a algunos delirios típicos de la psicótica, pero con diferencias profundas e importantes: la paranoia del usuario no es delirio, pues las *fichitas* son reales, en teoría; sin embargo, el usuario vive en duda constante al respecto, incluso hasta el grado de la negación. Sabe que todas sus acciones digitales dejan un rastro quizá permanente; sabe que en todo momento podría estar siendo monitoreado por la mirada hipotética, presente o futura, del par general en cuya figura se confunden el otro imaginario y el Otro simbólico; y frecuentemente modifica sus acciones como consecuencia de esto, en un estado de penosa autoconciencia. Al mismo tiempo, sin embargo, desaloja esta intolerable realidad de su mente; se comporta *como si* este no fuera el caso, refugiándose en una ficción despreocupada de andar sin dejar huellas (Turkle, 2011, p. 261).

¹⁹ Traducción propia.

La especie de duda que posibilita esta ficción se encuentra reflejada, también, en un fuerte socavamiento de la *verdad* actualmente en proceso en la esfera pública. Hay quien propone, incluso, que la época actual es una de *posverdad* (Avaro, 2021). No se puede confiar en la información diseminada en Internet; eso es conocimiento general. El texto, por ejemplo de las noticias, ha sido desde hace tiempo ya objeto de gran sospecha, y con razón; pero la reciente proliferación de herramientas de inteligencia artificial “generativas” (Bañuelos, 2020) está rápidamente acabando con la posibilidad de confiar incluso en fotografías y videos, que ya no se pueden considerar como testigos de la realidad.

Las imágenes y los videos, otrora sustitutos relativamente confiables para la experiencia propia, ahora se ven infectados por esta inevitable duda acechante, lo cual se podría suponer, como proponen los autores de *You and Your Profile* (2021), presenta la oportunidad de un cuestionamiento global para los usuarios que nadan entre estos artefactos mediáticos. Pero la condición general no es de la clase que admitiría fácilmente un *epojé* husserliano. Al contrario: al mismo tiempo que se duda de todo, a tal grado que el testimonio de los propios ojos se vuelve incierto —pues para quien ha aprendido que no se puede confiar en nada, la experiencia propia tampoco es, en realidad, inmune a la desconfianza— la duda típica de la neurosis también se encuentra matizada por una inexorable *certeza* respecto a las cosas que aparecen en Internet, incluyendo (crucialmente) las imágenes del yo y del otro, de la identidad *qua* identificación narcisista. Después de todo, al final de cuentas incluso el sujeto digital, por más desterritorializado, fluido y múltiple que sea, tiene que aterrizar sobre algo: para el sujeto-usuario, al mismo tiempo que se duda de la veracidad de la información, esta duda encuentra su lugar en un marco interpretativo relativamente inmune a la crítica, definido por los límites específicos de su identidad perfilica. Aunque bien sabe que las cosas solo parecen, son únicamente *como si*, este *como si* está arraigado al nivel de la identificación primaria: es como si uno fuera esa imagen en el espejo; es como si el video de la IA generativa fuera real, y estos dos *como si* no son, en la última instancia, tan diferentes.

El entorno digital no solo reduce lo simbólico a lo imaginario, elevando lo imaginario al nivel de la ley simbólica degradada, sino que también efectúa un pasaje en la dirección contraria: permite la manipulación, a una escala sin precedente —mediante la producción selectiva de la verdad, el uso de algoritmos determinantes y la manifestación virtual del par

general como perversión del gran Otro, — de la relación imaginaria del sujeto-usuario tanto con su propio yo como con los otros. Puede ser que este sujeto digital se encuentra hoy más que nunca en necesidad del análisis, pero puede ser que el análisis, también, se encuentre en necesidad de apoyo y actualización, en un entorno que no solo le es hostil, sino que inhibe y contrarresta los procesos que lo posibilitan; o más bien los ocupa para fines radicalmente distintos a los analíticos, sustituyendo por el *deseo del analista* que impulsa hacia adelante el análisis un deseo muy diferente, algo que se podría denominar un *deseo de la pantalla*.

EL DESEO DE LA PANTALLA

La creciente popularidad de un lenguaje pseudoterapéutico en el discurso común —tomado especialmente de las variantes más manualizadas de la psicoterapia, p. ej. de la terapia cognitivo-conductual (Heras, 2023)— atestigua una crisis de satisfacción a nivel masivo, la clase de experiencia que puede bien ser lo que lleva un analizante prospectivo al análisis en primer lugar. Lo que lo mantiene allí, por otro lado, es más bien el *deseo del analista*, que se puede contrastar con lo que aquí se ha elegido llamar el *deseo de la pantalla*. Para definir el carácter de éste, obsérvese la definición de aquel.

El deseo del analista no es para nada neutro: tiene una función específica, o más bien varias (Fink, 2007, p. 20). Está en juego desde que se hace saber al paciente que se lo quiere allí, en el análisis, sosteniendo el proceso analítico, aun y especialmente cuando el deseo de estar allí del paciente (es decir, por su propia cuenta) inevitablemente flaquea y, por momentos, se desvanece; está también presente al solicitar del paciente producciones verbales y afectivas: que éste hable, sueñe, recuerde. Al mismo tiempo, en un sentido más importante (si bien menos obvio), además de sostenerlo, este deseo del analista es lo que le da dirección al análisis. El paciente se encuentra en transferencia una vez que aparece el llamado *sujeto supuesto saber*, eso que se supone saber respecto a lo que al paciente le concierne; por ejemplo, sus síntomas y su significado (Lacan, 1987, p. 240). El análisis entra en movimiento, propiamente hablando, cuando el paciente coloca al analista en el lugar de este sujeto supuesto saber —aunque, cabe agregar, este no se debe quedar allí más tiempo del necesario— al hacerlo el objeto de su transferencia de tal modo que el analista entra en relación con la búsqueda del paciente respecto a sí mismo, es decir con su deseo: “el eje, el

pivote, el mango, el martillo, gracias al cual se aplica el elemento-fuerza, la inercia” (p. 243) de la transferencia que el paciente bosqueja con su demanda. El deseo del analista es lo que debe encontrar ese punto común, punto de apalancamiento, “articulable [solo] por la relación del deseo con el deseo” (p. 243), para llevar esa inercia transferencial en la dirección contraria a la que tiende a seguir: no hacia la identificación mediante el ideal del yo, sino hacia el objeto *a*, objeto causa del deseo, cuyo representante por excelencia es la mirada (p. 282).

Al rehusarse a dirigir o guiar explícitamente al paciente, condenándolo a la asociación libre, el analista lo orienta continuamente hacia la *otra escena* del inconsciente así como hacia la otredad inasimilable del objeto *a*. Ante la demanda del paciente —quien naturalmente quiere hablar de sí mismo, de las cosas que le dan consistencia a su imagen propia, y colocar al analista en un rol análogo como semejante, otro imaginario con quien se podría identificar— el analista debe suscitar algo diferente, rechazando los intentos del analizante por establecer una relación imaginaria consistente como las que este acostumbra entablar con las personas de su vida cotidiana. También debe —en la mayoría de los casos, o sea, en la neurosis— evacuar o caer de la posición idealizada del sujeto supuesto saber, para hacer destacar las brechas e inconsistencias en la propia relación imaginaria del paciente con su yo. El deseo del analista se produce en relación con el rol que este juega, no como individuo, sino en cuanto a su función simbólica (e incluso más allá). El paciente quiere hablar de todo menos eso de lo que “no quiere saber nada” (Fink, 2007, p. 24), aquello que se ubica en el punto donde el sujeto se encuentra “causado como falta” (Lacan, 1987, p. 278): el objeto *a*, justamente esto a lo que el analista, inexorablemente y sin misericordia, debe llamar una y otra vez su atención mediante las técnicas clásicas del análisis. Es decir, tal como lo concibe Lacan, con la puntuación que remarca y enfatiza sentido y letra en el discurso del paciente durante el tiempo de la sesión; con la escansión que separa y organiza las frases del mismo discurso a mayor escala; y en su momento, claro, con cuidadosa interpretación.

El deseo de la pantalla es muy diferente, oponiéndose casi punto por punto al del analista, fomentando una identificación a la que el aparato añade algo adicional. La pantalla, tomada en el sentido amplio del dispositivo global que simboliza, desde los perfiles y aplicaciones de las redes sociales hasta los novedosos *chatbots* de la “inteligencia artificial”, presenta un marco receptivo —un interlocutor al que el usuario es invitado a decir

precisamente lo que piensa que quiere decir, y nada más— siempre dispuesto a reforzar más o menos la precisa imagen de sí mismo que el usuario más quiere presentar, en un entorno virtual rodeado de otros usuarios que, claro, estarán en general haciendo lo mismo. La consistencia con el registro imaginario es el valor central de este paradigma y la ley tácita de su discurso: donde el analista podría remarcar las inconsistencias del paciente, señalándolas para que este no las pueda olvidar o pasar por alto, la pantalla le da al usuario las herramientas necesarias para borrarlas (dentro de los límites de su control, mediante las acciones que le permite una plataforma o una aplicación), cuando no lo hace por sí sola, como lo hacen los autocorrectores ortográficos en los editores de texto. La asociación libre no es aquí la regla fundamental; al contrario, si el usuario proporciona una palabra en una barra de búsqueda la aplicación comúnmente añade una o más posibles frases para “autocompletar” la búsqueda, de tal modo que las palabras no tienen que provenir del usuario, sino que se le ofrecen ya hechas; en cierto sentido esto es lo mismo que ocurre con los algoritmos de diversas plataformas de contenido digital que compiten para implementar mecanismos cada vez más potentes de *asociación dirigida*, por así decirlo, para retener y guiar la atención de sus usuarios (Rach & Peter, 2021).

El analista clásicamente se interesa no en lo que el paciente *quiso decir*, sino en lo que efectivamente *dijo* (Fink, 2007, p. 33), resaltando los aspectos de su demanda que no cuadran con la imagen con la que se identifica. Aquí la permanencia (actual o posible) de la información en Internet parecería de nuevo ofrecer una salida del circuito imaginario, ya que un usuario se podría ver, hipotéticamente, confrontado por selecciones tomadas de la secuencia completa de su discurso en línea, cada tecleo y mirada registrada y devuelta a él con la más alta fidelidad: una cadena de significantes relativamente ininterrumpida abarcando días, meses e incluso años de su existencia. Un tecno-optimista acerca de la psicoterapia facilitada por la inteligencia artificial, por ejemplo, podría afirmar que esto es más que posible; tarde o temprano, ¡es inevitable! Sin embargo —aun dejando por un lado la creciente maleabilidad de los entornos virtuales, por ejemplo de las redes sociales, donde todo es esencialmente efímero y editable— justamente lo contrario podría bien ser el caso. El deseo de la pantalla, en lugar de llevar al paciente a reconocer en sus lapsos y transformaciones los conflictos internos, dinamismos potenciales y movimientos inconscientes a los que un analista podría llamar su atención, no hace más que reiterar una variación algorítmicamente

determinada de la demanda imaginaria del usuario; su fin, para no decir *meta*, no es permitir la articulación de una palabra plena, la construcción de una verdad o de un mito propio, ni dirigir la mirada del usuario hacia el lugar donde se encontraría puesto en falta, sino asegurar la consistencia del discurso imaginario del usuario. Este, cuando no edita la crónica de su pasado para corresponder con la imagen que tiene de su presente y futuro, bien puede simplemente editarse a sí mismo para mantener su consistencia con la imagen que tenía, alguna vez, de su yo: es como si un analista ignorara los lapsos e inconsistencias del discurso de su paciente para responderle, continuamente, como una especie de consolación (o sugestión), “*Sí, tú eres eso*”.

Según Fink (2007), el verdadero *sujeto supuesto saber*, el sitio del auténtico saber acerca del analizante, es el inconsciente del mismo (pp. 52-53). Aunque el paciente generalmente debe colocar al analista en esta posición —dando entrada a la transferencia y así permitiendo el avance del trabajo analítico— el analista de orientación lacaniana, como ya se ha mencionado, no debe permitir que el analizante lo mantenga aquí, como si fuera un “amo del saber” (p. 54), sino que debe ocupar el lugar peculiar del analista, lo cual implica un progresivo *caer fuera* de este sitio. Los nativos del entorno digital, aquellos jóvenes y no tan jóvenes que han crecido acostumbrados a las particularidades de la tecnología digital y sus implementaciones sociales, están, por falta de una alternativa, más abiertos a colocar en posición de sujeto supuesto saber la imagen que encuentran en la pantalla —la imagen propia suplementada por toda la información supuestamente disponible en Internet, además de lo que contribuyen las psicotecnias algorítmicas— que la de cualquier semejante (amigo, experto, maestro, padre; o bien, psicoterapeuta de cualquier estirpe). Estos nativos digitales, por lo tanto, son particularmente sugestionables respecto a lo que perciben como proveniente de esta imagen, es decir con lo que interactúan al nivel del *perfil*, de la pantalla que sabe y que en efecto representa para ellos, pura y simplemente, *lo que se sabe*, pues en una sociedad digitalizada si algo no está en la Red no existe (Veirum & Christensen, 2011).

El “*motor del análisis*” (Fink, 2007, p. 62) es la posición del analista como objeto *a* del paciente, en el rol del objeto causa del deseo. Este objeto es el hoyo en el espejo que impide su consistencia total, el punto de desvanecimiento donde lo imaginario se funde en un espacio diferente, hacia la *otra escena*, y le abre pasaje al sujeto. Si esto *no* ocurre, el análisis no tiene otra resolución más que la del análisis del yo —identificación del paciente

con el analista— misma salida en contra de la cual Lacan se pronunció durante tantos años. En el caso del espejo digital, esta es la única salida disponible, pues la pantalla no tiene hoyo: es, de la manera más precisa, un artificio que representa la consistencia imaginaria en el registro simbólico. Por lo tanto, el desenlace de la interpelación digital, desde la perspectiva del análisis, es la identificación total del usuario, no con la posición ni con la persona de un analista, sino con la producción algorítmica de su identidad —con el redoblamiento imaginario de su *yo* en un espejo muy particular— una operación efectivamente narcisista, pero relativo a un narcisismo mediado por la economía psicotécnica del algoritmo.

El siguiente capítulo contemplará algunas consecuencias adicionales de esto para la teoría y la práctica del psicoanálisis, así como para la psicología en general. En otras palabras, mientras que la elaboración anterior, acerca del entorno digital y el sujeto que se encuentra en él, se ha buscado posicionar en un sentido teórico mediante una serie de referencias a la tradición psicoanalítica de Freud y Lacan, suplementadas con conceptos filosóficos y sucesos históricos relevantes, a continuación se indagará más en el impacto de la digitalización sobre el psicoanálisis como tal, es decir, en su carácter de práctica terapéutica y simbólica, para llegar a algunas conclusiones tentativas respecto a las posibles trayectorias tanto de dicha disciplina como del sujeto digital.

CAPÍTULO 3: EL ROL DEL PSICOANÁLISIS EN EL ENTORNO DIGITAL

El nacimiento del psicoanálisis —siendo este la aplicación específica de ciertos principios generales— se volvió posible bajo las condiciones específicas, intelectuales y socioculturales, de la época de Freud, condiciones que permitieron la identificación de dichos principios y la implementación de una técnica que los pondría en movimiento. Cabe suponer, entonces, que bajo condiciones diferentes, en un ambiente intelectual y sociocultural radicalmente distinto, las cosas comienzan a verse diferentes; y en efecto este parece ser el caso hoy en día, en el entorno cultural digitalizado. Los capítulos anteriores han considerado la posibilidad de ciertas tendencias generales en el desarrollo del sujeto bajo condiciones de digitalización, en particular respecto a las funciones del narcisismo y la agresividad, así como la disolución del pacto simbólico ante una confusión del otro imaginario con el gran Otro de la ley. Naturalmente, esto tendría también consecuencias para la práctica del psicoanálisis clínico, y es asimismo de algún interés para la psicología general, de cuyos estudios y estadísticas esta discusión se puede valer en ocasiones para ilustrar un punto. Al mismo tiempo, como ya se ha indicado en las páginas anteriores, la relación del sujeto digital con el aparato que lo interpela imita en ciertos aspectos la relación del analizante con el analista, y no puede sino tener un impacto sobre ella. Para encontrar su lugar en el mundo contemporáneo, por lo tanto, se puede proponer que el psicoanálisis de la era digital tendrá que reconocer que el sujeto digital ya se encuentra implicado en una especie de (anti-)análisis salvaje desde el momento en que su imaginario entra en cierto tipo de relación con el paradigma tecnológico que lo redobra.

Esta idea se retomará más adelante con referencia a algunas posturas dentro y fuera de la teoría psicoanalítica. Para arribar a ese punto con ciertas ideas en mente, empero, se comenzará con un recordatorio de la historia de la sugestión en los principios del psicoanálisis, puesta en relación con los fenómenos del *efecto masa* tal como los despliega Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1984c) y el rol del pacto simbólico en Lacan, el concepto de eficacia simbólica que Claude Lévi-Strauss desarrolla en su estudio del chamanismo, y el *efecto de bucle de las clases interactivas* propuesto por el filósofo de

la ciencia Ian Hacking; finalmente se aterrizará sobre algunos retos específicos que enfrenta la práctica del psicoanálisis en el contexto digital.

LA SUGESTIÓN DIGITAL: MASAS DE UNO

El joven Freud, en los inicios del psicoanálisis, derivó gran inspiración de sus experiencias en la clínica de la Salpêtrière, donde había quedado muy impresionado por el trabajo de Jean-Martin Charcot (Mannoni, 1998, pp. 14-15). Charcot, como Freud, era neurólogo de formación; también como Freud había concluido que las enfermedades mentales se tendrían que explorar no de manera sencillamente fisiológica o anatómica, sino con referencia a los comportamientos específicos que involucraban y a ciertas escenas traumáticas vinculadas: según Charcot, la causa del trastorno no necesariamente se encontraría en una lesión concreta del aparato nervioso, como alguna vez se había pensado, sino que podría tratarse de una *lesión dinámica* que no dejaría rastro evidente en el cuerpo.

El trabajo de Charcot con diversos pacientes, y en particular con las mujeres histéricas, resultó especialmente impactante para Freud. Charcot usaba con frecuencia a sus pacientes como material didáctico, colocándolos sobre un escenario donde los afligidos se veían obligados a dramatizar sus crisis de una forma u otra, para una audiencia no siempre compuesta únicamente de espectadores clínicos, en un espectáculo que involucraba entre otras cosas técnicas de hipnosis en la tradición del notorio Franz Mesmer, cuyo ejercicio del *magnetismo animal* había suscitado gran alboroto en el siglo anterior (Fink, 2017, pp. 260-261). Bajo el efecto de la sugestión de Charcot, los síntomas somáticos de algunos pacientes desaparecían como por milagro: individuos que presentaban parálisis histérica de las piernas de repente podían caminar, los ciegos veían y los mudos podían hablar, etc. (siempre y cuando, claro, sus síntomas fueran psicosomáticos, una distinción poco entendida en ese entonces). Además, los mismos síntomas podían ser inducidos en personas saludables, ya fuera de manera inmediata o por acción diferida mediante la llamada *sugestión poshipnótica*.

Los tratamientos practicados en la Salpêtrière eran en muchos aspectos progresivos para su época. Sin embargo, como nota la psicoanalista Maud Mannoni, la dramatización o escenificación de las afecciones, su repetición a manera de espectáculo bajo la difusa mirada

de una audiencia a veces tan morbosa como clínica, no ayudaba a cambiar la situación de la paciente, sino que servía más bien para “*anquilosarla*” (Mannoni, 1998, p. 17). Aunque el médico-hipnotista pudiera en el mejor de los casos aplicar la fuerza de su sugestión al síntoma psíquico o somático del paciente y así aliviarlo, la repetición de la escena traumática serviría también como su propia especie de sugestión para instaurarla de manera cada vez más profunda, al mismo tiempo que contribuiría a una subjetivación particular del paciente: sujeto de la clínica, sujeto de la histeria, sujeto de la sugestión.

La evidencia de la hipnosis resultó en primer lugar, para Freud, una prueba contundente de la existencia del inconsciente, pues la acción diferida de la sugestión poshipnótica, por ejemplo, dejaba claro que una persona podía actuar acorde con instrucciones minuciosas que obviamente *entendía*, sin estar consciente de ello. Y si la mente humana involucraba dichos procesos, pensamientos efectivamente lógicos y racionales que al mismo tiempo podían ser (durante algún tiempo, al menos) totalmente desconocidos por la consciencia, cabía la hipótesis de que pensamientos inconscientes de este tipo estarían implicados en el mecanismo de la histeria, así como en los trastornos psicológicos en general (Mannoni, 1998, p. 15). Freud observó que esta propuesta, por radical que pudiera sonar, no era algo nuevo, equiparando la operación de estos procesos ajenos a la consciencia a lo que otra época habría llamado posesión demoníaca. Generaciones posteriores a Freud se valieron del lenguaje del psicoanálisis para hablar directamente del inconsciente y fenómenos inconscientes. Hoy en día, sin embargo, estas ideas se suelen formular más bien sobre el ejemplo de la *programación*. Al hablar de la sugestión poshipnótica se dice, con la mayor naturalidad, que una persona es *programada* por el hipnotista: en este trayecto la metáfora religiosa o espiritual de lo *demoníaco* se ha encontrado reemplazada ya no por el lenguaje psicoanalítico, ni por el lenguaje de otras disciplinas *psi*, sino por una metáfora de la computación, una transformación interesante y para nada irrelevante: el lenguaje científico de la computación es hoy ocupado tan característicamente en la psicología cognitiva, por ejemplo, que muchas veces se pierde de vista su carácter metafórico (Brette, 2022).

Durante algún tiempo, Freud creyó haber encontrado en la hipnosis no solo una evidencia de su teoría de la histeria, sino también una posible solución para quienes la padecían. Si el sufrimiento histérico estaba vinculado con pensamientos o ideas ocultas de la mente consciente (es decir, reprimidas), como archivos bloqueados o encriptados en una

computadora, y la técnica de la hipnosis también accedía a estos procesos inconscientes, parecía razonable suponer que un buen hipnotista podría arrastrar estas ideas a la conciencia, desbloquear o descifrar los archivos (Fink, 2017, pp. 8-9). Freud, afortunadamente, no era buen hipnotista —especialmente en los primeros años de su práctica, cuando sus pacientes no tenían mucha fe en sus habilidades y por lo tanto no le resultaban sugestionables (Fink, 2007, p. 51)— así que tuvo que desarrollar métodos alternos para complementar o sustituir sus tempranos intentos de sugestión (Fink, 2017, p. 9). Para cuando su creciente reputación le había aportado un *aura* adecuado para producir efectos sugestivos en sus pacientes (Fink, 2007, p. 30), Freud ya había decidido que la sugestión no era una herramienta confiable, ni producía efectos duraderos: era más eficaz, concluyó, explorar las manifestaciones del inconsciente con las que paciente y clínico se encontraban bajo la especie de sueños, fantasías, deslices y demás materiales propios de lo que finalmente sería el psicoanálisis. La hipnosis era demasiado difícil de implementar, y la sugestión en general, incluso cuando producía una mejora aparente, no producía curas permanentes: mantener el efecto de alivio requería la repetición frecuente de las sugerencias que lo producían, cosa que evidentemente no era factible a largo plazo en la mayoría de los casos (p. 261); la mejora sería producida de manera artificial, frágil y forzada.

Para que la sugestión produjera un cambio continuo en el paciente de esta manera, sería necesario que éste se siguiera encontrando continuamente con el médico o practicante, sin poder alejarse por mucho tiempo de la clínica; o bien, que lo llevara consigo, como un hipnotista o una clínica portátil en el bolsillo (esto, claro, era mucho más difícil antes de la era digital). Hoy en día, en cambio, es más extraño *no* tener algo así a la mano: un escenario móvil para la dramatización de la existencia contemporánea, desde las crisis más profundas hasta la vida cotidiana, acompaña al sujeto digital a todas partes, devolviéndole una *versión editable* de su imagen en cualquier momento, superficialmente semejante al doble espectral que aparece en cada superficie reflectiva, pero con mayor nitidez y sofisticación tecnológica: el caparazón que la tortuga carga sobre su espalda en la metáfora de Turkle (2011), y que en todo momento está listo para recordarle su lugar. Todos los puntos de acceso a este escenario, de la pantalla de la computadora llamada teléfono celular en adelante, son recordatorios funcionales de esta escenificación constante de la narrativa individual, por más que se tome

distancia intelectual o irónica de ella, la misma condición que Moeller y D'Ambrosio (2021) llaman perfilicidad.

Una clave importante para el análisis de la función sugestiva en el psiquismo digital o perfilico se puede encontrar en las consideraciones de Freud respecto al *efecto masa* en el libro *Psicología de las masas y análisis del yo* (1984c), un escrito originalmente publicado en 1921. “Una masa primaria . . . es una multitud de individuos que han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo” (Freud, 1984c, pp. 109-110). Como consecuencia, estos individuos pueden desechar gran parte de sus típicas inhibiciones yoicas y comportarse acorde con movimientos pulsionales que bajo otras circunstancias permanecerían suprimidos, incluyendo a “todos los instintos crueles, brutales, destructivos, que dormitan en el individuo como relictos del tiempo primordial” (p. 75): a saber, las pulsiones mortíferas vinculadas con el narcisismo y la agresividad en el registro imaginario. Por otro lado, sin embargo, las masas también pueden demostrar actos de impresionante y hasta irracionalmente desinteresado altruismo bajo la influencia de la sugestión, pues las masas son, además, particularmente sugestionables (p. 85).

Al escribir estas palabras durante los primeros brotes de la ideología nazi, Freud estaba pensando en especial en el comportamiento de las masas cuando son provocadas o suscitadas por un líder o jefe, el conductor que “la necesidad de la masa solicita” (Freud, 1984c, p. 77); es decir, el objeto que se ha colocado en el lugar del ideal del yo. En condición de masa, los límites convencionales con los que el yo renuncia la satisfacción inmediata de las pulsiones a favor de una posible mayor satisfacción posterior, las leyes simbólicas (por ejemplo, morales y éticas) que lo mantienen a cierta raya, pueden encontrarse de repente excedidos y traspasados bajo el permiso de una identificación colectiva, mediante la intervención o el ejemplo de un líder concreto o simbólico. Esta identificación doble, con el grupo y con el líder a la vez, puede fácilmente desencadenar manifestaciones de la violencia más extraordinaria, aprovechándose de la misma agresividad inherente, como ya se ha mostrado, a la tensión interna de la estructura psíquica. La imagen del líder se apropia de la autoridad del superyó y habla con la voz de la ley del Otro, efectuando una poderosa sugestión, de modo que —entre otras cosas— una implacable crueldad, semejante a aquella con la que el sujeto se automartiriza en la melancolía, puede ser dirigida hacia donde el líder

indica. El ejemplo clásico, claro, ya muy trillado pero no por ello menos relevante, es el de Adolfo Hitler y la ideología nazi. Por otro lado, la identificación con la colectividad habilita la propagación de diversos efectos psicológicos a manera de *contagio*, cuando tanto afectos como síntomas patológicos se pueden desplazar desde un individuo hasta otro que comparte una identificación suficientemente fuerte con él (pp. 92, 101).

El lazo que une a la masa tanto entre sí como con su líder, dice Freud, es eso mismo que también se llama libido o eros (Freud, 1984c, p. 87): el amor encauzado mediante el líder y la identificación colectiva que facilita. Freud utiliza esta perspectiva para analizar las formaciones colectivas específicas de la iglesia y del ejército. Ambas son “masas artificiales” (p. 89); es decir, de precisamente la misma manera que la cura mediante hipnosis o sugestión, su continuada función requiere de “cierta compulsión externa para prevenir su disolución e impedir alteraciones de su estructura” (p. 89). Cabe agregar, también, que la iglesia y el ejército son, junto con las escuelas, dos de los ejemplos principales que Louis Althusser menciona en su discusión de los aparatos de reproducción ideológica (Althusser, 1988, p. 15): estas en general son estructuras grupales que manifiestan y mantienen cierta forma del pacto simbólico en acuerdo con la autoridad hegemónica, y que al hacer esto interpelan al sujeto de manera estructurante.

En la iglesia católica el rol del líder (que puede ser entendido, en términos lacanianos, como un posible otro que también comparte la autoridad simbólica del Otro) es ocupado al máximo nivel por la figura de Cristo —cuya autoridad es delegada, naturalmente, a una serie de figuras más mundanas mediante la jerarquía eclesiástica— mientras que en el ejército este papel es jugado por la figura del general o comandante (Freud, 1984c, pp. 89-90). Aquí se aprehende claramente que no es necesaria la presencia concreta de un ser humano en el lugar del líder: aun cuando esto ocurre, y una persona impone su voluntad sobre la masa, como representante de la autoridad, a manera de un hipnotista empleando la sugestión, la figura del líder es más bien una función o posición estructural. Lo esencial en la función del líder no es el líder como tal, sino el lugar, simbólicamente designado como el sitio del líder, desde donde éste habla. La función que pronuncia o prohíbe trabaja de igual manera, en cuanto a la estructura simbólica, en la ausencia de un representante individual de la autoridad: formar parte de la iglesia o del ejército es lo mismo que ser situado en cierta configuración de la relación con el Otro, que puede ser instanciada por la presencia de un otro designado (cura,

papa, capitán, general); si esto no fuera así, la estructura mayor que depende del pacto no tendría sustento y colapsaría.

Al mismo tiempo, el lazo libidinoso o erótico que da forma a estas masas mediante identificación colectiva se extiende en otra dirección: de manera horizontal, entre sus miembros, además del eje vertical o jerárquico caracterizado por la función del líder. Una consecuencia de esta “doble ligazón libidinosa” (Freud, 1984c, p. 91), un fuerte artificio de posicionamiento que triangula y mantiene una posición del individuo —atrapado, como el yo relativo al ello y al superyó, entre los movimientos pulsionales del resto de la masa y la autoridad impositiva del líder— es que el individuo-masa es privado de cierta libertad. Y naturalmente, el fuerte componente libidinal inherente a este doble vínculo puede desembocar en fenómenos patológicos de diversas especies. Freud cita aquí de nuevo a las “neurosis de guerra” (p. 90), el mismo concepto que había ocupado en *Más allá del principio de placer* (1984b), apenas un año atrás, como un componente importante en su elaboración de la pulsión de muerte: en el estudio de esas neurosis, nota Freud, “el trato falto de amor que el hombre común recibía de sus superiores” (1984c, p. 91), es decir, en el vínculo jerárquico, había resaltado como un factor principal. Por otro lado, las manifestaciones del *pánico* a gran escala, angustia incontrolable frecuentemente acompañada de hostilidad descontrolada, se propagan a través del grupo mediante contagio o inducción cuando ocurre una ruptura en los vínculos horizontales, “el cese de las ligazones afectivas que cohesionaban a la masa” (pp. 92-93), y con ello “el cese de todos los miramientos recíprocos que normalmente se tienen [sus] individuos” (p. 93).

Bajo las condiciones típicas de la masa funcional, la agresividad inherente a la condición del sujeto tiende a ser dirigida hacia el exterior, como es el caso con muchas religiones, en las que el amor al prójimo coexiste fácilmente con “la crueldad y la intolerancia hacia quienes no son sus miembros” (Freud, 1984c, p. 94). Si esta tendencia, dice Freud, ya “no se muestra tan violenta y cruel como en siglos pasados” (p. 94) —opinión trágicamente irónica, originando de un judío alemán en vísperas del holocausto— esto no es, empero, porque los humanos se han vuelto menos crueles o intolerantes, sino por el debilitamiento de los lazos libidinosos que constituyen el vínculo religioso; “[si] otro lazo de masas reemplaza al religioso” (p. 94), ya sea cosa de dogma ideológico o científico, “se manifestará la misma intolerancia hacia los extraños” (p. 94). Asimismo, se puede inferir que en el colapso de tales

vínculos libidinales de alguna nueva masa, ya fueran verticales u horizontales —en tal fracaso del pacto simbólico— la tensión libidinal liberada desembocaría, como es el caso del pánico masivo, en desintegración social; y como es el caso con los niños muy pequeños, en fenómenos de agresividad, vinculados con el registro imaginario, que se propagarían entre la colectividad sin discriminar entre el prójimo y el extraño.

La propuesta de Freud, de manera semejante a la de Lacan, sitúa a la agresividad en relación con la identificación como una característica básica de la comunidad humana, arraigada en los primeros desarrollos de la psique. También como Lacan, Freud propone que estos impulsos son regulados por lazos que se desplazan a través de estructuras formales y simbólicas. Pero donde Freud ve peligro en el abandono de la tolerancia secular a favor de alguna nueva estructura ideológica semejante a la fe religiosa, y en la violencia que esto podría desatar entre grupos, Lacan indica algo muy diferente como el gran riesgo de la modernidad: el abandono de las estructuras simbólicas que sostienen, incluso mediante las mismas identificaciones colectivas que permiten la intolerancia entre grupos, la posibilidad del intercambio simbólico a mayor escala. La razón para este aparente desacuerdo es, quizás, la gran cordillera de la segunda guerra mundial: donde Freud temía el desencadenamiento de la violencia entre culturas, para Lacan esto ya es un hecho evidente; lo que está en juego es, para entonces, el colapso de la civilización compartida como tal.

La propuesta de esta investigación, reiterérese, es que la digitalización de la sociedad conlleva una intensificada degradación del lazo simbólico, más o menos acorde con la postura lacaniana. Pero, ¿esto necesariamente difiere de la perspectiva freudiana? En efecto, la digitalización progresiva de la sociedad implica atomización, narcisismo y el aislamiento del individuo. Pero esto es precisamente la forma del efecto masa en el entorno digital: una colectividad sin colectivo, fruto de un ambiente donde predomina lo que el filósofo Byung-Chul Han llama “una *comunicación sin comunidad*” (Han, 2020, p. 6). El peligro que se asoma sobre el pacto social bajo condiciones digitales es, en efecto, el de un nuevo efecto masa que desencadena entre masas la agresividad dirigida hacia el otro, propagándola a través de medios de comunicación de impresionante alcance; pero estas masas son, fundamentalmente, de un solo integrante.

Hoy en día, por lo tanto, puede ser de gran interés también hablar de una nueva colectividad digital cuyo carácter no es tan fácilmente definido por una sola palabra como lo

son la iglesia o el ejército. Esta colectividad —o mejor dicho, seudocolectividad— tiene en algunos aspectos el carácter de una masa tradicional guiada por un líder, en la que funciona a la par una identificación con el grupo y una identificación con el líder que le da forma, dirección y licencia. En otros sentidos, sin embargo, se trata de algo radicalmente distinto. Hay, claro, diversos líderes grandes y pequeños en Internet: existe hoy una nueva clase de celebridad popularmente nombrada con la palabra *influencer*, productores de contenido digital cuyos consumidores son llamados *seguidores* (Sokolova & Perez, 2021). Pero por evidente que parezca la comparación, sería demasiado precipitado recurrir a una fácil ecuación entre la relación influencer-seguidor característica de la seudocolectividad digital y la relación líder-seguidor analizada por Freud en *Psicología de las masas* (1984c). La situación es en realidad bastante diferente.

En el entorno digital el primer vínculo, la apertura que encauza el amor del usuario, no involucra un líder ni un prójimo, ni siquiera uno simbólico: la identificación que produce el efecto de masa se efectúa con y mediante el mismo dispositivo digital en el que, a manera de un espejo, el usuario encuentra ante todo una versión de su propia imagen. Esta ocupa tanto el lugar del vínculo vertical como del horizontal: la imagen del líder es sustituida por la imagen perfilica del yo, mientras que la imagen del prójimo, del miembro de la colectividad semejante al yo, aparece únicamente en tanto y en cuanto es filtrada por la misma imagen perfilica; es decir, como parte del par general. La agresividad así liberada en el sujeto-usuario, así como las otras fuerzas pulsionales cuya desinhibición es característica del efecto masa, es entonces puesta en primer lugar al servicio del algoritmo: no de los intereses políticos o ideológicos de un líder, ni incluso de un grupo específico, sino en manos del algoritmo psicotécnico que constituye la verdadera forma del dispositivo digital (y, por lo tanto, del reflejo del usuario) en cualquier momento dado.

Tanto el seguidor como el influencer, antes de entrar en su relación específica, son primeramente sometidos a un efecto masa mediante la interpelación específica de una *identificación con su propio reflejo algorítmico*; un avasallamiento quizá aún más poderoso en el caso del influencer, cuyo yo algorítmico está excepcionalmente bien definido. Esta situación, mientras tanto, se encuentra camuflada por una mera apariencia de socialización: la seudocolectividad de los vínculos influencer-seguidor, así como la de las conexiones entre usuarios de diferentes redes sociales, se construye de fenómenos *parasociales*, lazos

asimétricos disfrazados por “la ilusión de interacción recíproca” (Caro-Castaño, 2015) con los que el usuario refuerza su propia identificación perfilica mediante su apego unilateral a una figura mediática. En estas relaciones opera una sugestión continua de manera semejante al vínculo manifiesto en la hipnosis, pero sin la “masa de dos” (Freud, 1921/1984, p. 108) establecido en él, pues el sujeto-usuario se encarga de sugestionarse, desde su representación algorítmica, a sí mismo: una masa de uno.

Quien posee el control del algoritmo, por lo tanto, es capaz de ejercer un nivel de control extraordinario sobre el usuario que se identifica a través de él, porque sus sugestiones no aparecen en la última instancia como instrucciones externas, sino que el usuario las ha aprendido a reconocer como manifestaciones de su propia voluntad o simplemente naturalizado como características del paisaje; y, a diferencia del sujeto de la masa tradicional, no puede absolverse de su responsabilidad mediante un rechazo de la figura de un líder que decidía por él (como quien dice que *solo estaba siguiendo órdenes*), mucho menos derrocar a un líder que pierde su confianza: el líder está, por el momento, muy bien protegido, en esa “dimensión suplementaria” de la que hablaban Deleuze y Guattari (2010, p. 12).

Según Freud, la identificación que produce el efecto masa ocupa para ello la fuerza ambivalente intrínseca al lazo especular narcisista, el mismo lazo que Lacan considera en su discusión del estadio del espejo. Dicho efecto es, por lo tanto, un arma de doble filo: de la manera característica del registro imaginario, lo que en un momento aparece como amor, identificación y la posibilidad de acción compartida puede en un siguiente momento volverse odio, enemistad y el colapso de la relación con el prójimo. En el caso de los grupos específicos que estudia Freud —la iglesia y el ejército— se han empleado tradicionalmente diversas estrategias (reglas, valores, obligaciones, la canalización de afectos negativos en ciertas direcciones: culpa, vergüenza, violencia selectiva) para que predomine el efecto masa de manera controlable. Es decir, en términos althusserianos: estas instituciones, al reproducir formas específicas de un aparato ideológico, le han dado forma también, históricamente, a los sujetos que son interpelados en el proceso, de modo que el efecto masa obre en el interés de cierta colectividad, o bien de cierta concepción del campo social.

El sujeto-iglesia y el sujeto-ejército, por así nombrarlos, comparten con sus pares tanto un lazo identificatorio mediante un líder (ya sea concreto o abstracto) como un conjunto de leyes simbólicas comunes a todos sus pares, para asegurar que la agresividad inherente a

la estrategia de identificación imaginaria no desborde los límites efectivos del funcionamiento del grupo como tal. El caso es otro para el sujeto digital, cuya identificación no es efectuada con el intermediario de un Hitler o un Cristo, sino mediante una representación del yo, con un yo ideal redoblado, lo que se podría llamar un *yo pseudoespecular*: no ese yo especular en que el sujeto se desconoce como quien se mira en un espejo, sino una representación personalizada de ese yo, modificada según las exigencias de los algoritmos que se visten de él para llevar a cabo su peculiar liderazgo.

El pacto simbólico formador del sujeto, que le da cierta forma; el conjunto de reglas y obligaciones que entre otras cosas mantiene al margen su agresividad imaginaria y la encauza, para ciertos propósitos, mediante la participación colectiva, es aquí en gran parte suplido por algoritmos impersonales que no tienen su sustento en una relación fundadora ni en un ritual de comunidad, sino que se basan en una lógica mecánica, psicotécnica, que fundamentalmente excluye al usuario como agente al mismo tiempo que lo acopla a las exigencias específicas de un tecno-capital abstracto. Aunque los objetivos más obvios de esta nueva psicotecnica —adueñarse de la atención de los usuarios y maximizar el beneficio económico y/o político de sus dueños— son en algunos respectos los mismos que los objetivos de las instituciones autoritarias de antaño, aquí, a diferencia de los grupos tradicionales, no ocurre una *participación colectiva* como tal. En la seudocolectividad que la sustituye se produce un efecto masa general sin grupo, sin una manera de reproducir el pacto simbólico que efectivamente permite la existencia del grupo en primer lugar. Esto tiene dos consecuencias importantes.

Por un lado, el sujeto-usuario se vuelve relativamente dócil en cuanto sujeto político; es fácil de manejar, desde los controles literalmente instalados en su imagen, para los intereses económicos o ideológicos que ocupan lo que sería el rol del líder en un grupo tradicional; y es difícil o incluso imposible para él participar en un auténtico movimiento político, pues ya no se está en un régimen de autenticidad. Bajo condiciones perfrásticas la política es un *como si*, una representación distante, como un conjunto de anécdotas, imágenes o videos que ilustran un conflicto lejano con cuestionable validez: el sujeto-usuario experimentado sabe que no se puede confiar en esas cosas, que bien podrían estar mal atribuidas o simplemente ser generadas por inteligencia artificial, así que cree en ellas, o las

duda, principalmente en cuanto esto es conveniente para el perfil que está ocupando en ese momento (Eisele & Steinwehr, 2023).

Por otro lado, sin embargo, esta nueva identificación sin grupo suscita fuertes efectos imaginarios, y sin duda una agresividad acompañante presta para ser dirigida (Kim et al., 2023), sin una nueva ley simbólica que los ate al servicio de una comunidad. Los restos de las instituciones colectivas cuya decadencia Lacan ya había claramente notado ocho décadas atrás, desde la familia y la comunidad tradicional hasta el gobierno y diversos dispositivos autoritarios, se ven por lo tanto obligados a la tarea imposible de retener una enorme intensificación de efectos imaginarios que continuamente desbordan sus confines, una situación reforzada continuamente por las interacciones cotidianas del sujeto-usuario. En el entorno digitalizado este sujeto se encuentra con el yo seudoespecular a cada paso: en el trabajo, donde las comunicaciones se llevan a cabo mediante correos y mensajes electrónicos, y todo queda archivado junto con métricas de rendimiento; en el mantenimiento de su vida personal, donde lo mismo es cierto para sus interacciones con bancos y otros servicios esenciales; especialmente en sus espacios recreativos y aparentemente íntimos, donde las interacciones algorítmicamente determinadas ya no están limitadas a ejemplos obvios como los videojuegos, ya que las plataformas que ofrecen acceso a diversos tipos de contenido, incluyendo enormes agregadores o distributores como Facebook y Google, también contribuyen al establecimiento de un perfil —mediante una intrincada mezcla de rastreo y sugerencia de gustos específicos— para un inevitable uso posterior como instrumento mercadotécnico (Luque, 2022).

Dicho yo seudoespecular o perfilico tiene por lo tanto, como otra característica notable, una permeabilidad selectiva: su dependencia de los algoritmos que le dan una determinada forma y una apariencia de dinamismo (el perfil responderá al comportamiento de los usuarios con predicciones de su comportamiento futuro, infiriendo y proponiendo posibilidades con tal de maximizar la extracción de recursos directamente o indirectamente económicos, incluyendo la atención) lo vuelve altamente maleable *desde afuera*; es decir, cambios en el perfil se pueden ejecutar a voluntad y con gran precisión del lado de la plataforma o proveedor de información; mientras que del lado del usuario las posibilidades de modificar su perfil algorítmicamente generado son limitadas a las que el proveedor le decide ofrecer: la libertad de movimiento del sujeto-usuario es semejante a la de un avatar en

un videojuego, que se mueve en los confines de un territorio simulado (con la diferencia importante que un videojuego finalmente se apaga).

Dicha maleabilidad representa el logro de una meta históricamente muy codiciada por ciertas agencias, especialmente de gobierno: a mediados del siglo XX, en una serie de experimentos notorios, varios psiquiatras y otros profesionales médicos, incluyendo al infame Dr. Donald Cameron de los llamados Experimentos de Montreal, fueron patrocinados clandestinamente por agencias gubernamentales en busca de un método eficaz de control mental. El Dr. Cameron, en su intento de efectuar lo que se denominaría *conducción psíquica* y/o *despatronización* (Torbay, 2023), en otras palabras para volver maleables las psiques de sus víctimas mediante la destrucción de sus patrones psíquicos establecidos, empleó una serie de técnicas incluyendo terapia de electrochoque, medicamentos psicoactivos, y, notablemente, grabaciones de frases específicamente seleccionadas para sus víctimas, reproducidas decenas de miles de veces en sus oídos, de las cuales grabaciones de la voz del mismo paciente —*autopsíquicas*, en contraste con grabaciones *heteropsíquicas*— tuvieron resultados particularmente impactantes. Los experimentos se consideraron un fracaso, según se reporta, pero el efecto de la imagen seudoespecular bien se podría plantear en términos de una lenta despatronización (y repatronización), efectuada con el apoyo de herramientas autopsíquicas mucho más sofisticadas que las que el Dr. Cameron habría tenido a su disposición, para producir ese efecto de reserva “*constante*” (Heidegger, 1954, p. 139) de la que Heidegger advirtió (alrededor del mismo tiempo, por cierto, en que el Dr. Cameron estaba realizando sus experimentos).

Siempre se está bajo la mirada potencial de algún otro, un otro indistinto al grado de confundirse a veces con la imagen del yo, otras veces con el Otro de la ley simbólica cuyo marco le da significado a las cosas; y este Otro habla como un otro, jugando el papel de un otro yo. Pero lo que devuelve la pantalla no proviene de la interioridad imaginaria que aparenta representar, no es *únicamente* una exacerbación del narcisismo; ciertamente tampoco es una instanciación de la ley simbólica general que sostiene a una comunidad, aunque *sí* es una especie de rito general que envuelve a sus practicantes en algo superficialmente semejante a una colectividad. Es un discurso preciso, dirigido, como la sugestión de un hipnotista experto, por series de algoritmos psicotécnicos que se adaptan a las vulnerabilidades de sus usuarios (y efectivamente generan nuevas vulnerabilidades, de la

manera más estratégica), buscando sobre todo maximizar las insaciables ganancias económicas de sus dueños —agencias acéfalas, pues los *dueños* que reciben dichas ganancias son, como los líderes de la jerarquía eclesiástica, más posiciones estructurales que individuos concretos— un discurso ominoso que refleja, repite, insiste, de manera efectivamente *demoníaca*, en el sentido en que Freud usa la palabra. Es fácil ver en el mecanismo compulsivo del capital corporativo, exteriorizado en forma del algoritmo, una contundente expresión de ambas caras de la pulsión, tanto en la búsqueda constante del crecimiento mediante la incorporación de recursos ajenos como en la inevitable vuelta de esta búsqueda sobre sí misma, cuando el dispositivo de adquisición, habiendo alcanzado el límite de los recursos disponibles, se comienza a canibalizar.

Entonces, ¿qué clase de sugestión, qué clase de hipnotismo se está aquí llevando a cabo, en este despliegue demoníaco de agencias algorítmicas? ¿Qué instrucciones, que patrones de conducta inscribe el aparato digital sobre las mentes crecientemente plásticas de sus usuarios? O, lo que es lo mismo: en este gran experimento psicotécnico que ha reemplazado a los ritos tradicionales de un mundo simbólico compartido con algoritmos de venta, ante un seudoespejo que se muestra al mismo tiempo vacío y repleto de todos los significados posibles, ¿qué clase de figuras se están invocando, y qué se puede hacer al respecto? A la par que se comienza a abordar esta pregunta en términos psicoanalíticos, será de cierto interés contemplar la situación actual no solo desde el psicoanálisis, sino también en relación con algunos hallazgos dentro del discurso sociológico contemporáneo, tras una revisión de ciertas prácticas tradicionales que estudia la antropología: a saber, las implementaciones de la eficacia simbólica en el chamanismo (y la demonología) según Claude Lévi-Strauss.

LA EFICACIA DEL SÍMBOLO DIGITAL

El psicoanálisis como práctica, a grandes rasgos, intenta producir una suerte de movimiento, desplazamiento, o cuando menos *efecto* psíquico mediante lo que Lacan nombra, con referencia a Claude Lévi-Strauss, la “eficacia simbólica” (Lacan, 1983, p. 284); función cuyo carácter, como el de la magia en las sociedades tradicionales, puede ser tanto curativo como mortífero. En diversas culturas se encuentran chamanes y hechiceros expertos en combatir

demonios y espíritus dañinos; esto es parte de la descripción de su trabajo (dejando a un lado el estatus ontológico de los demonios, que no es relevante —como bien lo saben los chamanes— al éxito de su exorcismo). Hay también, como atestiguan las crónicas antropológicas, maleficios y conjuros cuya influencia sobre un sujeto que cree en ellos puede llevar hasta la muerte. Este ambiguo poder es inherente a la función del lenguaje, consecuencia del pacto simbólico: en la magia, dice Lacan en “La ciencia y la verdad” —transcripción de una lección de 1965, con la que concluye el texto de sus *Écrits*— “[el] significante en la naturaleza es llamado por el significante del encantamiento. Es movilizado metafóricamente” (Lacan, 2009, p. 827).

No es demasiado sorprendente saber que una aflicción psicológica o psicosomática, si su víctima *realmente* la cree obra de un espíritu maléfico, pueda *realmente* mejorar (hasta cierto punto) tras el acto ritual de un chamán que moviliza las leyes del universo simbólico que comparte con el afligido, de la misma manera en que algo análogo puede ocurrir tras el ejercicio de la sugestión o hipnosis por un Mesmer, Charcot o Freud (con aún mayor eficacia, claro, cuando es complementado por el uso de maniobras técnicas como las del buen Dr. Cameron). Es quizás un poco más difícil creer en el otro caso —la muerte por conjuro, ausente la medicación y el electrochoque— pero en efecto, según reporta Lévi-Strauss, esto también ocurre cuando la creencia del sujeto es suficientemente reforzada por su grupo: cuando el código con el que la imagen propia del sujeto ha sido programada, por así decirlo, es manipulado de cierta manera mediante el canal abierto de su identificación grupal. Una comunidad puede rechazar y excluir al individuo, afirmarle la realidad de su muerte, hasta que este sucumbe ante “la acción combinada del intenso terror que experimenta, del retraimiento súbito y total de . . . múltiples sistemas de referencia” (Lévi-Strauss, 1987a, p. 195), y de su nombramiento, bajo la ley de su comunidad, como muerto o maldito. “La integridad física no resiste a la disolución de la personalidad social” (p. 195).

“La eficacia simbólica”, un artículo de Lévi-Strauss citado por Lacan en más de una ocasión y reunido en la colección *Antropología estructural* (1987), comienza con una descripción de un ritual chamanístico observado entre los indios cuna de Panamá (pp. 211-221). Lévi-Strauss aterriza su escrito sobre una comparación entre el chamanismo y el psicoanálisis freudiano, tal como él los percibe. Al final de cuentas la cura chamanística y la psicoanalítica no son, dice el antropólogo, tan diferentes: la del chamán se basa en el mito

como estructura de ley y significado cuya función es sostener cierto orden simbólico, “[recibida] . . . de la tradición colectiva” (p. 225) mediante el chamán como el representante que las instancia; mientras que en el psicoanálisis se trata con un mito producido por el enfermo “como un tesoro individual” (p. 225). En ambos casos, sin embargo, “[es] la eficacia simbólica la que garantiza” (p. 224) —así como también lo hacen los efectos de analogía generados entre registros diferentes de significación por las metáforas poéticas, o por el código que subyace la expresión de un programa de computadora— “la armonía del paralelismo entre mito y operaciones” (p. 224). Una vez percibida esta semejanza, “se desvanece la última diferencia entre la teoría del shamanismo y la del psicoanálisis [y] [e]l inconsciente se reduce a . . . la función simbólica . . . que en todos los hombres se ejerce según las mismas leyes” (p. 226).

“Para las *imágenes*” (Lacan, 2009, p. 101), según “El estadio del espejo”, “la imagen especular parece ser el umbral del mundo visible” (p. 101): Lacan indica en particular, a manera de ejemplo, “la disposición en espejo [de] ... la *imago del cuerpo propio* ... o ... [el] papel del aparato del espejo en las apariciones del *doble*” (p. 101). La escena aquí dibujada es notablemente teatral, incluso espeluznante: el espejo, en la descripción poética de Lacan, juega el papel de una puerta a través de la cual se nos incita a imaginar ominosas figuras que se aproximan “en la penumbra de la eficacia simbólica, sus rostros velados” (p. 101). Estos habitantes del imaginario se aproximan perpetuamente a la mirada que las proyecta, como los ecos que una superficie devuelve de la voz, pero permanecen siempre sobre el umbral — hasta ahí llegan— pues no tienen mirada ni voz propia, son únicamente sombras que caen sobre el muro del Otro. Pero, ¿es lo mismo el caso ante la nueva (seudo)especularidad de la pantalla y del perfil digital? La pantalla de la computadora o del teléfono celular, iluminada por dentro, no sólo devuelve una imagen cuando se le dirige la mirada, sino que de cierto modo la contiene siempre, y la vuelve editable, un tanto para sus usuarios y mucho más para los administradores de las plataformas.

La pantalla responde a la palabra del usuario, pues “toda palabra llama a una respuesta” (Lacan, 2009, p. 241). Pero si es el caso, como ya se ha sugerido, que la palabra dirigida a (mediada por) la pantalla permanece en el nivel del narcisismo, del *verliebtheit*, no deja de ser lo que Lacan alguna vez nombró como *palabra vacía* —no alcanza ser la palabra plena que instauro el pacto simbólico— “y si es el vacío el que primeramente se hace oír . . .

será más allá de la palabra donde buscará una realidad que colme ese vacío” (p. 241). Algo que viene de *más allá*, entonces, llevado sobre la luz interna de la pantalla, dado forma por algoritmos cuya insistencia imita el carácter demoníaco de la pulsión, responde al llamado y finalmente cruza el umbral, con el velo cayendo de su rostro.

“El sujeto, en tanto que habla, puede enteramente hallar su respuesta, su retorno, su secreto, su misterio, en el símbolo construido que nos representan las máquinas modernas” (Lacan, 1983, pp. 278-279), dice Lacan en su segundo seminario, a propósito de la revolución cognitiva que ya se vislumbraba entonces en la promesa de las primeras computadoras. ¿Sería esta una declaración de tecno-optimismo? Claro que no: el analista, con su habitual presciencia e ironía, estaba ya delineando los contornos de un nuevo peligro que se aproximaba en el porvenir de la humanidad en general, así como para el psicoanálisis en particular. El artificio que ubica el misterio del sujeto en un símbolo construido es desde un inicio una extensión narcisista del *yo* sobre un plano mayor, un intento de ocupar plenamente el dominio simbólico desde el registro imaginario; este es el caso probablemente desde la aparición del lenguaje. Pero donde el silencio interrumpido del psicoanalista tiene la meta de crear un espacio para la palabra plena del sujeto (según esa temprana formulación lacaniana), suscitándolo mediante la transferencia a *seguir hablando* hasta encontrar “por sí mismo su verdad y la libertad relativa de su posición libidinal en relación con su medio” (Mannoni, 1992, p. 14) —su propia verdad, el mito cuya construcción le daría forma a su cura— la máquina lo insta a callarse y a escuchar, incluso cuando habla, pues la comunicación digital implica atenerse a una rúbrica algorítmica que así efectúa su propia pronunciación.

En el espejo digital una plenitud de respuestas proviene de algo que aparenta ofrecer la posibilidad de un mejor *yo*, un *yo* completo, por fin el reflejo coherente que el sujeto ha anhelado desde que primero lo creyó percibir durante el estadio del espejo: un mejor *yo ideal*. Este mecanismo es en muchos aspectos exactamente el psicoanalítico, pero desviado para otros propósitos: mientras que el analista sostiene el ideal inalcanzable de algo como una maniobra de judo perfecta, en que toda la fuerza del movimiento proviene del *partenaire* y es dirigida precisamente hacia donde este tiene que caer (o volar), el dispositivo digital se adueña de toda la fuerza del usuario para maximizar su propio rendimiento. Los críticos del psicoanálisis, desde Lacan hasta Deleuze y Guattari y más allá, acusaron a la disciplina —y con cierta justicia— de perpetuar un *status quo*, definido por el canon analítico, bajo la

apariencia de producir un cambio benéfico en el paciente. Lo que el dispositivo digital le hace a su usuario efectúa un corte tajante sobre el campo de estos antiguos pleitos disciplinarios, desplazándolos todos hacia un mismo lado, de modo que sus participantes reacios se encuentran efectivamente relegados, en términos prácticos, a pesar de todos sus matices distintivos y certeras objeciones racionales, a la inquieta compañía del chamanismo y la magia.

Es de esta manera que, ante el decaimiento del viejo pacto simbólico que otrora sostenía el universo y cierta función de la verdad, el sujeto digital ha entrado —o se ha visto obligado a entrar— en una especie de nuevo pacto con la nueva psicotecnia. Aquí, un mecanismo parecido en algunos aspectos al de la cura chamánica se encuentra con algo semejante al proceso psicoanalítico, pero manifestado de forma distorsionada, a la inversa: el usuario, que ya no es paciente —estadísticamente, por cierto, su *impaciencia* está alcanzando nuevas alturas (Tam & Inzlicht, 2024)— no recibe un mito colectivo de una tradición preexistente representada por la figura del chamán; ni elabora un mito individual en su propio discurso, facilitado por un analista; sino que *recibe un mito individual de un algoritmo externo*, el cual es de inmediato anquilosado por la implacable sugestión del dispositivo digital. El sujeto-usuario es presentado con el objeto que de ahora en adelante tomará como el tesoro de su ser, como el *verdadero yo* que nunca antes se había podido creer tan fieramente. Es llevado a colocar en el lugar de su ideal, bajo la especie de un producto industrial que se podría llamar entre otras cosas su identidad o su perfil, el *yo seudoespecular* como su nuevo líder y su mismo ser. Como respuesta a la presión de su inexorable narcisismo, de su deseo de poseerse por completo, se ha comprometido, en efecto, a ser poseído por sí mismo: un exorcismo al revés, un anti-psicoanálisis.

Freud, recuérdese, piensa la identificación con el líder en términos del enamoramiento: en la clase de enamoramiento denominada infatuación (*verliebtheit*) también puede ocurrir una identificación con el amado de tal modo que el amante se rinde totalmente ante el objeto y el objeto, como un líder que ha obtenido un fuerte dominio psíquico sobre su adherente, sustituye el ideal del yo (Freud, 1984c, p. 107). Pero Freud también pone esto en relación con uno de sus mitos fundamentales, a saber, el mito del padre asesinado que había desarrollado algunos años atrás en *Tótem y Tabú* (p. 116). Para Freud, detrás del líder también se encuentra la sombra del padre asesinado —o del padre a quien se

desea, de manera más propiamente edípica, asesinar— cuya presencia, aun oculta, conlleva una tremenda carga de culpa, temor y responsabilidad. Los mitos de Freud no son propuestas científicas. Son un marco estructural, más o menos metafórico, que permite abordar ciertos temas tanto en el desarrollo temprano del niño como en la vida anímica del sujeto adulto. Se podría proponer que en la tétrica escena del mito desarrollado por Lacan, el estadio del espejo en su función de metáfora operante, se encuentra la semilla de un nuevo mito fundamental para la época contemporánea: el sujeto en condición digital se enfrenta con un intento de posesión, en efecto una posesión *demoníaca*, por una imagen seudoespecular, generada por la insistente sugestión algorítmica de un novedoso espejo tecnológico cuya continua influencia —dirigida hacia el yo desde el ideal que sustituye para él— posee sobre todo el ominoso carácter de la pulsión de muerte. En los términos de este mito o metáfora, por lo tanto, el psicoanalista se encuentra hoy obligado a tomar la postura de chamán, o exorcista, contemporáneo. Queda ahora por verse lo que podría significar esto, ya sea en términos metafóricos o en un sentido concreto.

Para Freud, y para Lacan después de él, el complejo de Edipo juega un rol sumamente importante en el desarrollo y en la práctica del psicoanálisis; esto, sin duda, no ha dejado de ser el caso. Lacan, empero, indicó que el Edipo es solo una llave; todo un manojo de ellas, dijo, habrá sin duda existido (Lacan, 1981, p. 138); y, se puede inferir, otras llaves podrían volver a existir. Este escrito propone que la época actual se encuentra ante el nacimiento de una problemática nueva y crucial para la vida anímica, algo que se podría entender —para encapsularlo en una frase expresiva— como una *posesión algorítmica seudoespecular*. La imagen que “ha devorado al yo” (Freud, 1984, p. 107) como en el más profundo éxtasis de la infatuación, que se presenta con el rostro del yo para suscitar su compromiso narcisista, es un objeto parcial, un *self-object* vulnerable a la distorsión de intereses muy específicos y ajenos al yo, ese aspirante a tirano depuesto sin saberlo, mediante cuyo cuerpo ahuecado las imágenes algorítmicas se infiltran, larvales, hacia el más íntimo núcleo del sujeto.

El sujeto siempre se encuentra en relación especular con el otro que es su yo, el vehículo de su propio desconocimiento, cuyo ascenso al (aparente) mando, como ya se ha indicado, se asemeja en algunos aspectos a una violenta toma de poder. La novedad del nuevo lazo seudoespecular es que presenta un redoblamiento de esta imagen, de tal modo que la fuerza libidinal dirigida hacia el objeto rebota entre los dos como luz entre dos espejos,

formando un bucle reiterativo con enorme poder sugestivo, capaz de producir vertiginosas aberraciones patológicas. El establecimiento de este bucle se encuentra apoyado, también, por el despliegue cotidiano de las neurociencias y de la psicología: donde el discurso científico se encuentra con el popular, observa el psicólogo y filósofo belga Jan de Vos, “las ciencias *psi* efectúan . . . un redoblamiento . . . [construyendo] una imagen externalizada” de lo que se *es* (De Vos, 2021, p. 92), una especie de “golem (neuro)psicológico” (p. 92) que sirve de modelo para una “neuro-pedagogización” (p. 92) posterior: es de rigor, en el entorno digital del discurso contemporáneo, que la gente aprenda a buscar la verdad de su ser en el objeto que les dice lo que son.

El filósofo de la ciencia Ian Hacking formuló, en el concepto del *efecto bucle* o *efecto interactivo de las clases humanas* (Hacking, 2001, p. 103), una útil herramienta para la contemplación de este paradigma de redoblamiento seudoespecular. La idea es muy sencilla: en las ciencias naturales se habla convencionalmente de *clases naturales*, es decir, categorías cuyos objetos son totalmente indiferentes a su propia categorización; a un cristal de cuarzo, por ejemplo, no parece importarle mucho lo que los geólogos dicen de ella. Las ciencias sociales o psicológicas, cuando tratan de modelar su lenguaje y metodología sobre las ciencias naturales en el estudio de las personas, pretenden descubrir entre ellas, también, “verdaderas clases naturales” (p. 175) —por ejemplo, en quienes padecen patologías o condiciones tales como la esquizofrenia y el autismo— y esto también ocurre en casos más ambiguos, como con la homosexualidad y el comportamiento criminal. Pero los esquizofrénicos, autistas, homosexuales y criminales (etc.) no son cristales de cuarzo: pueden escuchar lo que se dice de ellos, enterarse de cómo se les ve o describe, o bien percibir un cambio en la manera en que son tratados como resultado de un discurso que los clasifica, y naturalmente pueden reaccionar a ello.

El discurso, por su parte, reacciona a la reacción, ajustando sus descripciones y frecuentemente multiplicando sus clasificaciones (el caso del psicodiagnóstico siendo quizá el ejemplo más destacado de esta tendencia), y así sucesivamente en un bucle que se intensifica (Hacking, 2001, p. 176). ¿Con qué fin? El mismo, en muchos respectos, que el de la posesión algorítmica seudoespecular: la maximización de la ganancia de sus operadores, ya sea económica o de otro tipo. Lacan ya veía esto venir en 1965, cuando comentó, desdeñosamente, que “la psicología . . . ha descubierto los medios de sobrevivir en los

servicios que ofrece a la tecnocracia” (Lacan, 2009, p. 817), añadiendo que sería “en el nivel de la selección del creador en la ciencia, del reclutamiento de la investigación y de su mantenimiento, donde la psicología [encontraría] su fracaso” (p. 817). Pero, ¿en qué sentido ha fracasado? Ciertamente la llamada *crisis de replicación* o de *replicabilidad* (Anvari & Lakens, 2018), a partir de la cual la confianza de la comunidad científica en la psicología experimental ha disminuido sustancialmente en décadas recientes, ha representado un gran fracaso en ese ámbito (así como uno más de los socavamientos contemporáneos del pacto simbólico). El discurso popular, sin embargo, a pesar de este fracaso, se encuentra notablemente inundado de una confusa mezcla de lenguaje neurocientífico y psicológico que, como han notado De Vos y Hacking de diferentes maneras, tiene una tremenda influencia estructurante en el sujeto-usuario cuya objetivación fortalece: es bastante, por así decirlo, simbólicamente eficaz.

El efecto interactivo de las clases humanas, según la propuesta de Hacking, se puede observar en diversos ámbitos, donde sea que la mirada eficiente de un discurso clasificador establece un bucle de retroalimentación con un objeto reactivo. ¿No es el entorno digitalizado de hoy en día, el aparato digital en todas sus facetas, el gran dispositivo interactivo por excelencia, interactivo en justo el sentido que sugiere Hacking? La relación propuesta en esta investigación, entre un sujeto digitalizado y la imagen seudoespecular que lo captura, es precisamente esa clase de bucle, pero adaptada al individuo y abierta a considerable modificación del lado de la pantalla (es decir, del lado que el reflejo del usuario esconde de él). El usuario, como no es un cristal de cuarzo, percibe cierto efecto de la mirada sobre él, una mirada de la cual él mismo se siente parcialmente o totalmente responsable —pues él también participa en el par general— y efectúa cambios en su conducta, en su perfil, en su yo, basado en lo que la imagen le indica que es. La imagen, por su parte, le presenta una apariencia de novedosa libertad. El usuario experimenta las acciones que le son permitidas de manera inmediata y con cierta gratificación —su perfil incluye una foto tomada en París, así que ahora él es un viajero; su pintura ha recibido cien mil *me gusta*, ahora él es un artista; ha interactuado con varios videos de carpintería, por lo que ahora el algoritmo le manda más, y él es un aficionado de la carpintería; etc.— pero al mismo tiempo el algoritmo mantiene control absoluto sobre estas acciones, y actúa como el discurso científico social que por fin

se ha adelantado a su objeto hasta el grado de determinar sus características, no solo describir o clasificarlas.

Históricamente, el psicoanalista no ha sido precisamente un chamán contemporáneo (pese la opinión de Lévi-Strauss), pero ha cumplido, o intentado cumplir, una función no del todo diferente en su contexto. Hoy, ante el inmenso anquilosamiento del sujeto digital — cuyo narcisismo comprometido sirve de palanca para el poder y amenaza en cada momento con liberar esa agresividad, intrínseca al lazo especular, que el pacto simbólico ya no basta para contener— el analista se ve aún con la necesidad de “poner en evidencia una cierta *inercia* simbólica, característica del sujeto, del sujeto inconsciente” (Lacan, 1983, p. 284). Para Lacan, recuérdese, a diferencia de los psicólogos del yo cuyo modo de abordar las resistencias implicaba “*encontrar un aliado en la parte sana del ego*” (Lacan, 1981, p. 274), esta inercia transferencial (que también se nombra, desde otra perspectiva, *resistencia*) está fundamentalmente ligada con, designa, la posición del sujeto; y en tanto transferencia, tiende hacia la identificación; es aquello que jala en la dirección contraria al deseo del analista (Lacan, 1987, p. 282). En el registro imaginario, mientras tanto, es “un efecto del yo” (Lacan, 1983, p. 195). Para el analista lacaniano, fortalecer el yo obra en contra de la movilización efectiva de esta inercia; para el algoritmo, en cambio, es un punto de entrada. “La resistencia es todo lo que se opone, en sentido general, al trabajo analítico” (p. 205), lo cual no significa que el analista debe oponer su propia fuerza a una resistencia del sujeto. Todo lo contrario, como ya se ha mencionado: debe usarla en una especie de “*judo con la verdad*” (Lacan, 2009, p. 797), pues hay necesariamente algo de verdadero en la resistencia; usar la fuerza propia de la transferencia del analizante para efectuar su movimiento. Pero la resistencia del sujeto-usuario no se resiste a la fuerza del algoritmo, sino que la asume como parte de ella, al reconocer en la consistencia de la imagen digital su propio yo; y ese yo seudoespecular, reduplicado en la vertiente del ideal del yo para servir de Otro postizo, se aferra hábilmente al sitio del objeto *a*. ¿Cuál será la respuesta del analista?

Hoy en día el enfrentamiento a librar ya no es con la psicología del yo, sino con un dispositivo psicotécnico global que absorbe elementos de todos los campos que bordan sobre él y defiende su posición con el sello del garante del Otro. Bajo estas circunstancias, el psicoanálisis podría tener que hacer ciertas concesiones e inclusive aceptar alianzas estratégicas con campos ajenos, mientras que se elabora una (o varias) de esas llaves

alternativas cuya existencia, según Lacan, fue alguna vez posible y quizá lo siga siendo. A continuación se presentan algunas consideraciones al respecto, reuniendo diversos hilos de lo anteriormente mencionado, y añadiendo algunas referencias a la situación concreta de la práctica analítica en la época de la teleclínica.

¿HACIA UN NUEVO MITO?

Freud comenta que tanto el amor sexual como la neurosis típicamente se encuentran en oposición a la formación de las masas; es decir, las fuerzas libidinosas movilizadas por estos fenómenos rompen el vínculo que sostiene a la masa (Freud, 1984c, pp. 133-134). En el texto de Freud esto se puede leer como un raro aspecto positivo del efecto masa, que al disminuir los síntomas del neurótico produce un beneficio neto tanto para el individuo como para la colectividad así sostenida (por ejemplo, en el caso de la religión). El enfermo formula un mito propio, una versión propia, distorsionada y aislante del universo simbólico del que es excluido: cuando no se vale del psicoanálisis, entonces, discursos alternos como los de “sectas y comunidades místico-religiosas o filosófico-místicas” (p. 135) pueden volverse “curaciones indirectas” (p. 135) para él, ofreciendo puentes a una colectividad que lo saca de sí mismo.

Lévi-Strauss lo pone en otras palabras, pero está generalmente de acuerdo: esta cura indirecta equivale esencialmente a la que él nombra cura chamánica. La condición digital, en cambio, es otra historia: su masa de uno no se opone a la neurosis, sino que en general se alimenta de ella, sea cual sea su forma; tampoco es particularmente vulnerable al amor sexual, pues su intensificación del narcisismo se puede apropiar de todo impulso libidinoso (mediante, por ejemplo, el ubicuo recurso de la pornografía), desviándolo hacia él como hacia un cuerpo que al volverse más masivo aumenta cada vez más su campo gravitacional. En términos del chamanismo no es una cura, sino una potente maldición.

El sujeto-usuario no formula su propia versión distorsionada del universo simbólico, sino que la recibe, ya hecha, a partir de lo que experimenta como el par general, esa figura ominosa que aparenta integrar la propia imagen reflejada con la presencia de un Otro finalmente libre de falta.

El efecto psicotécnico del reflejo seudoespecular en el entorno digital, que interpela al sujeto-usuario mediante un bucle interactivo a la Hacking, es un híbrido del enamoramiento, la hipnosis, y el efecto masa tal como Freud los entiende: como el enamoramiento, se vale de la pulsión sexual mediante la proyección del narcisismo sobre el objeto; como la hipnosis, moviliza la función del ideal del yo, pero para colocar el objeto seudoespecular en el lugar del yo ideal (una especie de hipnosis especialmente efectiva); como la masa convencional, fortalece la sustitución del yo por el objeto mediante la identificación con los pares en una colectividad, con la diferencia de que en esta no hay pares, al nivel de su identificación principal, aparte del algoritmo que se disfraza del yo.

El psicoanálisis tradicional, quiera o no, siempre ha incluido componentes efectivamente sugestivos, si no en su práctica, entonces en lo que la rodea: el diván, la orientación física del paciente relativo al analista, el marco general del análisis, todo lo que genera un efecto de *aura* o bien facilita el establecimiento eventual de la transferencia. El manejo de la transferencia, por su parte, siempre invoca el espectro de la sugestión que fácilmente se puede volver: si el analista, mientras ejecuta el rol de la escucha del Otro, favorece una “confusión con [su] presencia allí en cuanto Otro” (Lacan, 1999 pp. 437-438); es decir, si actúa como el par general de Moeller y D’Ambrosio (2021).

El dilema actual es que esta sugestión incidental, en la que la participación del analista como otro se trata de minimizar para abrirle paso a la relación entre el analizante y su concepción del gran Otro —entre la posición del sujeto y el objeto causa de deseo— se ve obstruida y en general superada por la sugestión imaginaria a la que el analizante se somete (y es sometido) constantemente, situación cada vez más difícil de escapar en una sociedad crecientemente digitalizada, por más que el analizante trate de evitarla. Freud habla del hipnotista como quien busca emplear lo que un modo anterior de la sociedad denominaba *mana*, ese poder emitido por “reyes y caciques” (Freud, 1921/1984, p. 119), vinculado con los tabúes simbólicos constitutivos de la misma sociedad. Para que el analista ejecute su función, para que se pueda establecer una transferencia, es necesario que el analizante le atribuya en algún momento algo así, en la forma de cierto *saber*; pero la imagen perfilica siempre sabe mucho más, acapara todo el *mana* disponible en la situación cotidiana; y la clínica analítica tendrá que lidiar con esto.

Para el sujeto digital el saber del analista bien puede parecer, junto al saber de la pantalla, tan debilitado como el saber del chamán junto a la racionalidad científica de la clínica. Puede también provocar, aún más que el chamán en la sociedad moderna, fuerte hostilidad y recelo, pues el análisis pone en duda su vínculo con su imagen seudoespecular: una reacción similar en carácter al típico rechazo del analista en algún momento de la transferencia, pero muy diferente tanto en intensidad como por la existencia de un sinfín de alternativas disponibles para el paciente; por ejemplo, una *inteligencia artificial* está disponible las 24 horas al día para hacer las de terapeuta, sin molestar al paciente con dudas mayores a las que él mismo solicita. Ciertamente un terapeuta artificial de este tipo podría producir toda clase de efectos benéficos en su usuario individual; al acertar de este modo, empero, refuerza, *aún más que en el evento de su error*, la relación seudoespecular que representa el mayor peligro para sus sujetos-usuario a nivel sistémico.

En su undécimo seminario Lacan (1987) pone en conjunto el deseo del analista, el objeto *a* y las propuestas de Freud respecto a la fascinación colectiva en la psicología de la masa, recordando el esquema que Freud (1984c) ahí elabora. En ese esquema el yo, suspendido entre el *ideal del yo* y el *objeto del yo* —“lo que yo llamo el *a*”, dice Lacan (1987, p. 280)— se encuentra con un *objeto externo* (líder, hipnotista, objeto de una infatuación consumidora) que se adueña del lugar del *a*, capturando su mirada con la mirada propia (por así decirlo) para efectuar una modificación en el ideal del yo, el cual produce el yo que lo está mirando. Aquí se forma un bucle —Freud lo deja claro— que somete el yo a la voluntad del objeto externo mediante la identificación del ideal con el objeto; y esta también es la tendencia de la transferencia en general, según Lacan, “llevar la demanda a la identificación” (p. 282) y permitir que el *a* inescrutable se confunda con el ideal explícito. El analista debe poner esta tendencia en reversa, efectuando “una hipnosis a la inversa” (p. 281): encarnando en un primer momento el saber del ideal para luego *desidealizarse*, caer de esa posición, —aislando y manteniendo distante el objeto *a* del ideal *I*, lo cual constituye “el mecanismo fundamental de la operación analítica” (p. 281)— llevando así la demanda de vuelta a la pulsión más allá de la identificación, a un “más allá del análisis” (281) del que poco se ha dicho.

En otras palabras, ante el bucle que representa tanto la identificación con el ideal como la fascinación colectiva, el deseo del analista realiza un corto circuito: atrae el bucle de

la inercia transferencial hasta hacerlo errar su meta, de tal modo que la órbita circular de la demanda alrededor del yo ideal se vuelve una espiral enfocada hacia el objeto *a*, extendiendo su trayectoria hasta llegar “al plano en el cual puede presentificarse, de la realidad del inconsciente, la pulsión” (Lacan, 1987, p. 282).

Lo que aquí se ha llamado identificación algorítmica seudoespecular, empero, le agrega otra complicación al circuito. Aquí, el objeto externo que hace la función de la mirada fascinante es un yo ideal algorítmicamente modificado que no solo suma su peso a la inercia transferencial, sino que lo hace mediante una identificación redoblada que mueve el bucle en la dirección contraria a la precisada por el análisis según Lacan, hacia la identificación con el significante ideal. Esta modalidad de identificación añade el objeto externo al bucle interno de tal modo que el hipnotista, por así decirlo, no tiene que repetir sus sugerencias, pues el circuito se reitera a sí mismo en una espiral inversa a la analítica, centrada en el significante ideal parasitado.

Si este es el caso, y el sujeto digital se encuentra realmente ante una fuerza que impide u obra en contra del psicoanálisis tradicional, cualquier respuesta posible parecería requerir la implementación de una fuerza adicional correspondiente, ya sea suscitada del analizante o añadida al marco sostenido por el analista, que la contrarreste para desplazar el yo seudoespecular de su lugar. ¿Cómo se vería esto en la clínica? Sería inevitablemente una cuestión de componendas y concesiones que ponen en riesgo, quizá, la especificidad del psicoanálisis como disciplina. Pero en términos de este escrito, cuyo enfoque es mucho más abstracto que concreto, se podría hablar más bien de la elaboración de un nuevo mito.

Para Freud, así como para Lacan, los ritos y celebraciones de la sociedad tradicional y las saturaciones superyóicas que representan sostienen, mediante la coincidencia del yo con un ideal simbólico en un contexto de colectividad, la posibilidad de esa colectividad; como cuando un adorador, al agregar su voz a la oración común de una ceremonia, encuentra en el silencio compartido de su deidad el secreto de su propio ser-parte-de. La sustitución de este contexto con un ritual de aislamiento, un ideal simbólico de seudocolectividad, socava esa posibilidad: en el rito de la pantalla el silencio no se comparte, sino que *el dios responde*.

Freud, durante su propia (re)elaboración del mito del padre primordial en *Psicología de las masas* (1984c), observa que “el mito es . . . aquel paso con que el individuo se sale de la psicología de masa” (p. 129): un “poeta” (p. 129) inventa el mito del héroe que escapa,

mediante sus hazañas, de la masa sometida al poder del temible padre; su audiencia, al identificarse con el héroe durante su escucha o lectura, logra hacer lo mismo, aunque un “endiosamiento” (p. 129) posterior del héroe —que ahora resulta siempre haber sido una máscara del poeta mismo— implica la recreación de la situación de masa con el poeta al mando. Freud, cabe notar, no dice mucho acerca de este desenlace. Pero lo que resalta en esta creación de un mito individual no es el empoderamiento del héroe-poeta (o del chamán, o del psicoanalista), sino el reconocimiento de que el mito heroico *es una ficción*: si bien Freud, al elaborar *este* mito, se coloca tácitamente en la posición del héroe-poeta, también deja en la narrativa la herramienta que puede disipar la ilusión: la *poiesis* del mito, la elaboración, a partir de un sufrimiento específico, de una llave que libera.

Los mitos científicos de Freud fueron puntos de apoyo para el desarrollo de su método, así como los de Lacan, posteriormente, lo serían para su actualización de (o retorno a) este. En este escrito se ha propuesto el esbozo de un mito alterno (uno de muchos posibles, sin duda) mediante el cual el sujeto-usuario de la era digital podría caracterizar el efecto masa particular que lo enfrenta. En la teoría de Freud la historia del héroe que construye un mito, cuyo autor se coloca subrepticamente en el lugar del protagonista, se vuelve un modelo para la identificación de la audiencia; esto, sin embargo, se sigue basando en una ficción cuyo carácter ficticio debe ser reconocido: de la misma manera en que la identificación con el analista no es el auténtico fin del análisis, la audiencia del mito debe reconocer que el *mana* del héroe es ilusoria, que el poder atribuido a él era realmente el propio. En el mito de la posesión seudoespecular, el paso a dar sería la recuperación por el sujeto-usuario de la fuerza demoníaca que parece tener su imagen algorítmica, fuerza que en realidad ha sido extraída de él como por una enorme sanguijuela. Pero el yo seudoespecular no es únicamente el *ego* o *self* de una psicología del sentido común; en su formación intervienen diversos y muy precisos intereses económicos, políticos y por demás algorítmicos cuyo desenmarañamiento no se podrá efectuar al nivel del psicoanálisis clínico, pues este no es el trabajo del psicoanálisis; la clínica, sin embargo, no se podrá mantener totalmente al margen de estas circunstancias, pues jugarán un rol cada vez más central en la vida del sujeto-usuario.

El desarrollo del psicoanálisis, específicamente su vertiente lacaniana, se ha alejado de la ilusión del yo integrado; hablar del *self* en este discurso, por ejemplo, equivale a demostrar inclinaciones cuestionables, y con razón. Pero el exorcismo del demonio

seudoespecular podría requerir —por así decirlo— la invocación de un ángel correspondiente: para romper la masa de uno del efecto digital, el psicoanálisis quizá deberá valerse de la ilusión de una escapatoria de este, ocupando las herramientas a su alcance, por inadecuadas que sean, para sostener una distancia mínima entre el sujeto-usuario y la imagen algorítmica que lo posee. Esto podría implicar, en el caso más sencillo, una alianza estratégica con el *ego racional* de la psicología del yo tan criticada por Lacan, el reconocimiento de la corporeidad y su importancia en la clínica, y la enfática atribución, por arbitraria que sea, de un poder especial a los protocolos rituales de una clínica presencial, pues “el sujeto chamanizante . . . el chamán, digamos, de carne y hueso” (Lacan, 2009, p. 827) requiere de ciertas condiciones. Se podría insistir, por ejemplo, que el analizante debe estar físicamente presente en el consultorio, no tras una pantalla, pues algunos estudios indican que la diferencia en los resultados es significativa (Essig & Isaacs Russell, 2017, p. 133); o se podría prohibir que el paciente tenga su celular a la mano, pues incluso un teléfono apagado colocado sobre la mesa, según otros estudios, obstaculiza la conexión posible entre los presentes (Turkle et al., 2017, p. 43).

Por otro lado, sin embargo, las exigencias pragmáticas del psicoanálisis clínico pueden imposibilitar esta clase de rigidez para muchos pacientes y practicantes, que no siempre tendrán el lujo de insistir en una clínica presencial —la pandemia de COVID-19 dejó esto muy claro— y tendrán que lidiar con la necesidad de la teleclínica. Gillian Isaacs Russell, autora de *Screen Relations: The Limits of Computer-Mediated Psychoanalysis and Psychotherapy* (2015), observó unos años antes de la pandemia que la ubicuidad de la tecnología digital hacía inevitable la aceptación de la clínica virtual entre analistas practicantes —un cambio fundamental para la clínica— a pesar de que al ser mediado por una pantalla el análisis puede quedar restringido a lo que el psicoanalista Michael Parsons llama “estados de mente”²⁰ (p. 180) relativamente superficiales, sin poder tratar con los “estados de ser”²¹ más profundos (p. 180) en que, según Russell, una sensación de presencia auténtica es necesaria para acceder al “espacio intermedio que se puede usar para juego conjunto y la creación de símbolos”²², una formulación que se podría interpretar tanto en los

²⁰ Traducción propia.

²¹ Traducción propia.

²² Traducción propia.

términos lacanianos de palabra vacía y palabra plena como en el vocabulario winnicottiano que la autora prefiere.

Durante la pandemia COVID-19, Russell y su colega Todd Essig dirigieron una serie de talleres acerca de la teleclínica (Isaacs Russell, 2021, p. 366), encontrando que la reducción de distancia emocional entre las situaciones del analista y el paciente (pues ambos se encontraban en estado de crisis), junto con el incremento de distancia que implica la telepresencia, conllevaba una multitud de problemas y perspectivas (p. 363). Entre las respuestas a la situación se encontraban posturas tanto optimistas como pesimistas respecto al impacto de la digitalización sobre la clínica.

Para algunos la relación de la teleclínica, en la que el uso de auriculares permitía que la voz del hablante sonara directamente en el oído de quien escucha, fomentaba “una sensación de conexión que apoya la contención”²³ (Isaacs Russell, 2021, p. 367), facilitando el trabajo del analista. Para otros, el mismo fenómeno resultaba en una cercanía simulada al mismo tiempo excesiva y perversa. La postura de la autora, así como la de este escrito, claramente se asemeja más a esta: Russell cita un texto de Winnicott respecto a la necesidad de fomentar en el paciente la percepción de que el analista sobrevive, como objeto ajeno, la destrucción a manos del paciente mediante la proyección de fantasías o sensaciones agresivas. “En las ‘relaciones de pantalla’, en cambio, el paciente nunca puede comprobar por completo la capacidad de sobrevivir del analista”²⁴ (p. 372), de tal modo que el desarrollo de la relación analítica se ve obstaculizado por el *como si* de la simulación. Bajo estas circunstancias el paciente puede verse limitado a “una especie de autoanálisis [self-analysis], usando al analista como una proyección de una parte del yo [self]”²⁵ (p. 372); mientras que el analista se ve con la necesidad urgente de “mantener una distancia reflectiva”²⁶ (p. 365) en cuanto a las ilusiones de la relación digital.

Los optimistas respecto a la teleclínica afirman que la entrada al consultorio virtual, realizada en espacios íntimos (pues muchos pacientes se conectan desde sus casas, de tal modo que la mirada analítica puede acceder a sus espacios personales y familiares a un grado poco común en el análisis tradicional), ofrece la posibilidad de conocer aspectos de los

²³ Traducción propia.

²⁴ Traducción propia.

²⁵ Traducción propia.

²⁶ Traducción propia.

pacientes que bajo otras circunstancias podrían permanecer ocultos. El paciente, además, se puede sentir más cómodo y dispuesto a explorar temas que no levantaría en la clínica. Russell responde, empero, que obtener *más* información no siempre es obtener *mejor* información; y que mezclar el espacio clínico con el espacio de confort del paciente puede ayudarlo a disfrazar defensas al mismo tiempo que lo suscita a hablar, permitiendo que se oculten con mayor facilidad “los espacios privados (internos)” (Isaacs Russell, p. 373) que el paciente no quiere mostrar.

Sea cual sea la postura de un analista respecto al análisis tecnológicamente mediado (tomando en cuenta la intersección de la tecnología digital y el psicoanálisis en el sentido más concreto), debe reconocerse que es diferente: “las relaciones efectuadas por vía tecnológica *no son funcionalmente equivalentes a la relación de copresencia*”²⁷ (Isaacs Russell, p. 374). Al mismo tiempo, sin embargo, es necesario reconocer que las tecnologías digitales como medio de relación están aquí, formando un aspecto inevitable tanto de la vida cotidiana como de la clínica psicoanalítica. Es por lo tanto imprescindible determinar cómo y hasta qué punto esta diferencia en los medios de relación puede ser enfrentado con una diferencia en el modo de tratamiento.

El éxito del análisis en el entorno digitalizado, como la magia de los hechiceros estudiados por Lévi-Strauss, dependerá más de la eficacia con la que moviliza las constelaciones simbólicas relevantes que del estatus ontológico de sus objetos. Para maximizar las probabilidades de este resultado su nueva imperativa, ante una crisis general, se podría pensar en términos del apoyo explícito del psicoanálisis a la *construcción individual de un mito colectivo*, en oposición directa al mito individual que impone la seudocolectividad perfilica; incluso, por ejemplo, al grado de hacer referencia a prácticas espirituales o meditativas que apuntarían hacia un rechazo de la imagen seudoespecular: implementaciones, ya sean científicas o espirituales, de lo que Lacan llama magia en su carácter de “la verdad . . . como causa eficiente” (Lacan, 2009, p. 828). Esto también, sin embargo, bien podría representar una capitulación del psicoanálisis ante la “causa final” (p. 829) de la religión que Lacan veía, ya fuera en la estructura de la Iglesia católica o en la estructura de las asociaciones psicoanalíticas, como el mayor peligro de la disciplina (p. 833).

²⁷ Traducción propia.

Podría ser, en otras palabras, que para adaptar el psicoanálisis de Lacan a la época digital habría que distorsionarlo hasta un grado irreconocible.

No hay una salida sencilla de este punto muerto, solo componendas más o menos razonables. Pero nótese que en su discusión de la verdad como causa aristotélica en “Ciencia y verdad”, donde Lacan ubica a la verdad de la magia en el sitio de la *causa efficiens* y a la de la religión en el lugar de la *causa finalis*, habla también de la verdad como *causa formalis* en la ciencia, y finalmente como *causa materialis* en el psicoanálisis. Se podría proponer que la forma objetivada del sujeto digital devuelta por la pantalla representa una mezcla perversa de la ciencia y la religión: ese ser instrumentalmente definido, en forma y fin, como la reserva *constante y dispuesta* de la que advirtió Heidegger (1954, p. 139). En dado caso, se podría argumentar, el psicoanálisis —para continuar empleando los materiales que lo constituyen— tendría que recurrir a la causa eficiente de la magia, abandonando por lo menos en ocasiones y de forma estratégica algo de la especificidad de su disciplina, para ocupar herramientas que ha considerado, históricamente, inadecuadas —la sugestión, la espiritualidad, el *self* integrado, quizá incluso las terapias manualizadas— todo con tal de sostener la apertura de un espacio en que pueda caber, aún, algo del inconsciente.

En 1978, ya cerca del final de su enseñanza, Jacques Lacan afirmó en un congreso de la École Freudienne que había llegado a considerar el psicoanálisis como algo “intransmisible” (Lacan, 1979), lo que le parecía algo molesto, pues todo psicoanalista se vería forzado —“ya que hace falta que sea forzado— a reinventar el psicoanálisis” (Lacan, 1979). Su comentario se dirige al clínico individual, al psicoanalista practicante o que piensa practicar, y obviamente se podría indagar desde esa perspectiva. Sin embargo, existe también la posibilidad —más aun, la necesidad urgente— de contemplar el modo de la reinención del psicoanálisis a nivel general, en un contexto histórico-mediático radicalmente nuevo que presenta retos novedosos, ya que si bien no existe un “psicoanálisis en general”, *sí* existe un nivel de generalidad en el que se hablan de las cosas, mediante la fructífera intersección de lo que el discurso lacaniano denomina lo imaginario y lo simbólico. Y es precisamente esa intersección, desde la cual se desatan incluso para el primer Lacan “fenómenos de despersonalización” (Lacan, 1983, p. 398) entre otras “sensaciones semejantes” (p. 398), que se ve fuertemente involucrada en la construcción de una nueva generalidad digital, una gran máquina que influye sobre la imagen de la identidad, el estatus de la verdad, la factibilidad

del psicoanálisis y el mismo pacto simbólico, de cuya continuada función depende más que el psicoanálisis.

Queda por verse, en el entorno digital, qué ocurrirá con el psicoanálisis como movilización intencional de cierta eficacia simbólica: si el analista aprenderá un poco de magia o se enfrentará sin ella, fiel a sus principios hasta el final, a la figura cuyo rostro inhumanamente nítido se percibe con cada vez más claridad en el reflejo de la pantalla. El desarrollo de la tecnología ha alcanzado un nivel de aceleración que excede todo análisis crítico: la mirada más aguda de hoy no ve mucho más que la de décadas o incluso milenios atrás (en algunos aspectos ve, quizás, bastante menos). La trayectoria de la historia desaparece en un borrón inconcebible cuyos contornos se perciben ya como un ominoso porvenir en las obras de Platón, Zhuangzi, Freud, Husserl, Heidegger y Lacan. Pero el psicoanálisis, al igual que la filosofía y las demás disciplinas que se enfrentan a este porvenir, se puede reinventar, reajustar, desde el punto en que ahora se encuentra, a sí mismo. En algunos aspectos seguramente ya no será igual. Pero aún le queda mucho trabajo por hacer.

CONCLUSIÓN

El escrito anterior ha hecho una serie de propuestas respecto al psiquismo en el mundo contemporáneo, su relación con la tecnología digital y el psicoanálisis como práctica, que en algunos casos podrán resultar bien fundamentados por una amplia gama de literatura académica, y en otros tendrán un carácter ciertamente vago. Esto es por necesidad, pues el redactor de este texto ocupa una posición exterior a la clínica; y se ha incluido una abundancia de referencias también ajenas a ella, para hablar, de todos modos, del psicoanálisis. Es sin embargo el caso que la clínica psicoanalítica se ha visto obligada a abordar estos temas, como aquí se ha demostrado mediante referencias a la obra de los psicoanalistas Sherry Turkle, Elvia Izel Landaverde, y Gillian Isaacs Russell, entre otros. Este proyecto se concibió como una investigación teórico-filosófica de la problemática digital actual, en relación con la subjetividad y subjetivación, para lo cual se han considerado en particular: el carácter de un posible cambio en la subjetividad a partir de su mediación por las tecnologías digitales; la articulación, en términos psicoanalíticos, de algunos mecanismos psíquicos involucrados en dicho cambio (en particular aquellos vinculados con el registro imaginario, la imagen especular y la función simbólica); y el posible impacto de estos sucesos no solo en el psiquismo individual sino también en los procesos sociales colectivos y en la práctica clínica del psicoanálisis. Si bien ninguna de las preguntas abordadas se habrá respondido de manera contundente —ya que no solo existe aún un fuerte debate respecto a estos temas, sino que los fenómenos involucrados se siguen desarrollando, transformándose de manera continua y con una velocidad desconcertante— algunas de las conclusiones propuestas podrán ser por lo menos de cierto interés para quien se encuentra ante los dilemas específicos de la era digital, dentro o fuera de la clínica.

El primer capítulo emprendió un recorrido de diferentes posturas críticas de la tecnología precursoras de la época actual, de las cuales cabe resaltar en particular la perspectiva fenomenológica de Husserl, respecto a la crisis de las ciencias humanas ante una objetividad ostensiblemente científica que opaca la importancia de la subjetividad para ellas; y la filosofía de Heidegger, acerca de la problemática precipitada por cierto desarrollo de la *técnica* mediante el cual el ser humano corre el riesgo de ser convertido en algo semejante a

una reserva de material industrial. A continuación, tras una breve recapitulación de los conceptos de *pacto simbólico* y *estadio del espejo* en la teoría lacaniana, se propuso que el dispositivo digital —entendido en el sentido más amplio— se puede entender como un mecanismo *psicotécnico*, metafóricamente equiparable al de un espejo masivo, mediante el cual se lleva a cabo una operación análoga a la del estadio del espejo en la obra de Lacan, pues el espejo digital devuelve una imagen aparentemente perfeccionada del yo (al mismo tiempo que aparenta contener, o representar, el registro simbólico completo, un Otro sin falta).

Este mecanismo tendría ciertas consecuencias para quienes habitan un entorno saturado por tecnología digital, de las cuales se destacó específicamente una intensificación inusual de fenómenos vinculados con el *narcisismo* y con la *agresividad*, tendiendo en ambos casos a fortalecer una dimensión esencialmente antisocial de lo que Freud llama la pulsión de muerte y Lacan reinterpreta, en su segundo seminario, como una “máscara del orden simbólico” (Lacan, 1983, p. 481), una intensificación que resulta en la degradación del pacto simbólico, así como de la función del Otro en general. El carácter de este espejo digital se describió en términos del concepto freudiano de lo *ominoso*, mismo que Freud relaciona con la pulsión de muerte y ejemplifica citando obras literarias (incluyendo notablemente la ficción de E. T. A. Hoffmann); y también se hizo referencia a la discusión, por Lacan, de la fascinación imaginaria o infatuación narcisista que este nombra *verliebtheit*.

El mecanismo especular del dispositivo digital, en resumidas cuentas, moviliza cierto aspecto ominoso de lo simbólico para fomentar la fascinación del usuario con una imagen de su yo, redoblando la imagen especular y proyectando este reflejo de un reflejo sobre el registro simbólico para ocupar el lugar del Otro, de tal modo que el pacto simbólico —antiguamente sostenido por los ritos de colectividad de sociedades anteriores, cuya fuerza ha estado disminuyendo desde mucho antes de la era digital— pierde su sustento y corre el riesgo de colapsar. La escena del joven enamorado de una autómatas en *El hombre de arena* de Hoffmann se ve ahora mezclada con el mito de Narciso, actualizada, para el siglo XXI, como la escena del usuario infatuado con su propio reflejo perfeccionado, un reflejo que percibe como libre de falta e infla al tamaño de su universo simbólico entero.

El segundo capítulo continuó con esta exploración, indagando de manera más específica en el carácter de esta imagen del yo. Aquí se propuso poner el concepto

althusseriano de interpelación en relación con el dispositivo digital, entendido este último como el nuevo aparato ideológico que produce cierto tipo de sujeto, aquí y posteriormente denominado *sujeto-usuario*. El sujeto-usuario sería aquel para quien la mediación de la relación especular con el dispositivo digital se ha vuelto fundamental y estructurante, cuyo yo, dado forma por esta psicotecnia, deviene especialmente manipulable para los intereses (económicos, políticos, etc.) que la administran. Al mismo tiempo, se propuso que el creciente aislamiento narcisista de este sujeto-usuario obstaculiza su participación en el lazo social, de modo que este último se ve cada vez más debilitado, en peligro de una extensa subversión o desintegración. Para explorar esta idea, se sugirió que las perspectivas respecto a la tecnología digital y la “poshumanidad” se pueden dividir a grandes rasgos en dos campos, el tecno-optimista y el tecno-pesimista. El primero sería aquel que ve principalmente las posibilidades benéficas de la tecnología digital, mientras que el segundo se enfoca más bien en el lado oscuro de la digitalización (este escrito, claramente, comparte con pocas reservas la postura pesimista).

Como representantes principales de ambos campos se eligió la obra conjunta de los filósofos Hans-Georg Moeller y Paul D’Ambrosio, por un lado; y el trabajo de la psicoanalista y socióloga Sherry Turkle, por el otro. Se encontró que ambos campos, por opuestos que se encuentren en varios aspectos, concuerdan en que el ámbito tecnológico contemporáneo ha contribuido al desarrollo de un *nuevo estado del yo* con ciertas características distintivas, incluyendo una notable flexibilidad y fluidez de identidad. El optimista celebra en ello una liberación del potencial de lo múltiple a la Deleuze y Guattari, e incluso un antifascismo incipiente; mientras que el pesimista teme que la capacidad de forjar lazos profundos o desarrollar la imaginación creativa se está perdiendo en las generaciones cuyo desarrollo está inextricablemente ligado con las tecnologías digitales, al mismo tiempo que se cultiva, en la misma población, una extraordinaria vulnerabilidad a la manipulación.

En este nuevo estado del yo —para lo cual el término *perfilicidad* se ha tomado prestado de Moeller y D’Ambrosio (2021)— la fantasía de la identidad sincera o auténtica es sustituida por una nueva fantasía de verse plenamente como se es para la mirada ajena, verse *completamente* a uno mismo como si uno estuviera siendo visto por otro, o como si uno estuviera viendo un “perfil” en una red social: una fantasía narcisista por excelencia.

Esto se vinculó con el *como si* de las tecnologías digitales, desde los videojuegos y mascotas electrónicas hasta las representaciones virtuales del yo y del otro en redes sociales; y se propuso, con referencia a la obra psicoanalítica de Sherry Turkle (2011; 2015; 2017) y Elvia Izel Landaverde (2014), entre otros, que el modo de subjetivación del sujeto-usuario incluye una pérdida o inhibición de la capacidad de sostener la alteridad del prójimo y los lazos sociales que dependen de ello —manteniendo el vínculo social en el nivel de lo imaginario, de las relaciones con “self-objects”, en lugar de posibilitar la función del pacto simbólico— junto con una disminución general en la fuerza de la imaginación creativa que es, también, necesaria para aprender a participar en la colectividad.

La sustitución del gran Otro por la mirada ambigüamente concreta de lo que Moeller y D’Ambrosio llaman el *par general* (Moeller & D’Ambrosio, 2021, p. 47), lejos de ser una liberación deleuzoguattariana de la multiplicidad rizomática (como los autores parecen sugerir), corresponde en términos lacanianos a una confusión de lo simbólico con lo imaginario (Lacan, 1999, p. 14) —análogo, en algunos aspectos, a un fenómeno característico de la psicosis— mediante el cual el lazo colectivo es reemplazado por un avasallamiento algorítmico a la imagen del yo que parece hablar, desde el sitio que define el par general, con la autoridad de la ley simbólica. El almacenamiento permanente de la actividad en línea, que los usuarios tendrán que cargar cual tortugas “sobre sus espaldas durante toda su vida” (Turkle, 2011, pp. 259-260), junto con la imposibilidad de confiar en el contenido *online* (Avaro, 2021; Bañuelos, 2020), contribuye al establecimiento de un estado de angustia con rasgos paranoicos (aunque referentes a una “paranoia” esencialmente *justificada*, a diferencia de la paranoia clásica freudiana).

Al mismo tiempo, el dispositivo fomenta un peculiar aislamiento narcisista del sujeto-usuario a partir de su redoblamiento especular, al aparentar ofrecerle tras la pantalla-espejo todo lo que necesita, a cambio de permitir que la versión algorítmicamente reconfigurada del yo representada en ella ocupe un rol principal en su vida anímica. Esta perversión del rol del Otro corresponde, también, a una perversión del análisis: una sustitución del deseo del analista, que busca poner en movimiento el discurso del analizante hacia el objeto *a*, hacia la pulsión y la *otra escena* del inconsciente, por un *deseo de la pantalla* que ocupa esa apertura al inconsciente desde la postura de un sujeto supuesto saber.

En el tercer capítulo se intentó vincular las consideraciones anteriores con el mecanismo psicoanalítico a grandes rasgos, comenzando con un recorrido de los conceptos del *efecto masa* en Freud, la *eficacia simbólica* en la obra de Claude Lévi-Strauss (y Lacan), y el *efecto de bucle de las clases interactivas* del filósofo Ian Hacking. Estos tres conceptos se pusieron en diálogo con el fin de contemplar, finalmente, algunas dificultades enfrentadas por el psicoanálisis clínico contemporáneo, especialmente en pos de las experiencias problemáticas del análisis a distancia exigido por la pandemia COVID-19.

Tras un recordatorio de las razones específicas por las cuales Freud abandonó su enfoque temprano en la hipnosis y la sugestión como herramientas principales de su método —en particular, una necesidad de reforzamiento continuo a un grado impráctico— se propuso que el dispositivo digital, con el cual el sujeto-usuario se encuentra en contacto constante, puede esquivar esas objeciones (y en efecto lo hace). Aparatos como el celular en el bolsillo las hacen de hipnotistas personales con gran eficacia y con la entusiástica colaboración del sujeto-usuario, efectuando sugestiones de manera continua a partir de una versión editable de la imagen perfilica. Se propuso además que esta imagen perfilica, que es al mismo tiempo un producto industrial estandarizado y un producto algorítmicamente individualizado para el usuario, juega el rol del objeto que, en los fenómenos del efecto masa descrito por Freud, “una multitud de individuos . . . [pone] en el lugar de su ideal del yo” (Freud, 1984c, pp. 109-110).

Dicho objeto une y subordina a los individuos de la multitud, mediante lazos de eros e identificación colectiva, en un estado altamente sugestionable, al mismo tiempo que facilita el despliegue de tendencias típicamente frenadas por el superyó (p. ej., crueldad o violencia extrema); tendencias tradicionalmente encauzadas, en la masa, hacia una expresión determinada por una configuración ideológica colectiva (muerte al enemigo, etc.). A diferencia del objeto descrito por Freud, empero —ya sea este un jefe concreto, como un Hitler o un Napoleón; o un líder simbólico, como un puesto oficial, eclesiástico o militar, o la insignia que lo representa— el objeto digital al que el sujeto-usuario se entrega es en primer lugar *su propia imagen perfilica*, el redoblamiento algorítmico de su yo especular. Esto efectivamente produce una masa de sujetos-usuario, pero no una colectividad social; el resultado es más bien una seudocolectividad parasocial de masas de un solo integrante dirigidas por algoritmos psicotécnicos.

Para nombrar a este yo redoblado de manera algorítmica en el espejo digital, se propuso el término *yo seudoespecular*. Esta imagen aparenta ser al mismo tiempo un yo perfeccionado, un Otro completo y accesible, y el portal a una colectividad en línea mucho más extensa que cualquier comunidad anterior. Este escrito sugiere que el yo seudoespecular no es ninguna de estas cosas: es más bien, en un solo momento, el doble ominoso que provoca una angustia intolerable; una especie de calcomanía algorítmica (o parásito) que pretende ocupar el sitio del pacto simbólico a la par que lo desintegra; una degeneración de la comunidad humana en una seudocolectividad de lazos débiles y superficiales. El sujeto-usuario que se halla en el yo especular es inmensamente manipulable para quien administra el algoritmo que le da forma, dispuesto a amar o a odiar, a adorar o a destruir lo que se le mande desde la imagen que lo dirige con lo que él aprende a escuchar como su propia voz. El profundo arraigamiento de esta nueva psicotecnia en la vida anímica tanto individual como colectiva representa de cierto modo, por lo tanto, la culminación de metas largamente soñadas de la mercadotecnia, la propaganda política y de otros intereses, por ejemplo gubernamentales (Torbay, 2023).

Para poner la identificación seudoespecular del sujeto-usuario en relación con el trabajo del psicoanálisis clínico, se partió desde una revisión de la *eficacia simbólica* descrita por Lévi-Strauss y retomada por Lacan. Lévi-Strauss habla de dicho concepto como el aspecto fundamental tanto en la magia del chamán o hechicero como en el psicoanálisis, cuyos mecanismos describe como estructuralmente diferentes, pero en muchos aspectos análogos: en ambos casos se trata de movilizar una constelación simbólica compartida de tal modo que se produzcan efectos en un sujeto cuya vida anímica obtiene, a un grado suficiente, sus coordenadas de ella. Para diferenciar la práctica curativa del chamán de la psicoanalítica, Lévi-Strauss propone que en la cura chamanística el enfermo recibe un mito colectivo de una tradición colectiva, mientras que en el psicoanálisis el paciente elabora un mito individual a partir de un discurso propio facilitado por el analista. Se propuso aquí que la identificación con el yo seudoespecular consiste en *recibir un mito individual*, una configuración particularizada del universo simbólico, de la seudocolectividad que presenta un algoritmo externo —un proceso esencialmente patológico— contra el cual el psicoanálisis tendría que, se sugirió finalmente, movilizar la *construcción individual de un mito colectivo*.

Lo que esto significaría en términos concretos variará según la postura del analista, pero se añadió que el efecto del dispositivo digital hace a un lado muchas de las diferencias disciplinarias que dividen no solo diferentes escuelas del psicoanálisis, sino el psicoanálisis de otras prácticas terapéuticas o incluso de algunas llamadas espirituales. La distinción crítica actual se encontrará más bien entre aquellos discursos que contribuyen a la elaboración de un mito colectivo para poner en duda la imagen seudoespecular que “ha devorado al yo” (Freud, 1984, p. 107) de sus usuarios, por un lado; y, por el otro, los que obran en simbiosis más profunda con esta psicotecnia y su peculiar efecto masa: por ejemplo, los diversos despliegues populares del lenguaje neurocientífico o psicológico que instruyen a sus consumidores en una “neuro-pedagogización” (De Vos, 2021, p. 92) mediante la imagen de una especie de “golem (neuro)psicológico” (p. 92). Estos últimos facilitan el uso, por diversos intereses (económicos, políticos, ideológicos), de lo que el filósofo Ian Hacking llama el *efecto interactivo de las clases humanas* para intervenir profundamente en el psiquismo del sujeto-usuario. Dicho efecto, al establecer bucles de retroalimentación entre el sujeto digitalizado y su imagen seudoespecular, posibilita un grado extraordinario de subversión —aquí nombrado, con cierto humorismo intencional, *posesión algorítmica seudoespecular*— valiéndose para ello tanto de la identificación narcisista de los sujetos-usuario como de sus intentos de instanciar un nuevo pacto simbólico, e incluso de su vida pulsional, de tal modo que el usuario cae bajo la influencia de una autoridad que no le parece externa, sino que tiene su propio rostro.

El nuevo mito colectivo a elaborar en respuesta podría tener cierto parecido con las “curaciones indirectas” (Freud, 1984c, p. 135) que Freud describe como productos del misticismo, la filosofía y la religión, pues el deseo de la pantalla —mucho más alineado con la configuración yoica del sujeto-usuario, mediante la imagen seudoespecular y herramientas como la llamada inteligencia artificial, que el deseo del analista— presenta un obstáculo tan inmenso al proceso analítico que este podría verse en necesidad de apoyo externo. Este parentesco entre el nuevo mito y las curaciones indirectas que menciona Freud podría ser concreto, por ejemplo, al hacer referencia a las prácticas meditativas o espirituales; o meramente estructural, por ejemplo, al incorporar herramientas derivadas de otras modalidades psicoterapéuticas. Aunque este paso puede poner en riesgo la especificidad del psicoanálisis como disciplina, la problemática del espejo digital, el sujeto-usuario y la

identificación seudoespecular presenta una amenaza mayor. Ni siquiera es posible para la mayoría hacer hincapié en la importancia de la clínica presencial, pues para muchos practicantes, como demuestran varios testimonios (Isaacs Russell, 2015; 2021), la teleclínica es hoy una realidad inevitable en la que el paciente se puede ver limitado a un tipo de “autoanálisis” (Isaacs Russell, 2021, p. 372) donde la relación analítica nunca sale del registro imaginario. Es por ello que las aportaciones de otros contextos simbólicos, incluso ajenos al analítico, podrían ser admisibles, aunque fuera de manera estratégica y provisional, siempre y cuando ayuden a sostener una distancia entre el sujeto-usuario y la imagen seudoespecular.

Los fenómenos aquí propuestos como característicos de la subjetividad digitalizada —un fortalecimiento de la vertiente narcisista en el lazo especular mediante la inserción de una imagen algorítmica en un bucle reiterativo de identificación, lo cual conlleva una vulnerabilidad sin precedentes a la sugestión (y a la enfermedad sociogénica); un entorno comunicativo parasocial o seudosocial que fomenta un estado de ansiedad paranoica y agresividad intensificada al mismo tiempo que degrada la posibilidad del pacto simbólico; y dificultades en la relación con el prójimo, especialmente aquellas relacionadas con la llamada *alexitimia* y un empobrecimiento de la capacidad empática— se pueden considerar como elementos difusos de una patología generalizada. Cada uno de estos se tendrá que considerar de manera aislada y en términos más concretos antes de poder arribar con confianza a alguna conclusión respecto a su apariencia en la clínica. Sin embargo, se pueden aventurar algunas propuestas para estudio posterior.

En términos de teoría lacaniana, la mayoría de lo aquí descrito se puede colocar dentro del registro de la neurosis: la relación del sujeto digitalizado con la imagen que casi le sirve de Otro sigue siendo estructuralmente, a grandes rasgos, la del neurótico, cuya estrategia para negar la falta en el Otro es la represión, aquí sostenida a través de un recubrimiento tecnológico de dicha falta. La mayoría de las interacciones con el espejo digital que toman su imagen por verdadera mantienen al menos un pie (o un dedo) en el reconocimiento del *como si* en su aspecto de duda o contingencia: el usuario sabe, de manera consciente, que su perfil no lo representa de una manera totalmente verosímil, al mismo tiempo que se niega a reconocer la profunda identificación que subyace sus interacciones con el dispositivo (como el usuario que usa “filtros” para mejorar su apariencia, y sabe que lo hace, pero niega con

este saber la profunda identificación al nivel del ideal de la cual derivan sus síntomas). En este sentido, el efecto más común de la digitalización se podría proponer como una exacerbación de los síntomas neuróticos. De igual manera, una exacerbación correspondiente se puede ubicar en la psicosis y en la perversión: el psicótico paranoico ciertamente encuentra, en el panopticismo descontrolado del internet, excelente sustento para sus delirios; mientras que para el perverso puede resultar muy ameno identificarse con el objeto de la demanda de un Otro sin falta.

Pero en este entorno digital, que puede empujar el neurótico hacia estados de angustia semejantes a la paranoia psicótica al mismo tiempo que le puede colgar dudas persistentes a la certeza del psicótico —mientras que ambos se encuentran en la condición plenamente perversa de ocupar la posición del objeto *a*, enajenados en un Otro postizo del que no se pueden separar (Fink, 2007, pp. 239-240)— los límites y contenidos de categorías como las lacanianas se pueden comenzar a confundir. ¿Se podrá hablar simplemente de variaciones sobre las estructuras tradicionales? ¿O se tratará más bien de estructuras nuevas, nuevas formas de pensar la estructura? Y, ¿qué hay de las sintomatologías concretas de estos fenómenos a nivel clínico, de lo que aquí poco se ha dicho? Estas preguntas van más allá del alcance de este escrito, pero podrían marcar hitos a seguir en futuro.

Es casi imposible hoy en día, de cualquier modo, evitar el uso de los dispositivos digitales. Quien no ocupa dichos artefactos se encuentra excluido de diversas oportunidades, ya que una gran y creciente porción de la interacción social y profesional los requiere. Quien sí los usa se ve enfrentado a cada paso por los agentes de lo que aquí se ha nombrado la *posesión algorítmica seudoespecular*: los perfiles de usuario, las páginas personales, los códigos identificadores de dispositivo y red que modulan el acceso a los avatares digitales, el almacén de archivos y acciones contenido a manera de biblioteca en el disco duro o en “la nube”. También se encuentra, aunque no lo sepa, en la problemática situación de estar siempre transmitiendo información automáticamente a través de diversas aplicaciones, incluyendo datos de tecleo y de búsqueda, respecto a la verdadera extensión de la cual el usuario promedio solo puede especular; información que existe, como el inconsciente, en un dominio oscuro e inaccesible, pero que a diferencia del inconsciente se percibe principalmente en las recomendaciones y publicidad que el algoritmo selecciona para el usuario. Lo hecho se ha hecho para siempre, pues en el Internet no existe, como tal, el tiempo:

“Este es el horror fundamental del universo digital: en él todo queda inscrito para siempre; es prácticamente imposible desembarazarse de un texto, borrarlo...” (Žižek, 2001, p. 315).

Cabe mencionar una vez más, también, el asunto del *buscador*, y su relevancia para el estatus de la verdad. Accédase a Google, Bing, DuckDuckGo o ChatGPT, por celular o computadora: la barra de búsqueda —el renglón vacío en que el usuario más o menos hábilmente ensambla un comando de búsqueda (o accede a un comando que se le entrega ya hecho), para después elegir un resultado más o menos adecuado— se ha vuelto, de una manera muy literal, el portal de la verdad. El usuario experimentado con estos asuntos sabrá, quizás, que un resultado validado por más de un sitio, especialmente uno que apunta a archivos físicos o que se vincula con alguna organización de ostensible confianza (una publicación científica, por ejemplo, o una universidad), es por ello probablemente más confiable que un comentario anónimo en un foro social. Pero aun esta selección informada toma lugar, en cada instancia, solo entre el conjunto de opciones determinadas por un lado por la precisión de la búsqueda del usuario; por otro lado por la presencia de antemano en Internet de la información buscada, al menos como referencia; y sobre todo por el algoritmo específico del buscador utilizado (Xataka, 2022), sin tomar en cuenta consideraciones de posible censura y distorsión de información, por entes gubernamentales u otras. Por su parte, las publicaciones científicas y universidades, como se ha vuelto claro en años recientes, no son de tanta confianza como alguna vez se pensaba (García-Bullé, 2021). También habría que añadir que los expertos en mercadotecnia —entre otros— saben, y saben muy bien, cómo los usuarios determinan la probable pertinencia de un resultado de búsqueda.

Parecería claro que tomar la búsqueda en Internet como árbitro de la verdad no es la mejor idea. Pero, ¿cuál es la alternativa? Incluso el escéptico que sabe perfectamente que la pantalla no devuelve un reflejo verdadero se ve tentado, hasta obligado, a actuar como si lo hiciera (por razones sociales, académicas, profesionales). De algún modo es lo mismo que se ha hecho con la escritura, es decir la lectura, desde antes de la época de Sócrates, quien, según Platón, también tenía sus reservaciones al respecto. Las verdades se multiplican a través de la búsqueda, “como en un vidrio con azogue: si miran con atención, no hay una imagen solamente sino también una segunda, que se desdobra, y si el azogue es suficientemente denso, una decena de ellas, veinte, una infinidad” (Lacan 1983, p. 401).

En todo este juego de espejos, en que no se puede encontrar una verdad a modo de objeto, sino solamente lo que hay para encontrar en el *modo de articulación* de un reflejo, ¿qué justifica la elección de un resultado de la búsqueda de un “buscador”, de una interpretación o una manera de abordar un problema? En el universo digital, el reflejo de la pantalla —el perfil del usuario, la barra del buscador, la imagen perpetua y parpadeante determinada por una serie de algoritmos mayormente inescrutables para sus usuarios— es el marco que indica lo que hay para conocer. El sujeto digital, sujeto-usuario, en muchos casos no puede elegir *qué* conocerá; pero —será el deber del psicoanalista recordarle— puede elegir hasta cierto punto *cómo* lo hará. Aquí habrá ocasión para un tanto de agencia creativa.

BIBLIOGRAFÍA

- Alimour, S. A., & Alrabeei, M. (2025). Redefining psychopathology in the context of digital overload: emerging disorders in the age of information saturation. *Frontiers in Digital Health*, 7(1693287), 1693287.
<https://doi.org/10.3389/fdgth.2025.1693287>
- Althusser, L (1988). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Ediciones Nueva Visión.
- American Psychological Association. (2018). Psychotechnics. En *APA Dictionary of Psychology*. Recuperado el 1 de noviembre de 2025, de
<https://dictionary.apa.org/psychotechnics>
- Anderson, J. (28 de septiembre de 2023). Get on Board with AI: Anant Agarwal discusses how and why educators need to embrace AI. *Harvard Graduate School of Education*. <https://www.gse.harvard.edu/ideas/edcast/23/09/get-board-ai>
- Anvari, F., & Lakens, D. (2018). The replicability crisis and public trust in psychological science. *Comprehensive Results in Social Psychology*, 3(3), 266–286.
<https://doi.org/10.1080/23743603.2019.1684822>
- Avaro, Dante. (2021). La posverdad. Una guía introductoria. *Andamios*, 18(46), 117-142. 17 de enero de 2022. <https://doi.org/10.29092/uacm.v18i46.840>
- Baldwin, C. y Hill, C. (2012). Hypertext as an expression of the rhizomatic self. En *NHT '12: Proceedings of the 2nd workshop on Narrative and hypertext. Association for Computing Machinery*, 23–28. <https://doi.org/10.1145/2310076.2310083>
- Bañuelos Capistrán, J. (2020). Deepfake: la imagen en tiempos de la posverdad. *Revista Panamericana de Comunicación*, (1), 51–61. Enero-junio 2020
<https://doi.org/10.21555/rpc.v0i1.2315>
- Beran, M. J., James, B. T., French, K., Haseltine, E. L., & Kleider-Offutt, H. M. (2023). Assessing aphantasia prevalence and the relation of self-reported imagery abilities and memory task performance. *Consciousness and Cognition*, 113(103548), 103548. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2023.103548>
- Brette, R. (2022). Brains as Computers: Metaphor, Analogy, Theory or Fact? *Frontiers in Ecology and Evolution*, 10. <https://doi.org/10.3389/fevo.2022.878729>
- Carefree Wandering. (10 de marzo de 2021). Is It Possible To Get Identity Right?. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=jGMq2aVfJxc>

- Caro-Castaño, L. (2015). Relaciones e interacciones parasociales en redes sociales digitales. Una revisión conceptual. *Revista ICONO14*, 13(2), 23–47.
<https://doi.org/10.7195/ri14.v13i2.853>
- Carr, N. (2017). *Superficiales: ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?* Taurus.
- Chicago Humanities Festival. (29 de noviembre de 2011). Sherry Turkle: Alone Together. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=mHn6jVxsB5U>
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Anti Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2010). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- De Vos, J. (2021). Subjetividades fakes: la interpasividad desde la (neuro)psicologización a la digitalización. *Revista SOMEPSO*, 6(2), 88-109. Recuperado a partir de <https://revistasomepsa.org/index.php/revistasomepsa/article/view/110>
- Dosse, F. (1998). *History of structuralism: Volume 1: The rising sign, 1945-1966*. University of Minnesota Press
- Eakin, M. (3 de diciembre de 2024). Zack Snyder thinks Hollywood needs to get on board with AI or get left behind. *Wired*. <https://www.wired.com/story/big-interview-zack-snyder-2024/>
- Eisele, I., & Steinwehr, U. (10 de noviembre de 2023). Fact check: AI fakes in Israel's war against Hamas. *Deutsche Welle*. <https://www.dw.com/en/fact-check-ai-fakes-in-israels-war-against-hamas/a-67367744>
- Essig, T., & Isaacs Russell, G. (2017). A note from the guest editors. *Psychoanalytic Perspectives*, 14(2), 131–137. <https://doi.org/10.1080/1551806x.2017.1304111>
- Fink, B. (2017). *A Clinical Introduction to Freud: Techniques for Everyday Practice*. W. W. Norton & Company.
- Fink, B. (2007). *Introducción clínica al psicoanálisis lacaniano*. Gedisa.
- Freud, S. (1920/1950). *Beyond the Pleasure Principle*. Liveright Publishing Corporation.
- Freud, S. (1913/1986). Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico. En *Obras Completas* Tomo XII. Amorrortu.
- Freud, S. *Jenseits des Lustprinzips*. (28 de febrero de 2009). Project Gutenberg. <https://www.gutenberg.org/ebooks/28220>
- Freud, S. (1900/1979). *La interpretación de los sueños*. En *Obras Completas* Tomo IV. Amorrortu.
- Freud, S. (1919/1986). “Lo ominoso”. En *Obras Completas* Tomo XVII. Amorrortu.

- Freud, S. (1923/1984a). *El yo y el ello*. En *Obras Completas* Tomo IV. Amorrortu.
- Freud, S. (1920/1984b). *Más allá del principio de placer*. En *Obras Completas* Tomo XVIII. Amorrortu.
- Freud, S. (1921/1984c). *Psicología de las masas y análisis del yo*. En *Obras Completas* Tomo XVIII. Amorrortu.
- García-Bullé, S. (26 de abril de 2021). *¿Qué es la replicabilidad y por qué está en crisis?* Observatorio. <https://observatorio.tec.mx/edu-news/replicabilidad-ciencia/>
- Hamill, S., & Seaton, J. P. (2000). *La sabiduría de Chuang Tse*. Ediciones Oniro.
- Han, B.-C. (2020). *La Desaparición de Los Rituales*. Herder.
- Hayles, N. K. (1999). *How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature and informatics*. University of Chicago Press
- Hayles, N. K. (2005). *My mother was a computer: Digital subjects and literary texts*. University of Chicago Press.
- Heidegger, M (1954). “La pregunta por la técnica” en *Filosofía, ciencia y técnica*. Editorial Universitaria.
- Helmy, M., Ebrahim, A. H., Faqeeh, A., Engel, E., Ashraf, F., & Isaac, B. A. (2023). Relationship between alexithymia, smartphone addiction, and psychological distress among university students: A multi-country study. En *Oman Medical Journal*, 39(1), e593. <https://doi.org/10.5001/omj.2024.50>
- Heras, M. (6 de agosto de 2023). *Del lenguaje terapéutico y los falsos límites como una nueva forma de manipulación* <https://www.vogue.es/articulos/lenguaje-terapeutico-falsos-limites-manipulacion>
- Hess, A. (2008). Reconsidering the rhizome: A textual analysis of web search engines as gatekeepers of the internet. En *Web Search* (pp. 35–50). Springer Berlin Heidelberg. https://doi.org/10.1007/978-3-540-75829-7_3
- Huang, H., Wan, X., Lu, G., Ding, Y., & Chen, C. (2022). The relationship between alexithymia and mobile phone addiction among mainland Chinese students: A meta-analysis. *Frontiers in Psychiatry*, 13, 754542. <https://doi.org/10.3389/fpsy.2022.754542>
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*. Editorial Crítica.
- Isaacs Russell, G. (2020). Remote working during the pandemic: A Q&A with Gillian Isaacs Russell: Questions from the editor and editorial board of the BJP: Questions

- from the editor and editorial board of the BJP. En *British Journal of Psychotherapy*, 36(3), 364–374. <https://doi.org/10.1111/bjp.12581>
- Isaacs Russell, G. (2019). *Screen relations: The limits of computer-mediated psychoanalysis and psychotherapy*. Routledge.
- Kim, M., Ellithorpe, M., & Burt, S. A. (2023). Anonymity and its role in digital aggression: A systematic review. *Aggression and Violent Behavior*, 72(101856), 101856. <https://doi.org/10.1016/j.avb.2023.101856>
- Klee, M. (2025, 4 de mayo). People are losing loved ones to AI-fueled spiritual fantasies. *Rolling Stone*. <https://www.rollingstone.com/culture/culture-features/ai-spiritual-delusions-destroying-human-relationships-1235330175/>
- Konrath, S. H., O'Brien, E. H., & Hsing, C. (2011). Changes in dispositional empathy in American college students over time: a meta-analysis. *Personality and Social Psychology Review: An Official Journal of the Society for Personality and Social Psychology, Inc*, 15(2), 180–198. <https://doi.org/10.1177/1088868310377395>
- Lacan, J. (1981). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. Paidós.
- Lacan, J. (1983). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Paidós.
- Lacan, J. (1984). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis*. Paidós.
- Lacan, J. (1994). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 4: La relación de objeto*. Paidós.
- Lacan, J. (1999). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*. Paidós.
- Lacan, J (1988). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7: La ética del psicoanálisis*. Paidós.
- Lacan, J (1987). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós.
- Lacan, J. (2009). *Escritos* vol. 1. Siglo XXI Editores.
 El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica
 Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis
 La agresividad en psicoanálisis
 La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud
- Lacan, J. (2009). Posición del inconsciente. En *Escritos* vol. 2. Siglo XXI Editores.

- Lacan, J. (1979). Intervención sobre la transmisión (9º Congreso de la École Freudienne de Paris sobre “La transmisión”, 7 de julio de 1978). Publicado en *Lettres de l'École*, 1979, n° 25, vol. II, pp. 219-220. Recuperado de <https://www.acheronta.org/lacan/9congresefp.htm>
- Lacan, J. (1948). L'agressivité en psychanalyse. *Revue Française de Psychanalyse*, juillet-septembre 1948, tome XII, n° 2.
- Lacan, J. (1966). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. En *Écrits I*. Éditions du Seuil.
- Landaverde, E. I. (2014). *Hablemos del jugar: el niño en el psicoanálisis*. FUNDAp.
- Luque, S. (2022). La gestión de los algoritmos publicitarios en Internet. Un caso de estudio: Facebook y Google. *Doxa*, 243–271. <https://doi.org/10.31921/doxacom.n36a1713>
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Antropología estructural*. Paidós.
- Mannoni, M. (1992). *La primera entrevista con el psicoanalista*. Gedisa.
- Mannoni, M. (1998). *Un saber que no se sabe: la experiencia analítica*. Gedisa.
- Maris, E., Libert, T., & Henrichsen, J. (2019). Tracking sex: The implications of widespread sexual data leakage and tracking on porn websites. En *arXiv [cs.CY]*. <https://doi.org/10.48550/ARXIV.1907.06520>
- Martingano, A. J., Konrath, S., Zarins, S., & Okaomee, A. A. (2022). Empathy, narcissism, alexithymia, and social media use. *Psychology of Popular Media*, 11(4), 413–422. <https://doi.org/10.1037/ppm0000419>
- Marx, K. (2010). *La Ideología Alemana y Otros Escritos Filosóficos*. Losada.
- Moeller, H. G. y D'Ambrosio, P. J. (2021). *You and Your Profile: Identity After Authenticity*. Columbia University Press.
- Müller-Vahl, K. R., Pisarenko, A., Jakubovski, E., & Fremer, C. (2022). Stop that! It's not Tourette's but a new type of mass sociogenic illness. *Brain: A Journal of Neurology*, 145(2), 476–480. <https://doi.org/10.1093/brain/awab316>
- Nancy, J. L. y Lacoue-Labarthe, P. (1981). *El título de la letra: una lectura de Lacan*. Buenos Aires.
- Navarro, T. (2024). N. Katherine Hayles: «Necesitamos una visión más integral de la cognición». CCCB LAB. <https://lab.cccb.org/es/katherine-hayles-necesitamos-una-vision-mas-integral-de-la-cognicion/>
- Platón (2008). *Fedro*. En *Diálogos III*, Gredos.

- Rach, M. y Peter, M. K. (2021). How TikTok's Algorithm Beats Facebook & Co. for Attention Under the Theory of Escapism: A Network Sample Analysis of Austrian, German and Swiss Users. https://doi.org/10.1007/978-3-030-76520-0_15
- Real Academia Española. (S.f.). Psicotecnia. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 1 de noviembre de 2025, de <https://dle.rae.es/psicotecnia>
- Reverso Diccionario. *Traducción verlegenheit al Español*. (s/f). Reverso.net. Recuperado el 21 de febrero de 2025, de <https://diccionario.reverso.net/aleman-espanol/verlegenheit>
- Singh, Y., y Singh, S. (2019). Internet and Psychopathology: A Complex Paradigm. *Journal of Mental Health and Human Behaviour* 24(2), 66-72. https://doi.org/10.4103/jmhbb.jmhbb_28_20
- Song, Xia & Xu, Bo & Zhao, Zhenzhen. (2022). Can People Experience Romantic Love for Artificial Intelligence? An Empirical Study of Intelligent Assistants. *Information & Management* 59-2. <https://doi.org/10.1016/j.im.2022.103595>
- Sokolova, K., & Perez, C. (2021). You follow fitness influencers on YouTube. But do you actually exercise? How parasocial relationships, and watching fitness influencers, relate to intentions to exercise. *Journal of Retailing and Consumer Services*, 58. <https://doi.org/10.1016/j.jretconser.2020.102276>
- Svolos, T. (2018). Ordinary psychosis in the era of sinthome and semblant. En *Twenty-First Century Psychoanalysis* (pp. 153–156). Routledge.
- Tam, K. Y. Y., & Inzlicht, M. (2024). Fast-forward to boredom: How switching behavior on digital media makes people more bored. *Journal of Experimental Psychology. General*, 153(10). <https://doi.org/10.1037/xge0001639>
- Torbay, J. (2023). The work of Donald Ewen Cameron: from psychic driving to MK Ultra. *History of Psychiatry*, 34(3), 320–330. <https://doi.org/10.1177/0957154X231163763>
- Turkle, S., Essig, T., & Isaacs Russell, G. (2017). Afterword: Reclaiming psychoanalysis: Sherry Turkle in conversation with the editors. *Psychoanalytic Perspectives*, 14(2), 237–248. <https://doi.org/10.1080/1551806x.2017.1304122>
- Turkle, S. (2011). *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. Basic Books.
- Turkle, S. (2015). *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age*. Penguin Press.

- Veirum, N. E., & Christensen, M. F. (2011). If it's not on the Net it doesn't exist. *Museum management and curatorship*, 26(1), 3–9.
<https://doi.org/10.1080/09647775.2011.540123>
- Wang, H. (2023). Algorithmic colonization of love: The ethical challenges of dating app algorithms in the age of AI. *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 27(2), 260–280. <https://doi.org/10.5840/techné202381181>
- Winnicott, D. W. (2021). *Realidad y juego*. Gedisa.
- Xataka. (17 de enero de 2022). *DuckDuckGo: qué es y principales diferencias con Google*.
<https://www.xataka.com/basics/duckduckgo-que-principales-diferencias-google>
- Yalda T. Uhls, Minas Michikyan, Jordan Morris, et al. (2014). “Five Days at Outdoor Education Camp Without Screens Improves Preteen Skills with Nonverbal Emotional Cues”. *Computers in Human Behavior* 39, 387-92.
<https://doi.org/10.1016/j.chb.2014.05.036>
- Zackney, C. (25 de junio de 2025). AI in the boardroom is here: Lead now or get left behind. *TechCrunch*. <https://techcrunch.com/sponsor/onboard/ai-in-the-boardroom-is-here-lead-now-or-get-left-behind/>
- Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto: El centro ausente de la ontología política*. Paidós.