

---

## SUBJETIVIDADES FAKE: LA INTERPASIVIDAD DESDE LA (NEURO)PSICOLOGIZACIÓN A LA DIGITALIZACIÓN<sup>1</sup>

\*\*\*

## *FAKE SUBJECTIVITIES: INTERPASSIVITY FROM (NEURO) PSYCHOLOGIZATION TO DIGITALIZATION*

---

**Jan de Vos<sup>2</sup>**

---

**Sección:** Artículos

**Recibido:** 04/09/2021

**Aceptado:** 15/09/2021

**Publicado:** 15/11/2021

---

### Resumen

El presente artículo desarrolla un recorrido analítico de la psicologización y la producción de subjetividad en las comunidades digitales. A partir del concepto de interpasividad planteado por Pfaller, la subjetividad y su goce en el mundo virtual es analizada a la luz de las exigencias del sistema simbólico de la cultura. La pasividad y el mundo digital elaboran nuevas formas de interpelación y de sometimiento al saber que hacen coincidir el mundo de las neurociencias con la digitalización como procesos similares. Por el contrario, el escrito realiza una desvelación del funcionamiento análogo de la reproducción digital de un psiquismo humano previamente elaborado que es captado por los avatars que utilizamos en el mundo digital. La doble vida digital conlleva una adaptación consensuada de los sujetos y sus avatares que suponen conocer todo su psiquismo. Una última crítica es elaborada a partir de la noción lacaniana de objeto a que despliega un impasse en la administración de los datos en el mundo digital y la construcción de subjetividades.

**Palabras Clave:** avatar, goce, pasividad, objeto a, subcontratación.

---

---

<sup>1</sup> De Vos, J. (2018). Fake subjectivities: interpassivity from (neuro)psychologization to digitalization. *Continental Thought & Theory: A Journal of Intellectual Freedom*, 2(1), 5-31. <http://dx.doi.org/10.26021/267> Texto publicado con la autorización del journal, así como del autor. Traducción por Edgar Miguel Juárez Salazar. El traductor agradece a Jan de Vos por su generosidad, ayuda y las correcciones realizadas en la traducción.

<sup>2</sup> Profesor e investigador de la Universidad de Cardiff, Gales, Reino Unido. Correo electrónico: [devosj@cardiff.ac.uk](mailto:devosj@cardiff.ac.uk) ORCID: 0000-0003-4229-8653.

### **Abstract**

The present article develops an analytical approach on psychologization and the production of subjectivity in digital communities. Based on the concept of interpassivity proposed by Pfaller, subjectivity and its enjoyment in the virtual world are examined in the light of the demands of the symbolic system of culture. Passivity and the digital world elaborate new forms of interpellation and subjection to knowledge that make the world of neuroscience and digitalization coincide as similar processes. On the contrary, the paper unveils the analog functioning of the digital reproduction of a previously elaborated human psyche that is captured by the avatars we use in the digital world. The digital double life entails a consensual adaptation of the subjects and their avatars, which implies knowing their entire psyche. A last critique is elaborated from the Lacanian notion of object a that unfolds an impasse in the administration of data in the digital world and the construction of subjectivities.

**Key words:** avatar, enjoyment, passivity, object a, outsourcing

## Interpasividad y (neuro)psicologización

La teoría de la interpasividad nos presenta en este punto un beneficio inesperado en términos de una solución a un problema fundamental de la teoría cultural (Pfaller, 2017, p.7).

¿No es este epígrafe algo agradable que concierne a la teoría, que piensa por nosotros, que da una solución de forma inesperada cuando nosotros mismos estamos atrapados? Y, como vuelta de tuerca, debo señalar que mientras escribo estos comentarios sobre el libro de Robert Pfaller *Interpassivity. The Aesthetics of Delegated Enjoyment* [*Interpasividad: La estética del goce delegado*], no puedo dejar de verme enganchado en esta dinámica de delegación y subcontratación [*outsourcing*]: puesto que ¿no soy yo mismo quien es puesto a trabajar por esta teoría? ¿no estoy siendo contratado, por así decirlo, por la teoría para hacer su trabajo (no obstante, posiblemente, sin una garantía de entrega de sus productos finales)? Por supuesto, uno puede confundirse fácilmente en este punto, ¿qué o quién está pensando exactamente? ¿soy activo o pasivo? Es decir, pensar con la teoría, subcontratar el propio pensamiento a la teoría, o convertirse uno en sí mismo en una herramienta de la teoría; ¿No son todas estas modalidades en donde la línea entre la actividad y la pasividad se vuelve borrosa? Como mínimo, y en este sentido, la teoría de la interpasividad de Pfaller nos permite reconsiderar la cuestión de ser un sujeto del pensamiento y de la teoría.

Si consideremos, siguiendo a Pfaller, que la interpasividad compete a la delegación de la *pasividad* en lugar de la actividad y se trata de dejar que otro (o algún dispositivo o aparato) *goce* por nosotros (en lugar de dejar que otros trabajen por nosotros), ¿No es entonces la teoría precisamente el dispositivo al cual subcontratamos nuestro *Denklust* (goce del pensamiento)?<sup>3</sup> Es decir, dejamos que la teoría goce del pensamiento para encontrar soluciones mientras podemos permanecer confortablemente atascados. El punto de Pfaller, de que siempre hay una segunda delegación (además de la delegación del placer) puede ser de utilidad aquí: Pfaller (2017) sostiene que mientras las personas transfieren su placer a un agente representante, transfieren también la "creencia en la ilusión de que han representado" a otro indefinido e ingenuo (p.7). Para empezar, en otras palabras, cuando subcontratamos por ejemplo el goce de la lectura a la fotocopidora, la impresora o el disco duro (ya que copiamos, imprimimos o guardamos todos los textos que nos gustaría leer), nosotros mismos no confundiríamos nunca el acto de leer con la operación del dispositivo, esto es, nosotros mismos nunca creeríamos en la ilusión de que el dispositivo ha hecho la lectura por nosotros.

---

<sup>3</sup> Pensemos en la idea freudiana de que el placer de pensar está relacionado a la sexualidad infantil, y de forma más particular, con los enigmas sexuales a los que se confronta el niño (cuál es la diferencia sexual entre hombre y mujer, de dónde vienen los niños...) y que incita al infante a pensar y formular teorías. Véase Freud (1905).

Aquí se revela la figura del observador ingenuo de Pfaller: sólo para este agente sería satisfactorio todo el montaje (toda la puesta en escena involucrada en la interpasividad). Como el “observador ingenuo” no puede leer intenciones, escribe Pfaller (2017, p.51), está satisfecho con sólo una apariencia *como sí* (por ejemplo, el ejemplo de la cortesía). Pfaller (2017) habla en este sentido de un tipo especial de ilusiones como “no meramente ilusiones que ciertas personas nunca han creído, sino ilusiones en las que aparentemente nadie ha creído jamás” (p.6). En este punto lo más interesante es que contrasta al otro ingenuo con el superyó freudiano: mientras que esta última instancia presume saber tus intenciones (y puede castigarte por el hecho de tenerlas), el primero solamente puede juzgar por las apariencias. ¿Esto no significa entonces que la subcontratación del pensamiento a la teoría se trata de colocar a algún observador ingenuo quien pensaría que la teoría hace su trabajo? Mientras que nosotros nunca tenemos la ilusión de que con nuestra pequeña teoría hemos resuelto los asuntos importantes puestos aquí en juego. *Google Académico* podría ser un observador tan ingenuo contando, por ejemplo, nuestras publicaciones y citas, sin diferenciar si nos están citando positiva o negativamente (digamos, por ejemplo, ‘¡De Vos se equivoca completamente!’ aun así seguiría aumentando positivamente mis índices de citas).

Pero aquí podríamos intentar movernos de nuestra perspectiva particular, — ser académicos de humanidades— hacia la perspectiva del sujeto como tal: el llamado *lego*, quien, se puede argumentar, es en sí mismo también un *sujeto de la teoría*. Es decir, si para Jacques Lacan (2007) el sujeto del psicoanálisis es el sujeto moderno pues define a éste como *sujeto de la ciencia*, ¿no estamos conminados a tomar esto al pie de la letra? Porque ¿no está claro que el sujeto moderno ya no se comprende a sí mismo, a los demás y al mundo desde el punto de un Dios que todo lo ve y todo lo comprende (una perspectiva que los mortales nunca podrán compartir), sino, más bien desde la más limitada posición de la ciencia y su ventajosa posición teórica? Todo lo que hace el sujeto moderno desde cocinar, comer, dormir, tener sexo, criar a los hijos, cuidar su jardín y demás, diría yo, está fundamentado, incrustado y estructurado por la ciencia. Más importante aún, en todo esto el *lego* es muy consciente, al menos en pocas palabras, de las teorías involucradas para hacer que todas estas cosas sucedan: porque, ¿no sabemos todos lo que los expertos académicos dicen sobre cocinar, comer, dormir, tener sexo, criar a nuestros hijos y cuidar el jardín? Nuestro mundo de la vida no es ya el espacio sublunar de un Dios *superyoico* (que todo lo ve y todo lo sabe sobre nuestros deseos y pequeños placeres), sino que hemos llegado a vivir en un hábitat academizado realizado por la más limitada mirada de las ciencias modernas: la ingenua mirada-observadora renuncia a cualquier acceso a la Cosa *en cuanto tal* (la Cosa en sí kantiana) y se limita en sí misma a las apariencias al tratarlas de una manera pragmática y basada en la evidencia. Por lo tanto, la pregunta central se convierte en algo diferente: ¿*Qué es la teoría para el sujeto moderno y qué es el sujeto moderno para la teoría?* Puede

esperarse que las ciencias *psi* —en términos amplios, las ciencias que se encargan de la subjetividad en sí misma— juegan un papel central aquí. La primera cosa que debemos observar es que el mandato de las ciencias *psi* efectúan un redoblamiento: el “*mira, esto es lo que eres*” construye una imagen externalizada de ti mismo, un golem (neuro)psicológico u homúnculo para que lo mires. Lo que parecemos presenciar en este punto es el nacimiento de un tipo de persona *extra* a la que podemos subcontratar nuestra existencia diaria dentro de un esquema interpasivo, es decir subcontratamos no *lo que somos*, sino, lo más importante, lo que *se nos dice que somos* según la ciencia. Consideremos, por ejemplo, las sesiones de *Circle Time*<sup>4</sup> en donde se les pregunta a los niños pequeños cómo se sienten y se les ofrecen cuatro máscaras: una feliz, una triste, una enojada y otra asustada. En resumen, se trata de dejar que la máscara exprese el sentimiento apropiado y así ella misma experimenta el sentimiento (De Vos, 2012). De esta forma, la imagen omnipresente del cerebro parece ser la última máscara que contiene nuestros supuestos rasgos principales y características humanas. Pero, nuevamente, no deberíamos perder aquí de vista que lo que proyectamos en el cerebro no es lo que somos sino, más bien, lo que se nos dice que somos según la ciencia. En otras palabras: los colores del escáner cerebral policromático que todos conocemos muy bien provienen de las ciencias *psi*: esto es, un cerebro coloreado mediante teorías psicológicas (De Vos, 2016). Por lo tanto, el cerebro no es más que otro paso en el proceso de subcontratación: delegar nuestro *ser humano* a nuestro redoblado *homo psychologicus* conlleva transferir todo esto a un punto más concreto y supuestamente más tangible: el cerebro.

A partir de aquí es posible aclarar el funcionamiento específico y la posición del problema de la teoría y el saber para la subjetividad moderna. Podemos observar, por ejemplo, que las sesiones de *Circle Time* incitan a los niños pequeños a expresar sus “sentimientos” están basados en una previa inducción teórica de los niños en las teorías académicas de las emociones. Es decir, una inspección más precisa sobre la didáctica que está involucrada allí revela que los niños, antes del llamado a usar las máscaras, reciben una clase teórica explicándoles la base científica de las emociones humanas: se les enseña los diferentes tipos de emociones que supuestamente existen y las formas adecuadas de expresarlas. En la misma línea, la neuroeducación (la idea de usar los hallazgos neurocientíficos en la educación) no puede dejar pasar a la neuro-pedagogización, es decir, no puede dejar pasar el educar a los pupilos en los últimos descubrimientos científicos sobre el cerebro. Por ejemplo, una parte inevitable del currículo escolar entre los doce y los quince años es la introducción a las teorías del cerebro adolescente (De Vos, 2016). Incluso, el uso de la neurociencia cognitiva en las clases parece implicar necesariamente la inducción de los estudiantes en el conocimiento sobre cómo aprende el cerebro. Por

<sup>4</sup> La dinámica *Circle Time* es una técnica pedagógica de trabajo con grupos infantiles que tiene como una de las finalidades principales la resolución de algún problema o aprender en colectivo [N. del T.].

ejemplo, en el caso del TDAH, ¿No es el primer paso del tratamiento la enseñanza de la teoría a los padres, maestros y los propios niños? Solo por mencionar una referencia, la primera lección que reciben los adolescentes “afectados” es que el TDAH es un trastorno cerebral:

Quizás te preguntes por qué tienes TDAH. [...] Tener TDAH no es culpa tuya. Los estudios han demostrado claramente que el TDAH es hereditario (se debe a la genética). El TDAH es un trastorno cerebral y los síntomas que se muestran en el TDAH están vinculados a muchas áreas específicas del cerebro. No existe una cura conocida para el TDAH, pero sabemos muchas cosas que pueden reducir el impacto que el TDAH tiene en tu vida cotidiana (Children and Adults with Attention-Deficit/Hyperactivity Disorder [CHADD], 2021).

Desde el *sabemos*, los adolescentes son *interpelados* para compartir este saber. Es claro ya que me estoy apoyando y tratando de superar el concepto althusseriano de la interpelación (Althusser, 1971). Para comenzar, la primera especificidad de la interpelación de las ciencias *neuropsi* es que pasa por vía de la teoría y la ciencia: ¡Hey, tú! Mira, este es el ser (neuro)psicológico que eres según las últimas investigaciones científicas. Por lo tanto, la interpelación no viene de la voz del amo sino más bien del saber, o en términos de Jacques Lacan, desde el *Discurso de la Universidad*. En este sentido, ¿No es extraño que, dado el marco temporal, Louis Althusser desarrolle el concepto de interpelación desde la figura del oficial de policía para dar cuenta de cómo las ideologías engendran a sus sujetos? El “Hey, tú” del oficial de policía –que transforma a la persona que se gira en un sujeto de la ley y el orden– sitúa claramente el problema de la interpelación ideológica dentro, en terminología lacaniana, del discurso del amo. No obstante, Althusser despliega puntualmente su concepto de interpelación en el auge del Mayo del 68 ¿No tendría más sentido comprender la interpelación ideológica en el interior del discurso de la universidad? Ya que, si seguimos la interpretación lacaniana de los giros en el poder durante ese tiempo, el periodo en cuestión podría entenderse como el pasaje del discurso del amo al discurso de la universidad como el discurso hegemónico en la sociedad (Lacan, 1991).

De esta manera, mientras el esquema clásico althusseriano entiende la formación ideológica subjetiva en términos de la interpelación por el significante amo, es precisamente el fenómeno de la (neuro)psicologización el que de forma ejemplar revela un tipo diferente de interpelación alimentado por el discurso de la universidad. La especificidad más relevante de esta interpelación es entonces que engendra un sujeto partiendo del llamado “neutral”, objetivo e impersonal saber académico. El “Hey, tú” de los discursos-*neuropsi* —omnipresentes en nuestra sociedad desde el jardín de niños, la escuela, los medios de comunicación, del lugar de trabajo al asilo— invita a todos, desde el infante al anciano, a subjetivarse partiendo desde la perspectiva de la teoría. Aquí, en contraste con el

esquema althusseriano clásico, no se le pide al sujeto que se identifique con el llamado de la interpelación ni se le pide que se identifique en primer lugar con la cosa que se le dice que es (el *homo psychologicus* o el cerebro). Más bien se le exige adoptar la posición de las propias neurociencias *psi*. Es decir, *mira, este es el ser psicológico que eres/mira, este es el cerebro que eres*, y esto nos interpela a mirarnos a nosotros mismos, a los demás y al mundo desde la posición del experto *neuropsi*. De esta manera, nos identificamos en primer lugar con el neurocientífico *psi*, y nos decimos: *Sabías que según los estudios sobre el cerebro...*

Ahora bien, desde esta reelaboración del concepto althusseriano de interpelación, ¿No nos vemos orillados a cuestionar el trasfondo optimista de la interpasividad de Pfaller? Es decir, Pfaller (2017) escribe que la interpasividad es una estrategia para escapar de la identificación y la consecuente subjetivación: "La interpasividad es, por lo tanto, un comportamiento anti-ideológico, o es un segundo tipo de ideología completamente diferente, que no descansa en convertirse en sujeto" (p.8). Permítanme cuestionar lo anterior partiendo del problema de la identificación en sí: ¿La identificación no siempre implica una forma mínima de no-identificación y no-subjetivación haciendo que la identificación siempre se escape de sí misma de alguna manera? Es decir, ¿me identifico con mi padre, maestro, héroe... con base en una mínima diferencia, un lugar otro mínimo o un espacio desde donde miro la imagen de lo que yo quiero ser (o en la imagen de lo que yo digo/supongo ser)? Por tanto, la identificación y la subjetivación por definición parece, en última instancia, residir en no convertirse en sujeto, se apoya en una suerte de subjetividad de nivel-cero: uno sólo es sujeto desde un lugar exterior, el sujeto únicamente es un sujeto donde el sujeto se escapa de sí mismo. Esto opera también de forma específica en el problema de la (neuro)psicologización: se responde al llamado de la interpelación de las neurociencias *psi* identificándose precisamente con la posición objetiva y potencialmente vacía de la ciencia. Uno se subjetiviza a sí mismo desde un nivel-cero de subjetividad que se comparte con la ciencia y desde donde se delega de una manera interpasiva el ser al *homúnculo psicologicus* y/o al cerebro. En este caso en particular, el olvido de sí mismo (usando los términos de Pfaller) involucrado está lejos de constituir un movimiento anti-ideológico ya que parece estar firmemente controlado por el discurso hegemónico de la universidad. Nuestro no devenir en un sujeto está basado en una sumisión previa y una identificación con la academia, condición que eventualmente permite poco o ningún margen de maniobra. ¿No es este el caso de, para usar la expresión althusseriana apropiada, "la ideología y su agudización"? (Althusser, 1971). Cuando menos, en el caso de la neuropsicologización, la identificación del llamado *lego* con la posición del académico experto permite que el *complejo psi* domine los vastos terrenos de la educación, la escolarización, la vida cotidiana, el trabajo, la política... lo que provoca que tanto los problemas personales y los impersonales puedan ser controlados y gobernados en un sentido académico y

despolitizado. Basta con considerar cómo los expertos *psi* pueden ahora encontrarse en la educación, en las cuestiones legales, en la ayuda humanitaria..., e incluso en las cámaras de tortura (De Vos, 2013).

Sin embargo, quizás nos estemos dejando llevar un poco por el desencadenamiento de la teoría de la interpasividad sobre el fenómeno de la psicologización y la neurologización. Ya que, en su libro *Interpassivity. The Aesthetics of Delegated Enjoyment*, Pfaller hace una puntualización crucial en torno a la conducta interpasiva que debemos tomar en cuenta: argumenta que la interpasividad permite un contacto selectivo con una cosa buscando escapar de esa misma cosa no sólo con respecto al goce sino también *en relación con la creencia* (la identificación con una ilusión) (Pfaller, 2017, pp.7-8). Podemos volver en este punto sobre el interesante planteamiento de Pfaller del observador ingenuo: cuando una persona delega por ejemplo su goce de ver películas a una grabadora o un disco duro, no cree realmente que el dispositivo esté mirando: esta creencia sólo se le atribuye a un observador ingenuo, la persona involucrada no la comparte. En el mismo sentido, ¿no podemos decir que mientras todos creemos que somos nuestro cerebro esta creencia está solamente sostenida por la neurociencia y su mirada ingenua? Mientras tanto, nos obstinamos en sostener la idea de que, en el fondo de nosotros mismos, al nivel de nuestras intenciones verdaderas, hay un núcleo que finalmente la ciencia no puede (o aún no) sondear. Es decir, de la misma forma en que la magia, como explica Pfaller (2014), se basa en principio, en *no creer* en la magia (lo que Pfaller denomina "ilusiones sin dueños"), ¿no observamos los descubrimientos de los expertos-*neuropsi* con cierto escepticismo y distanciamiento?

Consideremos, en este sentido, lo que la filósofa Patricia Churchland argumenta en una entrevista cuando se cuestiona: "Por Dios, ¿debemos pensar que el amor que siento por mi hijo es realmente sólo química neuronal? Bien, en realidad, sí lo es. Pero eso no es lo que me molesta" (Churchland, 2013). La razón por la que esto no le molesta a Churchland es descrita de la siguiente manera: "La neurociencia no proporciona una historia sobre cómo vivir una vida". En este último punto es donde entra una cierta distancia, una singular falta de fe, una sospecha de que, en última instancia equiparar al ser humano con su cerebro no es el final de la historia. Pero, evidentemente, la cuestión aquí vuelve a cambiar nuevamente: ¿Es esta una distancia que reta al reduccionismo o que simplemente lo confirma? Es decir, ¿No estamos simplemente, pero de una manera muy específica y en un sentido reversivo, de vuelta en la forma post-ideológica de la ideología *par excellence*: "lo sé muy bien pero no obstante"? (Žižek, 1989, p.18). En otras palabras, quizá sólo suscribimos completamente el dicho: "somos nuestro cerebro" si nos aferramos a la sospecha de que hay, en un cierto nivel o desde cierta perspectiva, algo más para nosotros que solo: *wetware*: *no obstante, sabemos muy bien que somos sólo nuestro cerebro*<sup>5</sup>. Esto parece implicar, al

<sup>5</sup> *Wetware* es un término anglosajón proveniente del mundo informático usado en neurociencias para describir la equivalencia entre la mente y el sistema nervioso [N. del T.].

menos que, si la magia nunca tuvo creyentes, Pfaller (2017) escribe “siempre sucedió contra el mejor saber” (p.9), la ciencia en contraste produce sus aficionados e incluso a sus radicales entusiastas, es decir aquellos que se maravillan de ser su cerebro y que están comprometidos en su misión de convencer al mundo entero. Es precisamente su propia falta de fe lo que constituye la fuerza misma de su misión.

Pero si en este punto una teoría de la interpasividad no parece admitir el potencial emancipador de las dinámicas interpelativas de las ciencias *neuropsi*, entonces tal vez nuestros cambiantes predicamentos socioculturales y político-económicos actuales causados por la digitalización hagan de este enigma algo realmente obsoleto. Es decir, la discusión sobre si la lanza que causó la herida es también la herramienta para curarla (o, alternativamente, si usar la herramienta en este sentido sólo significa hurgar más en la herida y agravarla), podría volverse superflua cuando uno se ve confrontado con otros artefactos como las armas de fuego<sup>6</sup>. Es decir, la forma central en la cual se moviliza la subjetividad interpasiva de hoy en día ya no pasa en primera instancia por los discursos neuropsicológicos, sino que es algo que toma lugar en los terrenos de la digitalización y la virtualidad, donde la subjetividad está dada sin, al menos de primera vista, la implicación de los discursos mediadores e interpelantes. Si en la interpasividad la subcontratación y eventualmente el “no hacer” proporciona la base para la satisfacción del deseo (Pfaller, 2017, p.9), ¿Es de esto entonces de lo que se trata precisamente el ciberespacio? Estamos cada vez más y más relevados de nuestras obligaciones a medida que los algoritmos se hacen cargo y cuidan una buena parte de nuestro ser humano: ahora, en lugar de nuestro *homunculus psychologicus* o nuestro cerebro, es nuestro avatar digital quien está viviendo nuestra vida en lugar de nosotros. Y tal vez algo cambia cuando la interpasividad se vuelve digital: es decir, si ya cuestioné el aspecto potencial emancipatorio de la interpasividad dentro de la neuropsicologización, parece que en la esfera digital las posibilidades de preservar el margen de maniobra se vuelven más tenues. Consideremos, cómo describe Pfaller (2017), la interpasividad como algo que abre una suerte de ruta de escape:

Los rituales de la interpasividad, sus “pequeños gestos de desaparición”, se asemejan a los actos de magia. Así como a los haitianos les gustaba ahorrarse la necesidad de matar a sus enemigos perforando a una muñeca, las hordas de los interpasivos se ahorran noches enteras frente a la televisión programando cuidadosamente sus dispositivos de grabación (p.8).

---

<sup>5</sup> ¿No fue de esta manera que el potencial emancipador de la palabra impresa fue superado por los problemas planteados con las nuevas tecnologías de la reproducción mecánica como la fotografía y las imágenes con movimiento?

Hoy, sin embargo, las hordas de interpasivos pasan tardes enteras (y días y noches) conectados a dispositivos digitales para ahorrarse la tarea de vivir. Además, ¿acaso lo digital no anula completamente los “pequeños gestos de desaparición” que se posibilitaban por el mecanismo de la interpasividad? Porque, mientras subcontratamos nuestro ser a nuestro avatar a lo virtual, nosotros mismos ya no podemos retirarnos o desaparecer parcialmente. No solo todo lo que hacemos en lo virtual se rastrea, datifica y perfila sino incluso se nos exige que confiemos todo lo que hacemos en nuestra llamada “vida real” al *Big Data*. Todo tipo de tecnología (por ejemplo, las tecnologías de pagos, control de tráfico, reconocimiento facial y demás) y nuestros dispositivos portables y *vestibles* nos hacen cada vez más rastreables en el tiempo y el espacio. ¿Será por eso que los “pequeños gestos de desaparición” no hagan más sentido? Estamos condenados a estar presentes a todas horas y en todo tipo de formas.

Aquí, la pregunta ingenua podría ser: ¿Qué hará esto con la psicología del ser humano? ¿Cómo afecta la tecnología digital a nuestra psicología y/o nuestro cerebro? No obstante, para contrarrestar esto inmediatamente debe quedar claro que las teorías de las ciencias *neuropsi*ya están en juego en las formas en las que somos datificados, perfilados y rastreados. Como señaló Gillespie (2014), “los proveedores de información se basan en la investigación neuropsicológica para diseñar los algoritmos”. Obviamente, esto compromete fundamentalmente el uso de la neuropsicología para comprender la subjetividad digitalizada: las teorías neuropsicológicas están apuntalando precisamente la digitalización de la (inter)subjetividad. De esta manera, en lugar de tomar el camino de intentar discernir los efectos de la neuropsicologización, de la digitalización o, de un modo más modesto, afirmar que *Facebook*, *Google* y similares, nos enseñan mucho sobre la psicología del ser humano, debemos preguntarnos qué modelos neuropsicológicos están metidos en las redes sociales y otras plataformas digitales, debemos rastrear las teorías neuropsicológicas que están dentro de las tecnologías, los algoritmos y los códigos. La teoría de la interpasividad de Pfaller podría ser de gran utilidad en este punto.

### **Digitalización e interpasividad**

En el último Foro Económico Mundial en Davos, George Soros lanzó un ataque contra *Facebook* y *Google* llamándolos “una amenaza para la sociedad” (Soros, 2018). Soros no sólo ve una amenaza a nivel social, es decir, como un ataque a la democracia o a la integridad de las elecciones, sino también en un nivel personal, esto es, las redes sociales engañan a sus usuarios manipulando su atención y diseñando de forma deliberada una adicción a los servicios que proporcionan. Esto, añade Soros, puede ser sumamente perjudicial particularmente para los adolescentes. En esta comprensión psicologizada de la digitalización, Soros se sumó a otros comentaristas, algunos de ellos empresarios de *Silicon Valley* (Solon, 2018). Marc Benioff, emprendedor estadounidense de internet, autor y

filántropo (*Wikipedia dixit*), por ejemplo, argumentó que *Facebook* debería ser regulado como una compañía de cigarrillos debido a sus efectos adictivos y nocivos. Roger McNamee, uno de los primeros inversionistas en *Facebook*, describió a este y a *Google* como amenazas para la salud pública. E incluso de manera más clara, uno de los presidentes fundadores de *Facebook*, Sean Parker describió el principio operativo de *Facebook* como "*hackear* la psicología de las personas para engancharlas", añadiendo a esto la arenga: "sólo Dios sabe lo que esto está haciendo en el cerebro de nuestros hijos" (Ulanoff, 2017).

Si bien estos ataques pueden incitar eslóganes como salvemos nuestra psicología o salvemos a nuestro cerebro de *Facebook* y similares, la teoría de la interpasividad podría ayudar a ver todo esto desde un ángulo diferente. Permítanme comenzar haciendo referencia a Jacques Lacan especialmente en un pasaje para comprender la interpasividad que también es clave para Pfaller. En su seminario *La Ética del psicoanálisis*, Lacan (1992) argumentó lo siguiente que concierne a la función del Coro en la tragedia griega:

Una sana disposición de la escena se hace cargo de vuestras emociones. De ellas se encarga el Coro. El comentario emocional es realizado. [...] Por lo tanto, están libres de toda preocupación -aunque no sientan nada el Coro habrá sentido por ustedes. E incluso, después de todo, ¿por qué no imaginar que se puede obtener el efecto sobre ustedes en pequeñas dosis, aun cuando no hayan palpitado demasiado? (p.247)<sup>7</sup>.

98

La idea central aquí es que las emociones y la psicología únicamente ven la luz en la subcontratación en sí misma. El ser humano no se preocupe siquiera de las emociones, ni tiembla: para ello tiene al Coro. Por lo tanto, sería un error considerar a nuestra psicología como un dato previo que luego se subcontrata vía un dispositivo. Nuestra psicología está siempre en otra parte, por lo que la idea de que está bajo la amenaza de ser manipulada o incluso expropiada por la tecnología, como Soros y otros comentaristas señalan, pasa por alto la lógica de la interpasividad que está implicada en esto de forma central. Para Soros y los otros hay algo *más allá* e incluso también *antes* de la datificación: esto es, algún tipo de humanidad esencialista, posiblemente definible en términos neuropsicológicos. Es aquí donde Soros y compañía abogan por la regulación de las redes sociales y las tecnologías de internet: buscando rescatar nuestra psicología, para salvaguardar algún tipo de *agalma* previa del ser humano. En contra de este movimiento esencialmente filantrópico<sup>8</sup> puede mostrarse una

---

<sup>7</sup> La traducción es tomada desde la versión española de Paidós, pero se sigue la paginación original del escrito en la edición inglesa de Routledge [N. del T.].

<sup>8</sup> Esta es la extraña paradoja de los superricos, aquellos elevados más allá de los enigmas de la existencia humana cotidiana, que se ven a ellos mismos como los salvadores de nuestra humanidad en común.

inclinación hacia la crítica psicoanalítica ayudada por la teoría de la interpasividad, puede mostrar lo que es precisamente esta fantasía, que la esencia del ser humano puede ser positivamente definida (en términos psicológicos y relacionados con el cerebro), lo que alimenta la datificación y permite la mercantilización de la subjetividad. Para ir rápido en este punto, el problema no es que nuestra psicología sea *hackeada* por la tecnología sino, dicho de manera precisa, estamos enganchados en una tecnología al atribuirnos una psicología. Es decir, como se nos niega nuestra posición esencialmente libre de psicología, como la describe Lacan, somos asignados a nuestros avatares digitales y virtuales que son *cargados* con una psicología y con sentimientos que nosotros, como una especie de titiritero, se supone que debemos poner en movimiento.

¿No estoy esbozando aquí la *(neuro)psicologización 2.0*, que es decisivamente deferente de la *(neuro)psicologización 1.0* descrita anteriormente? Es decir, si la *(neuro)psicologización 1.0* depende de la interpelación científica involucra una identificación primordial con la posición del experto; en la *(neuro)psicologización 2.0*, en contraste, la interpelación puede ser simplemente eludida, ya no estamos encomiados a considerarnos nosotros mismos como el *homo(neuro)psychologicus* ya que esta *(neuro)psicologización* lo ha hecho, a priori, el entorno digital en sí mismo y en el diseño de nuestros avatares. Por lo tanto, ¿no hemos ya finalmente subcontratado la *(neuro)psicologización* en sí misma a la tecnología? O, para decirlo en términos más foucaultianos, ya no tenemos que autogobernarnos: la gobernanza que alguna vez se subcontrató a nuestro cerebro y yo psicológico puede entregarse ahora a nuestros avatares y entornos inteligentes. ¿Es entonces el final del sujeto de la ideología, el fin de la interpelación a secas?

Pensemos en este sentido en la dialéctica del *Circle Time* mencionada previamente en la cual los estudiantes son interpelados cada mañana de una forma psicologizada: ¿Cómo te sientes hoy? ¡Eche un ojo en el cuadro de las emociones!<sup>9</sup>. Está claro que la presencia de los niños convocados en este sentido difiere significativamente de la presencia de los niños en otras épocas en donde la educación estaba centrada en la disciplina y el conocimiento: en aquellos tiempos un simple "presente" era suficiente para responder en el pase de lista. No obstante, en los tiempos psicologizados, su presencia se ha vuelto psicológica (el sujeto es requerido a reportar su estado psico-emocional en un formato específico solicitado), en los tiempos digitales un llamado interpelativo incluso ya no es necesario. No sólo su presencia y su paradero pueden ser verificados electrónicamente (algunas escuelas usan ya *tracking technology* y dispositivos *Ditto* por lo que ya no es necesario pasar asistencia), sino incluso "dispositivos de seguimiento del estado de ánimo en tiempo real" (cámaras inteligentes capaces de detectar emociones humanas) pueden ser usadas para evaluar su estado emocional para adaptar el contenido del aprendizaje para ese día (o tal vez

<sup>9</sup> Véase, por ejemplo: <https://cutt.ly/hTIVgi3>

concretar una reunión con el psicólogo de la escuela)<sup>10</sup>. Al menos, mientras el sujeto psicologizado y neurologizado fue interpelado vía la inducción en teorías académicas, el sujeto digitalizado no está necesariamente conminado a compartir la perspectiva teórica. Es decir, como muestra la perspectiva del uso de estos dispositivos de seguimiento del estado de ánimo en tiempo real, la recopilación y el manejo de datos puede funcionar perfectamente sin un sujeto cognoscente. Las redes sociales nos impulsan a que nos guste esto, que lo lamentemos, que compremos esto... sin que tengamos que saber el código racional detrás de todo esto. Por lo tanto, en contraste con el psicólogo y el neurocientífico, al *big data* no le importa si uno sabe o no: nosotros no necesitamos ser educados en las teorías sobre lo que nos dirige: la *data-technology* y los algoritmos trabajan silenciosamente en segundo plano, simplemente condicen, guían y dirigen nuestro comportamiento. Basta diseñar nuestros avatares y configurar nuestros entornos digitales con la ayuda de modelos psicológicos.

¿Esto no significa que la interpasividad es inmovilizada en la digitalización de una forma totalmente diferente antes que la esencialización de la tecnología? Para responder esto, regresemos primeramente a comprender cómo funciona la interpasividad en la (neuro)psicologización 1.0. Mientras la (neuro)psicologización 1.0 llamaba a ser un sujeto interpasivo psicologizado (dejando que un redoblado *homo[neuro]psychologicus* hiciera el ser), uno puede argumentar que, por otro lado, la (neuro)psicologización fue *siempre ya* una denuncia de la interpasividad en sí misma, tal vez primero y antes de las viejas formas de interpasividad. Pensemos en este sentido en el ejemplo de Slavoj Žižek (2006, p.6) de los dolientes contratados que en ciertas sociedades se dedican a hacer un duelo y estar afligidos en un funeral: ellos permiten que los familiares del difunto se sientan cómodos y no se molesten si no sienten mucho para después ocuparse de asuntos más mundanos como la división de la herencia. ¿No son estos tipos de subcontratación interpasiva de las emociones las que están siendo atacadas en la era de la psicologización? Es decir, en los tiempos psicologizados, somos convocados precisamente a expresar nuestras emociones, no se nos permite negarlas. Somos instados a dejarlos fluir y ocuparnos de ellas (de manera apropiada por supuesto). Esto podría compararse con los movimientos reformistas religiosos mencionados por Pfaller (2017) que denuncian los rituales supuestamente vacíos de las prácticas religiosas tradicionales (p.63). De esta manera, los reformistas oponen el modo interpasivo de creer (la subcontratación de la creencia mediante, por ejemplo, la oración monótona u otros rituales o artefactos) e instan al creyente a que crea por sí mismo. ¿No nos interpela de esta misma forma la interpelación psicológica para conjuntarnos con nuestras emociones y no negarlas o subcontratarlas?

Por supuesto, la paradoja es que esto únicamente conduce a una interpasividad secundaria, en donde las emociones están eventualmente localizadas con el *homo[neuro]psychologicus* que se dice que somos.

<sup>10</sup> Como lo describió Williamson (2017).

Precisamente, este primer llamado para dar fe de nuestros estados psicológicos, es fácilmente rastreable en redes sociales como *Facebook*, que nos incita a expresar nuestras emociones y compartirlas con nuestros amigos. Pero allí uno puede eventualmente también discernir de la validez de la afirmación de Pfaller de que el ascenso de la reforma en la religión no consigue disipar la interpasividad sino solo hacen que la dimensión interpasiva de la religión sea cada vez más invisible (Pfaller, 2017, p.63). En otras palabras, en el llamado de las redes sociales a coincidir con nuestros sentimientos sólo se preparan nuevas y más ocultas formas de interpasividad. Pensemos que, para mucha gente, *Facebook* es algo que se abre una vez al día (como si fuera un ritual) para dispersar algunos *likes*, compartir un *post* o dos, informar esto o aquello y cerrar sesión para regresar a los asuntos cotidianos. Por lo tanto, no hay un sujeto involucrado: uno simplemente deja que su avatar conduzca su pequeña vida a través de estos caminos pre-configurados.

¿La conclusión aquí es que la digitalización, después de todo, no trae muchas novedades, ya que todavía permite un sujeto no comprometido, no subjetivado (si me permite denominarlo así)? Entonces, la tarea de la teoría crítica seguiría siendo hacer visible lo invisible, es decir, mostrar lo que está oculto a simple vista: el carácter interpasivo de la subjetividad digitalizada. Sin embargo, y aquí me veo obligado a realizar un giro decisivo en mi argumentación: tal vez la mayor invisibilidad de la interpasividad 2.0 significa un nuevo giro en el ámbito de las formaciones de sujeto, debido a su capacidad mejorada para pre-estructurar nuestro entorno y el mundo de la vida (pre-psicologizando nuestros avatares e interacciones sociales). Es decir, además de la capacidad ya insinuada de la digitalización de atraer nuestra presencia en la llamada "vida real" a su alcance (haciéndonos totalmente rastreables en el tiempo y el espacio), tal vez el problema más decisivo es que es capaz incluso de sacar nuestra misma ausencia en su economía. Ya que, si en la comprensión de Pfaller, la interpasividad implica pequeños focos de no subjetivación y permite un margen mínimo de maniobra, ¿No es la digitalización capaz, en un primer momento, de controlar verdaderamente y por lo tanto explotar así este mismo aspecto de no estar allí? Entonces, quizás, en lugar de simplemente argumentar que en la interpasividad 2.0 uno ya no puede más desaparecer o dejar la escena, sería más conciso afirmar que es precisamente esta no-presencia la que se retroalimenta en el sistema mismo. Poniéndolo en otras palabras, si la interpasividad del ritual religioso hizo posible que el sujeto religioso pudiera desaparecer (Pfaller, 2017, p.63), la desaparición del sujeto digitalizado está contenida por la *web* y el internet en sí mismos. En última instancia, tener cuenta de *Facebook*, podría implicar no estar en *Facebook*.

Tal vez esto permita comprender el cambio reciente en las políticas de Facebook: esto es lo que Mark Zuckerberg anunció:

Las investigaciones muestran que, cuando usamos redes sociales para conectar con las personas que nos importan, puede ser bueno para nuestro bienestar. Podemos sentirnos más conectados y menos solos, y eso se relaciona a largo plazo con la medida de la felicidad y la salud. Por otro lado, leer artículos o ver videos pasivamente —incluso si ellos son entretenidos o informativos— puede no ser muy bueno.

Zuckerberg quiere aparentemente activarnos. ¿Un goce meramente pasivo o la ingesta pasiva de conocimientos? ¡No está nada bien! Nosotros tenemos que relacionarnos con los otros, aparentemente para nuestro propio bienestar psicológico. Sin embargo, nuevamente, deberíamos leer atentamente este movimiento filantrópico, psicologizante y objetivante, y discernir cómo es que Zuckerberg está tratando de asegurar su modelo de negocio. En primer plano, ¿su ataque a la pasividad no es también un ataque a la interpasividad? ¿Lo que Zuckerberg quiere contrarrestar es que el sujeto retroceda y entonces vaya dejando que su cuenta y sus algoritmos le proporcionen noticias, películas y videos y gozar de todo esto en su lugar? ¡Eso no es nada bueno para Zuckerberg! No es bueno tal vez por la simple razón de que la conducta meramente interpasiva que permite que el sujeto desaparezca no le proporciona a *Facebook* muchos datos útiles para ser mercantilizados. Es así que al querer abordar esto, Zuckerberg, con todo su poder soberano, lo deja claro: "Con base en esto, estamos haciendo un cambio importante en la forma en que construimos Facebook. Estoy cambiando el objetivo que le doy a nuestra gama de productos de centrarse en ayudarlo a encontrar contenido relevante a tener interacciones sociales más significativas" (Zuckerberg, 2018).

De esta manera, el modelo de negocio de *Facebook* no consiste en entregar contenido para ser consumido interpasivamente, sino para incitar al sujeto mediante su avatar de *Facebook* a producir "interacciones sociales más significativas". ¿No muestra esto que, en lo concerniente a la digitalización de la subjetividad, todavía hay una interpelación mínima involucrada? Es decir, eres convocado a *Facebook* continuamente; si tu interpasividad desaparece y tú no tienes "interacciones sociales significativas" esto debe ser contrarrestado por Facebook para regresarte al sistema. No obstante, ¿no significa esto que al final la digitalización en cuanto tal permite pequeñas ausencias, pequeños momentos de no-subjetividad que las corporaciones de las redes sociales intentan neutralizar para regresarlas a la economía? Aunque quizás nos estemos olvidando de algo en este punto ¿no estamos asumiendo demasiado de prisa lo que son las "interacciones sociales significativas" datificadas y mercantilizadas por el negocio de las redes sociales? Porque si es el caso, como he argumentado, que las redes sociales y similares estén *a priori* repletas de modelos sociopsicológicos, entonces, seguramente, la mera reproducción de esa psicología por los usuarios no puede producir realmente algo nuevo y engendrar una plusvalía. Entonces, el problema de llevar al sujeto vago y evanescente de regreso a la plataforma para

producir el *data* psicosocial podría no ser realmente el asunto en juego. Quizás, la elaboración de Pfaller en torno al placer redoblado en la interpasividad podría ayudarnos a ver las cosas de otra manera: “el placer pícaro que aparece en algunos casos de interpasividad, tal cual es descrito por Žižek, parece descansar en el carácter dual de este retraimiento: haber escapado tanto del goce como de la ilusión del goce y haber delegado ambos en alguien más, parece ser enormemente divertido. Primero, uno se retira del goce, luego de la ilusión del mismo, y aparentemente eso produce un goce nuevo e incluso aún mayor” (Pfaller, 2014, p.18).

De esta forma, en redes sociales y plataformas similares, yo mismo no tengo que desempeñar el rol socio-psicológico estándar solicitado: mi avatar realiza todo el goce prescrito de la vida y el goce de las interacciones sociales. De ahí, como resultado, el placer extra: el plus de goce realizado es el placer del ser *nobody*. ¿No es precisamente esta diversión, el regocijo de haber salido de la edificación, lo que cobra el capitalismo digital del cual Facebook es un ejemplo primordial? El capitalismo digital no se alimenta de nuestras “*subjetividades fake*”; no se alimenta de la pre codificada y pre configurada psicología que puede ser reproducida digitalmente sin fin, más bien, es el plus de goce de nuestra subcontratación interpasiva lo que la explotación digital finalmente extrae de nosotros.

Para ilustrar esto déjenme citar aquí la transcripción de un conocido comercial de televisión de PlayStation: “*Double Life*” (1999):

Durante años, he vivido una doble vida. Durante el día, hago mi trabajo — subo al autobús, me empujo entre la gente común [...]pero por la noche, vivo una vida de alegría [...] de latidos de corazón constantes y adrenalina [...] y, si la verdad es conocida... una vida de virtud dudosa. [...] No negaré que he estado involucrado en la violencia, incluso me he entregado a ella. [...] He mutilado y matado adversarios, y no solamente en defensa propia. [...] He mostrado indiferencia por la vida [...] las extremidades [...] y la propiedad [...] y saboreado cada momento. [...] Puede que no lo pienses al verme [...] pero he comandado ejércitos [...] y conquistando mundos. [...] Y aunque, al lograr estas cosas [...] he dejado de lado la moralidad [...] no me arrepiento. [...] porque, aunque he llevado una doble vida, al menos puedo decir [...] he vivido (Citado en Nudd, 2017).

De ahí que la mínima interpelación involucrada en la digitalización de la subjetividad, pudiera ser entendida de otra manera: estás llamado a fingir y a aparentar (tener una doble vida) porque tú gozosamente sabes lo que el ser humano realmente quiere, desea o anhela<sup>11</sup>. El comercial de *PlayStation*, por lo

---

<sup>11</sup> Aquí puede discernirse la lógica de la perversión: el(la) perverso(a) es aquel que pretende poseer un saber sobre el goce y quien confronta al otro para incitar la división de este último.

tanto, no muestra la explotación de nuestra verdadera constitución psicológica o neurobiológica (por ejemplo, nuestra sed innata y evolutiva por el asesinato y la transgresión), sino más bien, *saca provecho de lo en sí mismo evidente de nuestras creencias teóricas de lo que es un ser humano*. Entonces, lo que he llamado la interpelación académica clásica en la cual el sujeto es conminado a que se identifique con la posición del experto para mirar el *homo neuropsychologicus* que se dice que es, habla precisamente de aquello que es puesto en marcha en el mundo digital. Es decir, la identificación con la mirada académica (la identificación con el no-subjetivo objetivo punto de vista) está en un segundo movimiento alimentando al sistema en cuanto tal. El goce explotado por *PlayStation*, y la digitalización como tal, no es un goce primitivo, transgresor, es el "goce superior" que ve la luz cuando el ser humano da un paso atrás y se involucra en sus pequeños gestos de desaparición.

### Conclusión

Ray Kurzweil (2000; 2005), autor americano, científico computacional, inventor y futurista (según Wikipedia), argumentó que pronto será posible *subir* el cerebro a una supercomputadora. Por supuesto, es claro que, si uno pudiera cargar con éxito a una persona o a un sujeto, esta entidad *uploaded* estaría condenada desde el principio. Es decir, conectado a la internet, el cerebro se convertiría en megalómano y absorbería todo el saber disponible: se expandiría de formas incontrolables, se metamorfosearía infinitamente, se convertiría en todas las cosas del mundo, si no es que, para el caso, se convertiría en el mundo en sí mismo y así se disolvería en cuanto tal. Tal vez podemos comprender esto adentrándonos en la teoría de la interpasividad: en el mismo sentido que en los rituales religiosos, el sujeto religioso puede marcharse toda vez que esté hecho el *uploading/outsourcing*, el iniciador puede dejar la escena, lo que llevaría la personalidad cargada a desvanecerse en la entropía informática<sup>12</sup>.

Esto podría relacionarse con otro experimento del pensamiento bien conocido, la serie de películas *The Matrix*. El argumento de la historia es que a medida que las máquinas y la tecnología devienen autónomas, aprovechan la electricidad y la energía de los seres humanos para su supervivencia. Los humanos son tomados prisioneros en una especie de incubadoras llenas de agua y están conectadas a una supercomputadora que genera una realidad virtual, esa es la *Matrix*, destinada a mantener vivos a los humanos para que pueda recolectar energía de ellos. Así es como relata una de las máquinas la historia de la *Matrix*.

---

<sup>12</sup> Por supuesto que entiendo aquí entropía en oposición a la conocida posición de Norbert Wiener: para Wiener el incremento de información es entropía estancada. Véase Wiener (1989). El destino que atribuyo a las personalidades *uploaded* de Kurzweil apuntaría a la posibilidad de una entropía relacionada con el aumento de información en sí mismo.

¿Sabías que la primera *Matrix* fue diseñada para ser un mundo humano perfecto en donde nadie sufriera, donde todos fueran felices? Fue un desastre. Nadie aceptó el programa. Se perdieron cosechas enteras. Algunos creyeron que carecíamos de un lenguaje de programación para describir su "mundo perfecto. Pero creo que, como especie, los seres humanos definen su realidad mediante la miseria y el sufrimiento. Así que el mundo perfecto era un sueño del que sus cerebros primitivos seguían intentando despertar. —Agente Smith a Morfeo (Wachowski y Wachowski, 1999).

¿No podemos decir que la primera *Matrix* estableció una escena completamente informada por las teorías (socio)psicológicas *mainstream* en su guion? A lo largo de estas líneas, podría argumentarse que fue en primer lugar que los avatares se desvanecieron, de la misma forma que las personalidades cargadas de Kurzweil se paralizarían, cuando el mundo virtual se detuvo como resultado de la repetición circular y la reproducción de los algoritmos y los códigos socio-psicológicos establecidos. Por lo tanto, lo que queda claro tanto en *Matrix* y la fantasía de Kurzweil —y también en el último planteamiento de Mark Zuckerberg como se describió anteriormente— es que la digitalización debe involucrar una forma mínima de interpasividad y, como ya se ha mencionado, una mínima forma de interpelación estableciendo un nivel-cero de subjetividad; algo en el exterior, para luego ser atraído hacia adentro. Sólo entonces puede crearse un plus-de-goce que no sólo asegura el ulterior flujo digital sino también puede ser capturado. Esto es porque la *Matrix* necesita sus renegados, sus despertadores, su *Morfeo*, su Neo, su Oráculo. Aquellos quienes supuestamente escapan son eventualmente la columna vertebral de la segunda *Matrix*, ellos hacen que la *Matrix* funcione. El exterior atraído, o lo que Lacan (2007) llama: "*extimidad*", es lo que emplaza la entropía informacional. Necesitamos aquí y ahora hacer una pregunta final y crucial: ¿Podría esta función, la digitalización, atraer completamente a la interpasividad a sus dominios? Es decir, ¿sería posible estadificar y codificar algorítmicamente al muy interpasivo y desubjetivado sujeto mismo? Esta, afirmo, es eventualmente la misma pregunta que plantea Pfaller (2017): "¿Puede mi agencia representante también dejarse representar por alguien (o algo) más? y ¿para quién experimenta ese nuevo agente el placer, para otro agente o para mí?" (p.33).

Entonces, no es esta la pregunta: ¿Es posible la delegación interpasiva *ad infinitum*? y, adicionalmente: ¿Puede ser redoblada así sin cesar en sí misma? y, desde este punto, ¿podría este *perpetuum mobile*, mantenerse bajo control, contenido simbólicamente o, en términos más adecuados a nuestra discusión, podría ser digitalizado y así mercantilizado? Por supuesto, aquí nos deslizamos lentamente hacia la cuestión, ¿sería codificable y algoritmizable la sofisticada concepción pfalleriana y psicoanalítica del ser humano como ente interpasivo? O, de modo aún más radical: ¿Sería posible basar la segunda *Matrix* en una

concepción psicoanalítica del sujeto en lugar de un modelo psicológico *mainstream* por el que fue informado por primera vez?

Claramente, el psicoanálisis no es una psicología. Lacan, como es conocido, se abstuvo de dar una aproximación psicológica de la subjetividad; por ejemplo, no definió al sujeto en cuanto tal, en su lugar optó por definir los contornos del sujeto. De esta manera argumentó que "el significante es lo que representa al sujeto para otro significante" (Lacan, 2007, p.713). Este es el matema de Lacan:  $S_1 — \$ — S_2$ . El sujeto no es otra cosa que una posición: dividida entre dos significantes, es en sí mismo un nivel cero de la subjetividad. Consideremos ahora esto con respecto al argumento del desarrollador de software Dave Winer: "Conectar persona a objetos *data* para personas. Eso es lo social hoy" (Citado en Lovink, 2012). Lo que podría escribirse como: Persona(s) — código — Persona (s). ¿No es esto precisamente lo opuesto de la notación del sujeto lacaniano en tanto sujeto dividido? En la serie persona—código—persona, la persona no está ya dividida, él o ella está inmovilizada, datificada. O, como Alexander Galloway (2014) señaló en torno a la cibernética: "la cibernética reforma el mundo como un sistema y reestructura al sujeto como un agente" (p.113). Por lo tanto, la interpelación de la "conexión" de Winer no pretende dar un lugar al sujeto sino más bien incita a los agentes a producir datos. Pero, aunque esta datificación parece preparar la mercantilización de la subjetividad, ¿no es esta, como se argumentó, la situación por la cual eventualmente se detendrá, ya que no logra involucrar el nivel cero de la subjetividad que posiblemente es el motor de la subjetividad excedente? Es decir, el *data* que se produce mediante la interpelación digital no puede dejar de repetir los datos pre-configurados que surgen de los modelos de ser humano que han sido codificados en el sistema. Esta repetición de datos estériles probablemente no puede sino llevar al sistema a un frenado pasmoso. Volvemos aquí a una pregunta osada: ¿Sería posible codificar la segunda *Matrix* desde una no psicología del psicoanálisis y evitar que estallara la burbuja de datos que inevitablemente sucumbiría bajo su propio peso? ¿Traer a los psicoanalistas para que nos protejan contra la entropía informática (y salvar el modelo de negocio de las redes sociales)?

Pero quizás, en el mismo sentido que argumenta Pfaller (2017, p.92), la teoría no puede decirle al arte qué pensar —sólo puede decirle al arte lo que no necesita pensar— una crítica psicoanalítica tampoco puede decir cómo deben ser diseñados los *avatars* en sus entornos. Si el psicoanálisis es básicamente una crítica sobre la psicología (véase la peculiar definición anterior de subjetividad de Lacan), no puede proveer a una nueva psicología alternativa. En consecuencia, si, por ejemplo, el problema con las neurociencias es que no pueden sino apoyarse en una psicología previa (que pretenden rastrear en el cerebro), el psicoanálisis no puede proveer a una psicología alternativa para ser usada: el psicoanálisis solo puede decirle a la neurociencia lo que no debe que pensar. Entonces, cuando se trata de diseñar la digitalización, nuevamente, el psicoanálisis no puede decir cómo diseñar al sujeto digital o su mundo de la vida: sólo puede hacer una crítica;

únicamente puede decir lo que no necesita ser pensado, sólo puede poner al descubierto la problemática de los modelos psicológicos que sustentan el diseño de las tecnologías digitales.

Por supuesto esto es muy problemático. Pensemos con el filósofo holandés de medios Geert Lovink (2012), así como en las críticas reformistas de George Soros y compañía, quienes en un momento dado han abogado por la nacionalización de *Facebook*. No obstante, ¿no plantea esto la pregunta de cómo serían diseñadas estas redes sociales públicas y no comerciales? Por ejemplo, ¿conservaría los emoticonos? ¿seguiría incitando a los usuarios a expresar sus sentimientos? ¿pediría *likes*? ¿Les recordará a los usuarios postear algo o les recordará historias interesantes perdidas mientras estaban sin conexión? Adicionalmente, ¿qué algoritmos serían usados para poner noticias o post en su *feed*? En definitiva, ¿qué imágenes de la sociedad y del ser humano estarían vigentes? Entonces, ¿cómo procederían los diseñadores después de ser informados por el psicoanálisis sobre lo que no necesita pensar? ¿Sería una opción crear espacios neutrales mínimos, por ejemplo, para garantizar la democracia y la individualidad? Por supuesto, allí se estaría comprometiendo rápidamente la imagen común del ser humano y sus derechos humanos y, como es conocido, no nos lleva a territorios indiscutibles. De este modo, la exclamación "otro mundo es posible" parece enfrentarse con el enigma: ¿sería posible otra digitalización?, ¿alguna que pudiera dar cuenta de que "la sociedad no existe" y que "la subjetividad no existe"?

Cuando menos, si esto conlleva que una posición neutral no sea posible y, por lo tanto, no se puede evitar una posición política y partidista, entonces desde el lado del psicoanálisis la conclusión debería ser que la "subjetividad no será digitalizada". Aunque existe otra notación lacaniana concerniente al sujeto, a saber, la fantasía, que a primera vista daría alguna esperanza a los desarrolladores de software. El matema lacaniano de la fantasía sitúa frente al sujeto barrado el objeto  $a$ :  $\$ \backslash a$ . Esto, por supuesto, conecta la notación previamente mencionada de la subjetividad que trae al objeto como causa y como objeto de deseo. Lacan comprende la fantasía en la tradición freudiana como un pequeño escenario que sustenta el síntoma y por lo tanto la propia subjetividad (como una regla general en forma de una pequeña sentencia, por ejemplo, "pegan a un niño"), que es difícil no entender como un algoritmo (Freud, 1919)<sup>13</sup>. Sin embargo, el elemento crucial en el matema es el objeto  $a$ , que yo diría que es finalmente, como causa y objeto del deseo, un objeto no asimilable: no es simplemente una  $x$  desconocida lo que podría introducirse en la computación. Se trata más bien de un objeto singular que, si bien Lacan le ha otorgado el "estatus de notación algebraica" (citado en Evans, 1996, p.128), no es meramente un factor formal ya que se define como el remanente que deja detrás la introducción de lo Simbólico en lo Real. Por lo tanto, situado al lado de lo Real podría atribuir al objeto una materialidad, aunque una materialidad peculiar (De Vos, 2014). En tanto señal de vacío, el

<sup>13</sup> El mismo Lacan (2007, p.487) utiliza la palabra algoritmo.

objeto *a* tiene una consistencia no sustancial, no obstante, como objeto y causa de deseo permanece del lado de lo análogo, lo no digitalizado o virtualizado. Por tanto, el objeto *a* no puede retroalimentar el sistema: el objeto *a* no se digitalizará. La digitalización de hoy en día pretende poder hacer esto, sueña con ello y sabemos lo poderosas que son en nuestros días las ilusiones cuando se vuelven virtuales. Es la tarea partidista de la crítica manifestar que la digitalización no debería pensar que puede digitalizar el objeto *a*.

---

## REFERENCIAS

---

- Althusser, L. (1971). Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation). En *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Londres: New Left Books.
- Children and Adults with Attention-Deficit/Hyperactivity Disorder. (2021). *ADHD Information for Teens*. <https://cutt.ly/ITICqVE>
- Churchland, P. (2013). The Benefits of Realising You're Just a Brain (Interview by Graham Lawton), *New Scientist*, (2945). <https://t.ly/TBmo>
- De Vos, J. (2012). *Psychologisation in Times of Globalisation*. Londres: Routledge.
- De Vos, J. (2013). *Psychologization and the Subject of Late Modernity*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- De Vos, J. (2014). Which Materialism? Questioning the Matrix of Psychology, Neurology, Psychoanalysis and Ideology Critique. *Theory & psychology* 24 (1). <https://doi.org/10.1177/0959354313516394>
- De Vos, J. (2016). *The Metamorphoses of the Brain. Neurologization and Its Discontents*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Evans, D. (1996). An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis. Londres: Routledge.
- Freud, S. (1905). Three Essays on the Theory of Sexuality. En: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. VII, pp.123-243) Londres: Hogarth Press, 1955.
- Freud, S. (1919). A Child Is Being Beaten. A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversions. En: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. XVII, pp.175-204). Londres: Hogarth Press, 1955.
- Galloway, A. (2014). The Cybernetic Hypothesis. *Differences* 25(1), 107-131. <https://doi.org/10.1215/10407391-2420021>
- Gillespie, T. (2014). The Relevance of Algorithms. En: T. Gillespie, P.J. Boczkowski y K. A. Foot (Eds.), *Media Technologies: Essays on Communication, Materiality, and Society* (pp.167-194). Londres: MIT.

- Kurzweil, R. (2000). Live Forever—Uploading the Human Brain... Closer Than You Think. *Psychology Today*. <https://cutt.ly/vTIVPAA>
- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. Nueva York: Viking.
- Lacan, J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII: L'envers De La Psychanalyse 1969-1970*. París: Seuil.
- Lacan, J. (1992). *Seminar VII, The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960*. Londres: Routledge.
- Lacan, J. (2007). *Ecrits: The First Complete Edition in English*. Nueva York: Norton.
- Lovink, G. (2012). What Is the Social in Social Media. *E-flux Journal* 40(12).
- Nudd, T. (2017). *Has Any Commercial Had a Better Cast of Characters Than This Legendary PlayStation Ad?* <https://t.ly/yCnL>
- Pfaller, R. (2014). *On the Pleasure Principle in Culture. Illusions without Owners*. Londres: Verso.
- Pfaller, R. (2017). *Interpassivity. The Aesthetics of Delegated Enjoyment*. Edinburgo: Edinburg University Press.
- Solon, O. (2018). George Soros: Facebook and Google a Menace to Society. *The Guardian*. <https://cutt.ly/2TICXv3>
- Soros, G. (2018). *Remarks delivered at the World Economic Forum*. <https://cutt.ly/CTIX0LM>
- Ulanoff, L. (2017). Sean Parker Made Billions Off of Facebook. Today He Basically Called It Evil. *Mashable*. <https://cutt.ly/2TICBnP>
- Wachowski, L. y Wachowski, L. (Directoras). (1999). *The Matrix* [Película]. Warner Bros.
- Wiener, N. (1989). *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*. Londres: Free Association Books.
- Williamson, B. (2017). Psychological Surveillance and Psycho-Informatics in the Classroom. *Code acts in education*. <https://cutt.ly/CTIC1Ni>
- Zuckerberg, M. (2018). *One of Our Big Focus Areas for 2018*. <https://cutt.ly/dTIMuCR>
- Žižek, S. (1989). *The Sublime Object of Ideology*. Londres: Verso.
- Žižek, S. (2006). *How to Read Lacan*. Nueva York: W.W. Norton.



Este trabajo está sujeto a una [licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)