

# **No hay futuro sin crítica de la psicología: una interrogación del marxismo al psicoanálisis\***

**There is no future without a critique of psychology:  
Marxism interrogating psychoanalysis**

**Jan De Vos**

**Universidad de Gante (Bélgica)**

**Resumen.** Al fin y cabo, en estos tiempos post-ideológicos y post-políticos (tiempos de post-verdad y hechos alternativos) en donde las ciencias humanas ya no buscan establecer grandes teorías (se creen más allá de la verdad y se confían pragmáticamente en la neurobiología y en “big data”), se necesita más que nunca una crítica marxista y psicoanalítica que muestre que la (des)construcción y la expropiación de nuestra (inter)subjetividad todavía viene en un marco psicologizador. Entonces, para enfrentar las nuevas formas del capitalismo, el llamado capitalismo digital, los dos no-psicologías: el marxismo y el psicoanálisis están interpelados para montar una crítica de la psicología. Abordamos este desafío escrutando la notable herencia freudiana pero al fin traicionada por figuras principales en la historia de la cibernética como Alan Turing y Norbert Wiener. Pero, y esto es crucial, esta crítica sólo será viable cuando tengamos en mente lo que Jacques Lacan argumentó, a saber, que cuando Marx y Freud se implican el uno al otro y son perfectamente compatibles, necesariamente, no están en armonía.

**Palabras clave:** crítica de la psicología, capitalismo digital, cibernética, Marx, Lacan

**Abstract.** Eventually, in these post-ideological and post-political times (times of post-truth and alternative facts), where the human sciences no longer seek to establish grand theories (they believe to be beyond the truth and rely pragmatically on the neurobiological and “big data”), we need more than ever a Marxist and psychoanalytic critique that shows that the (de)construction and

---

\* Conferencia magistral de Jan De Vos, “No hay futuro sin crítica de la psicología: una interrogación del marxismo al psicoanálisis”, dictada en el Auditorio “Aníbal Ponce” de la Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), Morelia, Michoacán, México, el jueves 30 de marzo de 2017. Revisión de la versión española por Rigoberto Hernández Delgado.

expropriation of our (inter)subjectivity still comes in a psychologizing frame. To face, then, the new forms of capitalism and so-called digital capitalism, the two non-psychologies of Marxism and psychoanalysis are called upon to mount a critique of psychology. We address this challenge by scrutinizing the remarkable but ultimately betrayed Freudian heritage with leading figures in the history of cybernetics Alan Turing and Norbert Wiener. But, and this is crucial, this criticism will only be viable when we have in mind what Jacques Lacan argued, namely that when Marx and Freud implicate each other and are perfectly compatible, necessarily, they are not in harmony.

**Key words:** critique, digital capitalism, cybernetics, Marx, Lacan

## Introducción

¿Por qué somos psicólogos? Y sé que hay gente aquí que no ha estudiado psicología. Sin embargo, me pregunto, ¿por qué somos *todos* psicólogos? Con “todos” quisiera decir, todo el mundo: desde el kindergarden hasta la residencia de ancianos estamos interpelados para vernos y entendernos a nosotros mismos, a los otros y al mundo como tal desde la perspectiva de las teorías psicológicas. A los niños se los enseña qué emociones existen (alegría, tristeza, miedo, ira y asco) y cómo expresarlas de una manera apropiada,<sup>1</sup> y a los ancianos se los introduce en la psicología de la tercera edad para que envejeczan cómodamente.<sup>2</sup> A lo menos, sujetos a un discurso psicologizador omnipresente, nos hemos convertidos en proto-psicólogos, si nos damos cuenta o no: ¿Es posible escapar a la psicologización?

No hace mucho tiempo tenía alguna mala suerte en el campo profesional, y un colega y buen amigo me escribió para consolarme, disculpándose de haber utilizado palabras psicologizadas. Le contesté que no tenía de que preocuparse, porque yo sabía bien que, ya que venía de él, el aspecto de la psicologización no podía significar otra cosa más que ¡el hecho de que sus palabras venían de su corazón!. Entonces, de la misma manera, la pregunta: ¿por qué somos todos psicólogos?, necesita un poco de psicologización para revelar la verdad, es decir por supuesto, para revelar el aspecto *político*.

Pues somos psicólogos todos nosotros para acabar con las fantasmas, las apariciones y los demás monstruos. Recuerden las palabras de Antonio

---

<sup>1</sup> Por ejemplo en <http://www.pixelsxl.com/emociones-basicas-asco-alegría-miedo-sorpresa-ira-y-tristeza/> podemos leer: “Es interesante preguntarse cuántas emociones básicas tenemos, ya que nuestro mundo emocional se deriva de estas emociones, y para tener una buena inteligencia emocional necesitamos conocer cuáles son los pilares emocionales sobre los cuales se mantiene nuestro mundo emocional.”

<sup>2</sup> Véase por ejemplo: <http://www.vejezyvida.com/>

Gramsci: “El viejo mundo se muere. El nuevo tarda en aparecer. Y en ese claroscuro surgen los monstruos.”<sup>3</sup>. Piensen por ejemplo en el presidente Donald Trump de los Estados Unidos, sus críticos le han llamado un narcisista, un paranoico, un demente pues, un monstruo loco ¿no?. Entonces, ¿es con la psicología que podemos entender el mundo, la historia, la política? pues sí, quizás es un poco sorprendente, pero mi respuesta es afirmativa, por supuesto, no de una manera directa. En fin, lo que voy a decir hoy es que, cuando menos, no podemos pasar por alto a la psicología.

Volviendo a las elecciones presidenciales de los Estados Unidos, ¿no hay otra narrativa que la psicología para explicarlas?, es decir, en vez de entenderlas por medio de la psicología, quizás haya que mirar al aspecto digital que se ha introducido ya hace un tiempo en la política en general. Muchos comentarios nos confirman que las elecciones se han convertido en un asunto de manejar datos digitales. Dejando de lado la acusación de que los rusos han *hackeado* las elecciones, basta con constatar que mientras Hilary Clinton se confió en Big Data y en el análisis algorítmico de los votantes, Trump se orientó por los medios de comunicación digital como Twitter. Big Data perdió, Twitter ganó.

Pero con esta digitalización de la política, ¿no estamos, de pronto, de vuelta en la psicología? Es decir, uno podría argumentar que mientras Hilary Clinton estaba atascada en la psicología teórica digitalizada (estableciendo perfiles psicológicos de los votantes), Trump directamente se dirigió a la psicología concreta de la gente a través de los medios sociales digitales. El argumento sería que Clinton utilizó una tecnología sofisticada (pero no tan exitosa) para evaluar la psicología de los votantes y, al mismo tiempo, Trump se confió a una tecnología bastante simple para tocar eficaz y directamente a la psicología de la gente.

Pero, como intentaré aclarar, una mirada más cercana muestra que la relación entre la tecnología y la psicología es un poco más complicada. Por lo menos, espero dejar claro que si uno quisiera acabar con todo este “psico-blabla” para regresar a la política o a la economía política propia, uno podría estar enfrentado a una tarea más difícil de lo que pensaba. Como tal, y ésta sería mi conclusión, cualquier teoría política, o por lo demás, cualquier política, pasará por encima de una psicología o sobre una teoría de la subjetividad. Es mi opinión que la relación paradójica entre lo psicológico y la política, hoy en día se vuelve particularmente visible y se puede trazar en las últimas y nuevas formas del capitalismo: el Capitalismo Digital o el Capitalismo Comunicativo, como dice Jodi Dean (Dean, 2005). Entonces, para entender la digitalización de la subjetividad y

---

<sup>3</sup> Es la traducción popular y fuerte del texto original en italiano: “*La crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati*” (Gramsci, 2007, p. 311).

la intersubjetividad, se necesita una crítica psico-política, y para llegar a ésta hay que escribir bien los diferentes papeles: hay que doblar la pareja: psicología y capitalismo, con otro pareja: psicoanálisis y marxismo. Es decir, sería mi argumento que sólo con el psicoanálisis y el marxismo podemos entender y enfrentar la función de la psicología en el esquema capitalista. Aquí me puedo referir a David Pavón-Cuéllar que escribe:

Podemos decir, en general, que los marxistas y los freudianos examinan cómo las lógicas de la explotación, la ideologización y la fetichización pueden producir los fetiches ideológicos explotables de la psicología (Pavón-Cuéllar, 2017, p. 6, la traducción es mía).

Lo que esto quiere decir nada más es que es la psicología la que hace posible la explotación, la ideologización y la fetichización. La psicología no sólo proporciona la razón sino también la tecnología central del capitalismo: dibuja y esboza al sujeto del capitalismo, y permite así su explotación tanto en el lado de la producción como en el lado del consumo. Y de aquí, desde el entendimiento de la psicología como una tecnología política-económica, vamos a poder entender cómo hoy las teorías psicológicas están armadas con las nuevas tecnologías digitales.

Pero, si vamos a analizar esto desde una crítica psicoanalítica y marxista, es muy importante y hasta crucial, tener en mente lo que Jacques Lacan argumentó, a saber, que cuando Marx y Freud se implican el uno al otro y son perfectamente compatibles, necesariamente, no están en armonía (Lacan, 1971-1972, clase de 21 Junio 1972). Sólo esta negación o renuncia permitiría que sigamos adelante.

### **El excedente**

Empecemos con una argumentación típica en estos días que considera la digitalización como una fuerza que potencialmente nos abrume. Esta idea de que tenemos que defender nuestra humanidad, se funde con el argumento bastante reconfortante de que, al final, la vida y lo humano son demasiado idiosincráticos para ser digitalizados. Se considera así a la humanidad como algo que resiste la automatización, y desde aquí, se hace la súplica de crear espacio dentro de lo digital para nuestra creatividad, versatilidad y plasticidad. En breve, la idea es que hay más psicología que lo digital y que es por esto por lo que tenemos que cuidar cuando diseñemos lo digital. De aquí parece que, para oponerse al capitalismo digital, es la psicología la que nos ofrece recursos para resistir.

Pero, un pequeño recorrido por la historia de la tecnología digital ya hace claro que la cibernética, desde muy temprano, partió de una concepción del ser humano como un sistema abierto, es decir, un sistema capaz de desafiar su propia automaticidad en actos de creatividad genuina (Bates, 2016, p. 198). En otras palabras, la cibernética se basa en una

psicología sofisticada y, en un sentido cierto, en una psicología humanista. Pero por supuesto, esto plantea las preguntas: ¿tenemos que considerar este modelo abierto de lo humano, como plástico, inventivo y creativo, como un buen modelo, o incluso como un modelo verdadero del humano? ¿Y tenemos que decir: los científicos informáticos que usan ese modelo para concebir la tecnología digital, por lo menos, se salen del camino correcto? Y desde aquí también se podría valorar a aquellos que no se basan en modelos psicológicos simples, sino que también tienen en cuenta los aspectos más oscuros de la psicología humana, es decir –recuérdense los monstruos de Gramsci— la sintomatología y la psicopatología. Y esto es precisamente lo que nos encontramos también en el inicio de la cibernética: David Bates escribe que se consideraba la inteligencia como una consecuencia de cierta desorganización mental y los saltos de una inteligencia genial como resultando de un desorden patológico (Bates, 2016, p. 202).

Y aquí el problema se redobla. Al lado del asunto de que la tecnología digital se basa en la psicología buena o no, la cuestión del excedente se abre. Es decir, ¿cómo entender el excedente propio del humano (de su capacidad de inteligencia o su poder simbólico)? ¿No nos arriesgamos a entender la patología que conduce a un excedente en un marco naturalizado, evolutivo, neurobiológico y neuropsicológico: un desorden *cerebral* resulta en los saltos geniales?. En síntesis, cuando se piensa (y diseña) la tecnología desde la perspectiva de la psicología, se ve que la piedra clave del argumento no puede ser otra cosa más que la biología. Contra esto yo diría que el exceso y el excedente (de hecho lo más central para comprender) se puede (y se debe) pensar desde otro lado: el lado de la cultura, de lo simbólico y del lenguaje, y, a partir de aquí, de la política. Por supuesto, ya me entienden: el excedente es sobre todo una categoría político-económica y no una categoría naturalizada (algo neurobiológico).

Para movilizar este excedente no-naturalizado, permítanme para empezar, cambiar el enfoque, porque ¿no hay siempre un excedente en juego donde la ciencia afirma que esto o aquello es la esencia dura del ser humano?. El experto desde la Iluminación dice: usted podría pensar que esto es lo humano (apuntando a sus visiones ingenuas, religiosas u otras), pero la ciencia puede ofrecerle un punto de vista desde donde usted puede ver las cosas como verdaderamente son. ¿No crea esto el excedente? es decir, llama a la vida una posición extra, un punto de vista nuevo, de donde se contempla lo que es usted, o mejor, de donde se contempla lo que nos dicen que usted es. Ilustramos esto con una variante del argumento típico ya mencionado de la especificidad del ser humano superando la tecnología: Vladimir Jankélévitch escribió en 1931 en un libro sobre Bergson lo siguiente:

Con una máquina perfecta nunca hay engaño, pero tampoco sorpresa. Ninguno de esos milagros que son, en cierto modo, la

firma de la vida” (citado en: Bates, 2016, p. 202, la traducción es mía).

Esta celebración de lo humano, se puede decir, es la firma de la subjetividad moderna: es decir, el sujeto moderno se mira desde una posición desde afuera, contempla su humanidad milagrosa, contemplándola con un cierto placer. Esta extra posición, una posición en excedente, se puede discernir también con los tradicionalistas, los que ven su cultura como lo tradicional, la ven desde un punto de vista que ya trasciende la tradición. El tradicionalista ya no está simplemente sumergido en ciertas costumbres o ritos, ya ocupa una posición que los supera. Como tal, no hay nada problemático con esto, un retorno a las tradiciones siempre es un movimiento moderno, pero, cuando éste se niega, entran las tendencias esencialistas y despolitizadas. Lo mismo está en juego cuando se dice “el hombre es racional gracias al caos, la patología, la irracionalidad”: arriesgamos el dejar a un lado el que el hombre moderno es sobre todo el ser que tiene esta (u otra) teoría sobre sí mismo ya que, a través los procesos de psicologización y neurologización está llamado a tomar una meta-posición: “*sabe que la racionalidad es algo irracional, solo una ilusión de su cerebro, ¿maravilloso no?*” No se puede perder que esta posición es la posición que se pone en marcha en un esquema capitalista: es la posición en donde la persona puede trabajar en sí misma; es decir, con el conocimiento de la psicología y las neurociencias, la persona puede realizar una plusvalía. Todo esto se basa en el desconocimiento de la meta-posición, ¿y no es esa la posición del sujeto real, del sujeto enajenado?

Cuando menos este meta-posición no tiene nada que ver con una esfera primordial, natural o esencialista. Una clarificación del concepto lacaniano de lo Real puede ser útil aquí: este concepto no indica que es la realidad la que supera a la simbolización, y que es esto a lo que se llama lo Real, sino que el marco lacaniano es precisamente que la simbolización supera a la realidad, y es esto a lo que se llama lo Real. En otras palabras, lo Real es el excedente de lo Simbólico. Lo Real es la simbolización volviéndose feroz: es aquí, en este claroscuro, que surgen los monstruos de Gramsci. Y esto quiere decir, para volver a la tecnología digital, que no es que haya más psicología que lo digital, sino que hay más de lo digital que de la “psicología”.

Por lo tanto, la crítica de ambos, el psicoanálisis y el marxismo, no busca reestablecer una realidad primordial o pre-simbólica, no apunta a una subjetividad o a una psicología “pura” que precedería a la psicologización, la neurologización y la digitalización, o más en general, a la alienación y al capitalismo. Es así que ambos, el psicoanálisis y el marxismo, son anti-psicologías, pero precisamente desde ahí, son teorías del sujeto. Utilizamos el argumento de Samo Tomšič para aclarar esto: Tomšič escribe que Marx diferencia entre “la ficción del sujeto” y el “verdadero sujeto de la política” (Tomšič, 2015, p. 6). La “ficción del sujeto”

es el campo de la psicología y del capitalismo, la psicología como tierra a conquistar. El “verdadero sujeto de la política” entonces es “pura negatividad” (Tomšič, 2015, p. 5), es el sujeto del inconsciente del psicoanálisis, que implica, como Tomšič lo expresa, una comprensión des-psicologizada y desindividualizada del sujeto:

La resistencia contra el capitalismo comienza en el plano de la organización del pensamiento, lo que significa que una crítica de las doctrinas económicas no es completa sin una crítica rigurosa de la psicología (Tomšič, en su apreciación de Pavón-Cuéllar, 2017, la traducción es mía).

Entonces es claro que hoy, en estos tiempos del capitalismo comunicativo, digital y cibernético, la crítica debe discernir los procesos de psicologización que subyacen a la digitalización. La tarea es analizar cómo en la digitalización y en la virtualización de nuestra vida cotidiana las ficciones del sujeto de las ciencias neuropsi están puestas en marcha. Intentemos dar un paso en esta dirección.

### **Fingir fingir**

Para empezar es muy interesante observar que en una de las principales figuras en la historia de lo digital, Alan Turing mismo, se puede encontrar un argumento contra el enfoque naturalizado y esencialista. David Bates escribe que cuando Turing propone una analogía entre la computadora y el cerebro, plantea sin embargo que la operación de la computadora digital está gobernada por su organización lógica y no por su organización física: al fin, el sustrato físico de la máquina de Turing es irrelevante para su operación lógica (Bates, 2016, p. 206). Entonces, ¿no podemos decir de la misma manera que si el humano es una máquina, es una máquina lógica, una máquina que funciona con base en la lógica del Logos?. Entonces, al fin, el sustrato físico del humano sería también irrelevante para su operación lógica.

De aquí quizás podamos reinterpretar el sueño de Turing de diseñar una inteligencia digital desde la idea, que ya he mencionado, de que los saltos de la inteligencia humana resultan de una desorganización mental hasta un desorden patológico. Es decir, ¿no significa esto que el excedente, lo patológico no se tiene que buscar en el sustrato físico, sino en las operaciones de la lógica misma?. Esta va precisamente en contra del pensamiento hegemónico de hoy, la idea común presente es que la racionalidad de lo humano está relacionada con el mantenimiento de la homeostasis corporal. Esta última está afectada por estímulos externos e internos, que producen afectos y emociones que tienen que ser tratados: la facultad cognitiva se moviliza (inconscientemente o conscientemente) cuando es necesario. Por lo tanto, en esta línea de pensamiento, la patología de la racionalidad se debe explicar, o en términos de fallas en la maquinaria del cerebro (la realidad interna), o, en términos de una

estrategia racional (un algoritmo) no adaptada a la realidad externa. En contraste con todo esto, Alan Turing parte de la idea de que el límite de la razón humana –lo que como tal tiene que fundir la inteligencia artificial— debe expresarse en términos algebraicos mismos (y no como algo biológico o inadaptado a la realidad como tal).

Es precisamente aquí que podemos pensar el problema fundamental de las ciencias psicológicas. La psicología nunca ha podido pensar lo patológico en términos psicológicos. Es decir, siempre ha buscado pensar lo patológico en un dominio otro que el del psiquismo mismo. La psicología suele pensar lo patológico, o como una ruptura mecánica o química, relacionándolo con el “sustrato físico”, o en términos de una estructura cognitiva inadaptada a la realidad externa; nunca considera lo patológico al nivel del psiquismo mismo<sup>4</sup>. Sólo consideremos el TDAH, el “Trastorno por Déficit de Atención e Hiperactividad”: basta sugerir a un psicólogo que este "trastorno" es psicológico, para que responda con un firme “no” y proclame que la etiología es fundamentalmente cerebral. Podemos decir que la postura anterior incurre en un materialismo vulgar; el planteamiento de la máquina digital de Turing, en contraste, muestra la necesidad de trascender el sustrato físico y la referencia al mundo exterior para entender la lógica de la máquina

De acuerdo a lo anterior, podemos preguntarnos: ¿se puede decir verdaderamente que la máquina de Turing funciona de la misma manera que la subjetividad humana?, esa es por supuesto la famosa pregunta de Turing: ¿puede una máquina pensar?. Una pregunta que Turing trasladó a la siguiente pregunta: ¿puede una máquina actuar como si fuera un ser humano, podría engañarnos para que confundamos una computadora con un ser humano?. Eso era precisamente la promesa de la cibernética: con el surgimiento de la cibernética surgió la creencia en un nuevo tipo de máquina, capaz de una adaptación flexible y adaptable que imitaría la improvisación vital del organismo (Bates, 2016, p. 207).

¿Pero no se sitúa aquí el problema crucial de la máquina cibernética?: imita al organismo vital y no al sujeto humano que precisamente responde a otra lógica, la lógica del logos, lo que Turing mismo tomó como su punto de partida. De esta manera, como muestra David Bates, las máquinas cibernéticas (por ejemplo los misiles autoguiados y otros servomecanismos), todavía se rigen por la lógica de la automaticidad, a pesar de su capacidad para corregir su comportamiento a través de circuitos de retroalimentación negativa (Bates, 2016, p. 206). En otras

---

<sup>4</sup> Naturalmente, se puede objetar aquí que el psiquismo no se puede pensar como algo más que en una relación con el mundo exterior (eso es al fin y cabo también la idea de Freud). Pero lo que la psicología no puede pensar es que esta relación con el mundo exterior como tal es algo patológico, que esta relación se caracteriza en primer lugar por su aspecto de desadaptación: estoy mal adaptado, por lo tanto soy.



palabras, a pesar de imitar al organismo vital, puede ser que estas máquinas resulten ser máquinas zombies. Una manera de entender esto es considerar que las máquinas cibernéticas no son humanas, no porque carezcan de la lógica vital, sino porque carecen del exceso, del excedente, de la negatividad mortificante de la lógica del logos. Por ejemplo, las aeronaves no tripuladas no tendrán TEPT (Trastorno por Estrés Postraumático), ni TDAH, ni síndrome de Tourette, por la simple razón de que, si me permiten esta declaración fuerte, ¡aquello que designan estas categorías no existe!. Sólo los humanos pueden sufrir de patologías que no existen. Las aeronaves no tripuladas tampoco serán subversivas y dirán "preferiría no hacerlo", ni tampoco disfrutarán secretamente del deber de matar... así que cuando leemos que el nuevo sistema de Inteligencia Artificial de Google ha aprendido a ser "muy agresivo" en situaciones de estrés (Crew, 2017), se podría argumentar que esta agresividad será mera agresividad instrumental, es decir, desplegada cuando sea necesaria y eficaz. Aquí la Inteligencia Artificial quedará claramente diferenciada de los humanos, estos últimos potencialmente disfrutando de la agresividad, implementándola aun cuando no es necesaria, o como el pináculo de los rasgos humanos, disfrutándola incluso cuando se necesita.

Por lo tanto, cuando uno intenta diseñar una máquina que puede fingir que es un ser humano, se deja de lado que el ser humano ya está comprometido desde el inicio en el fingir, es decir, ¿no es el humano el ser que finge ser un humano, esperando que nadie lo note?<sup>5</sup>. Y por supuesto, aquí tenemos que recordar a Lacan: mientras que el animal sí puede fingir, sólo el ser humano puede fingir que finge:

El animal por lo demás se muestra capaz de esto [fingir] cuando está acosado; llega a despistar iniciando una carrera que es de engaño. (...) Pero un animal no finge fingir. No produce huellas cuyo engaño consistiría en hacerse pasar por falsas siendo las verdaderas, es decir las que darían la buena pista. Como tampoco borra sus huellas, lo cual sería ya para él hacerse sujeto del significante (Lacan, 2009, p. 768).

Cuando el humano juega un papel, no es para esconder un verdadero Yo, es para esconder que jugar un papel, ésta es al fin y al cabo la potencia negativa de su ser (la verdad de la ausencia del Yo). Y, como el animal no finge fingir, tampoco la máquina puede fingir que finge. Es decir, fingir que hay un verdadero Yo humano está al alcance de la máquina digital, pero no el fingir del fingir (el fingir que finge). La máquina sólo puede fingir que es algo que no es, fingir que es humano aunque es una máquina (negatividad simple), pero no puede fingir que finge que es humano para ocultar que, después de todo, no lo es (negatividad absoluta). El humano puede decir la verdad fingiendo que miente, este doble fingir no es posible

---

<sup>5</sup> Y quizá aquí surja el excedente, lo humano más que humano.

para la máquina, o, por lo menos, eso quedaría sin efecto. Es decir, la máquina podría fingir que es una máquina, pero no con el objetivo de que pensemos que es verdaderamente una máquina. En el fingir simple se muestra un velo, sacarlo muestra otra realidad, la realidad disimilada: ser un animal, ser una máquina. En contraste con el fingir doble: sacar el velo sólo muestra una ausencia, mostrando éste como la verdad misma.

Pero antes que nos perdemos en este labirinto, basta con apuntar que la ciencias “psi” de hoy, basándose en el paradigma neuro, sólo se enfocan en el fingir simple y por ello... están atrapadas ellas mismas en el fingir y en sus mentiras simples. Es decir, buscando sacar el velo de la postura humana (sus cogniciones, sus comportamientos) a fin de revelar la verdad supuestamente tangible y neurobiológica, las ciencias psi se pierden en sus propias fantasías. Por ejemplo cuando nos dicen: “las neuronas espejo son responsable del sentimiento de la empatía” se pone en marcha toda una fantasía de lo que es la empatía, es decir, una fantasía individualizada y despolitizada que disimula, que no hay tal cosa natural y esencial como la empatía, sino que cosas como la solidaridad sólo ven la luz en un proyecto político y partisano. De esta manera, las ciencias neuropsi, pasando por alto el fingir doble, se pierden ellas mismas en el fingir como tal.

Déjeme explicar esto precisamente con un proyecto digital, un proyecto europeo que se llama “El Proyecto Cerebro Humano” que tiene como fin producir tecnológicamente y digitalmente un modelo completo del cerebro humano, y de esta forma, conseguir avances en el campo de la medicina y la neurociencia para obtener finalmente: “una comprensión fundamental de lo que significa ser humano” (Walker, 2012, la traducción es mía). La idea es que con el modelo digital del cerebro se puede simular cualquier cosa considerada “humana” para saber, por ejemplo, dónde se ubica este “proceso” en el cerebro y qué sustancias químicas o acciones comportamentales podrían influenciarlo. Se finge y se piensa que esto muestra la verdad. Pero es claro, la primera cosa que se pierde aquí de vista es que los datos con que se construye el modelo no son meros datos, meras realidades objetivas sino, y esto es lo que quiero remarcar, son las simulaciones, son las fantasías preconcebidas (pero no reconocidas como tal) de los psicólogos. Es decir, cuando utilizan por ejemplo datos de estudios IRMF (imagen por resonancia magnética funcional) sobre el problema de la agresión, es claro que se utilizan teorías, presuposiciones, o sea pues fantasías para construir los experimentos. Es de esta manera que lo fingido y la simulación entra desde el inicio en El Proyecto Cerebro Humano. En otras palabras: los modelos de la psicología y no los datos supuestamente primeros preceden el modelamiento del Proyecto Cerebro Humano.

En este punto me gustaría dar un gran paso adelante en mi argumentación. Este proceso, el de utilizar las fantasías y los fantasmas de

la psicología para modelar y moldear al humano, es también lo que funda a la digitalización como tal, es decir, a la digitalización cotidiana de nuestra subjetividad e intersubjetividad por internet, por las redes sociales: Twitter, Facebook, Snapchat y demás. A medida que las plataformas digitales, los algoritmos y el software co-configuran la subjetividad y la intersubjetividad, debemos analizar qué teorías, qué modelos psicológicos están operando en segundo plano para idear estas tecnologías digitales. Hoy más que nunca necesitamos una psi-crítica. Porque en estos tiempos digitalizados, el ser humano, que puede fingir que finge, corre el riesgo de estar encerrado en lo fingido simple. Aquí podemos citar un texto de Hannah Arendt sobre el behaviorismo (conductismo) que es muy relevante para el tema de la digitalización:

El problema con las teorías modernas del behaviorismo no es que estén equivocadas, sino que puedan convertirse en verdad, que realmente son la mejor conceptualización posible de ciertas tendencias obvias en la sociedad moderna (Arendt, 1958, p. 322, la traducción es mía).

De la misma manera, el problema con la psicología como tal no es que esté equivocada, ¡sino que pueda convertirse en verdad a través de la digitalización de nuestra vida cotidiana!

Y esto quiero decir que, en la economía digital de hoy, la premisa marxista –que la producción también produce el deseo y así un sujeto para la mercancía (por lo tanto no se trata de deseos o sujetos naturales) se tiene que extender. Es decir, en el capitalismo digital no sólo se construye un sujeto deseoso, sino que él mismo, en forma de un perfil de datos, se convierte en una mercancía que se vende. Lo que se vende son, por lo tanto, perfiles psicológicos naturalizados, construidos e imaginados. Así, si se puede decir que en el capitalismo digital el proletariado digital tiene que reproducirse digitalmente, esto tiene lugar en un entorno virtual a priori preformateado, es decir, preformateado con la ayuda de las teorías psicológicas. El capitalismo digital se basa en el diseño de nuestros avatares (nuestros dobles virtuales) y de nuestros entornos virtuales con base en teorías psicológicas, sobre ciertas “ficciones del sujeto”, y aquí retomo las concepciones de Marx para explotar el “verdadero sujeto de la política”.

Es por eso que tenemos que rechazar firmemente la idea del ingreso básico universal, una idea con la cual ambas, la derecha y la izquierda flirtean. La idea es que la digitalización del trabajo no necesita tantos obreros como antes, o como dicen los optimistas, ya no se necesita la explotación de los obreros. Las máquinas y los robots realizarán la plusvalía y esta última se puede compartir con la gente: como dicen los defensores de la idea del ingreso básico universal, cada uno, rico o pobre tiene que recibir un salario básico sin trabajar. No es sorprendente que aquí los que lo proponen recurren a un discurso psicologizado para

presentar las posibilidades positivas y las oportunidades que nos da la digitalización: se habla de “la persona creativa” y su “acción espontánea de crear y experimentar” con ganas de “recuperar el control de su propio mundo de la vida”. ¿No es claro que esta idea arcaica, pre-rafaelita del humano es una ficción psicológica que ya dirige el diseño de lo digital, de por ejemplo los medios sociales y las plataformas digitales?. Esto cuestiona una variante particular de la idea del ingreso básico universal, es decir, la idea que tenemos que exigir un salario para nuestra labor en los medios sociales digitales que ahora hacemos gratis. Por supuesto, esto, cuando menos, no detendrá la explotación de nuestro “trabajo” digital como tal. Porque, ¿cómo funciona la economía política de la subjetividad digitalizada?, en la época romana el proletariado era el pueblo sin propiedad, así no podía ser gravado y su contribución era sólo corporal, ya que era tratado en su mera capacidad para reproducirse. En los tiempos digitales, entonces, el proletariado recibirá un ingreso básico y acceso a Internet para reproducirse digitalmente. ¿Podemos decir, pues, que la contribución del proletariado digital no será corporal sino psicológica? Con la digitalización no sólo la mitad de su tiempo se expropia, sino todo su tiempo. A lo menos, este tipo de reproducción será controlado y gestionado por algoritmos que producirán y diseñarán la subjetividad digital para expropiarla y venderla. Antes, el sujeto del valor de uso, el individuo psicológico imaginado y construido, ocultaba al sujeto del valor de cambio (y por tanto al sujeto no-psicológico, al sujeto alienado), ahora es precisamente el último el que se convierte en una mercancía: el sujeto es devuelto al sistema capitalista.

¿Cómo resistir a esto? Christian Fuchs aboga por “gravar la publicidad y el capital en general en un grado más alto (...) para canalizar esos ingresos a medios [digitales] no comerciales” (Flisfeder, 2016, la traducción es mía). Pero, por supuesto, aquí el tema crucial sería: ¿podemos construir este Internet (el Internet no explotador, el Internet en una sociedad emancipada y comunista), manteniendo la explotación y por eso la psicologización afuera?, ¿podríamos diseñar una tecnología digital libre de psicología?. Imagínese nuevos teléfonos inteligentes, o una nueva versión de Facebook, lanzados con el lema: ¡*garantizado sin psicología!* Posiblemente con el descargo de responsabilidad: “podría contener rastros de psicoanálisis crítico”. Pero más allá de la broma, ¿sería posible atenerse al funcionamiento mismo de lo simbólico, a las reglas y las estructuras del lenguaje y dejar fuera la función de lo que Lacan llama “lalengua”, es decir la lengua en donde el goce está implicado?, ¿es posible mantenerse fuera de las aguas de la psicologización cuando se construyen las tecnologías digitales, cuando se idean nuestros avatares y nuestros entornos digitales, estos marcadores de posición de la subjetividad y la intersubjetividad?, ¿podríamos mantenerlos realmente vacíos?. Sin embargo, ¿no estoy aquí promoviendo un tipo de inteligencia artificial modelada a través del psicoanálisis (quizá un psicoanálisis ligeramente psicologizado)? ¿Debemos

construir entonces una tecnología, códigos y algoritmos que mantengan fuera el excedente, el goce, para que éste no sea expropiado por el capitalismo digital?

### **No sin Freud**

A lo menos, lo que tenemos que evitar aquí es pensar que podemos partir de una concepción neutral y no-ideológica del Logos y del ser humano como tal. Cuando es claro que tenemos que hacer un trabajo político, un trabajo partisano, y para nosotros este trabajo debe ser marxista y psicoanalítico, la pregunta eterna: ¿cómo pensar alternativas?, se presenta en toda su fuerza. De esta manera, el argumento de Christian Fuchs de diseñar medios digitales no comerciales constituye una petición de principio. En la misma línea, la súplica de Geert Lovink, de que el Estado mismo organice y gestione las plataformas sociales digitales (Lovink, 2012), plantea la pregunta: cuando hoy en día las plataformas digitales se centran en diseñar, perfilar y gestionar (expropiar y comercializar) (inter)subjetividad mediante los modelos y las fantasías de la psicología, ¿hasta dónde, el psicoanálisis y el marxismo, estas dos no-psicologías, pueden llevarnos en la crítica de la psicologización promovida por la digitalización?.

Una respuesta en mi opinión tiene que partir de la idea de que el psicoanálisis y el marxismo no se encuentran, como tal, en armonía, y aquí volvemos con el argumento enigmático de Lacan. En cuanto a la digitalización esto quiere decir a lo menos que necesitamos una crítica psicoanalítica para mostrar la aporía de la psicologización en que los marxistas arriesgan a perderse cuando enfrentan al Capitalismo Digital. Entonces, siguiendo a Lacan, cuando Marx y Freud son compatibles, no se puede mezclarlos porque, al fin y cabo, el punto de partida es Freud. Es en esta manera que entiendo las palabras de Lacan:

No hay razón para mezclarlos a los dos [para mezclar a Freud y Marx] (...) No están en armonía. Son perfectamente compatibles. Se ajustan. Se ajustan y entonces ciertamente hay uno que tiene su lugar con toda facilidad, es Freud (Lacan, 1971-1972, clase de 21 Junio 1972, la traducción es mía).

En resumen: ¡Freud es la figura central!. ¿Por qué? porque tanto el marxismo como el psicoanálisis siempre tienen que luchar contra la tentación de inclinarse hacia una psicología. Y por esta tentación, Freud queda como figura central. Para los psicoanalistas, el psicoanálisis es el término central desde donde tienen que enfrentar la tentación psicológica (y de ahí tratar consigo mismos), lo que eventualmente debe conducir a una elección tanto para el psicoanálisis como para el marxismo. Para los marxistas también el psicoanálisis es el término central, no Marx sin Freud y Lacan, es decir, para que los marxistas enfrenten la tentación

psicológica (y de ahí tratar consigo mismos), tendrán que pasar por el psicoanálisis. Esto significa que, para aquellos dentro del psicoanálisis que rechazan al marxismo, al hacerlo, eventualmente caerán en la psicología, en la psicologización: tendrán que psicologizar al psicoanálisis para poder rechazar al marxismo. Del mismo modo, los que dentro del marxismo rechazan al psicoanálisis, al hacerlo, eventualmente caerán en la psicología, en la psicologización: tendrán que psicologizar al marxismo para poder rechazar al psicoanálisis. Sintetizando: Marx menos Freud y Lacan, es psicología. Freud y Lacan menos Marx, es psicología. Por eso, estoy de acuerdo con Ian Parker cuando escribió: la psicología es el término para evitar tanto al marxismo como al psicoanálisis.

Entonces, no hay futuro sin crítica de la psicología. Hoy más que nunca deberíamos estar en contra de la psicología, debemos reconocer a la psicología en todas sus formas, en todas sus metamorfosis: debemos discernir cómo la psicología regresa silenciosamente dentro de la neurociencia, dentro de la filosofía, dentro de la política, dentro de los procesos actuales de digitalización, y también dentro del marxismo, y dentro del psicoanálisis.

Para mostrar la urgencia, y quizás la prisa de asumir esta tarea, volvemos en conclusión a la digitalización, la cual es, como espero haber demostrado, ejemplar porque es el sitio en donde hoy en día la economía política se dirige directamente hacia la subjetividad mediante una psicologización subyacente. Por eso pasamos ahora a Norbert Wiener, esa otra figura central en la historia de la digitalización, quien a su vez muestra la inevitabilidad y la imposibilidad de Freud.

### **El Entretiempo de la entropía**

No nos puede sorprender que también Norbert Wiener conectó su cibernética a Freud. Como sostiene Orit Halpern, Wiener parte de “la imposibilidad de describir un mundo en su totalidad, de hacer legible la ‘realidad’”: de aquí que Wiener intercambia “ontología, descripción y materialidad” por “comunicación, predicción y virtualidad” (Halpern, 2015, p. 40, la traducción es mía). Y, como continúa Halpern, Wiener afirmó “una falta operativa que no puede entrar en la descripción, sino que puede producir otra cosa—una forma de pensamiento autorreferencial y probabilístico” (Halpern, 2015, p. 40, la traducción es mía). Aquí Wiener se refirió explícitamente al inconsciente de Freud, proponiendo la existencia “de un componente irracional profundo en la conducta y el pensamiento humano” (citado en: Halpern, 2015, p. 40, la traducción es mía). Para Wiener el psicoanálisis es sobre todo una técnica “para movilizar recuerdos ocultos, para aceptarlos y modificarlos” (citado en: Halpern, 2015, p. 68). De esta manera, como señala Halpern, Wiener entendió el psicoanálisis como un proceso de movilización de la información, no de desenterramiento del significado, y consideró este proceso compatible con

la cibernética (Halpern, 2015, p. 68). Por lo menos, se podría argumentar que Wiener trató de acoplarse con el núcleo no-psicológico del psicoanálisis. Esto es precisamente lo que Lacan valoró en la cibernética: en la máquina digital no hay diferencia entre lo que se trata y lo que trata (Saint-Jevin, 2017): sintetizando, en la máquina el Yo, el Ego psicológico indiviso es desconstruido.

Pero, y aquí comienzan los problemas, se puede observar en la escritura de Wiener que no permanece fiel a Freud. Cuando Wiener empezó con una concepción original de una analogía entre el humano y la máquina—es decir, entendiendo una co-originalidad de lo humano y lo artificial—muy rápidamente toma el atajo al entendimiento clásico de situar un terreno común entre el hombre y la máquina, un terreno tercero, lo cual Wiener entonces entiende desde el esquema de la psicología general. Es decir, como ya observa Katherine Hayles, Wiener al final rehúye la conclusión de la cibernética misma acerca de que la identidad personal y la voluntad autónoma son simplemente ilusiones (Hayles, 2008, p. 110). Es aquí que Wiener sucumbe a la tentación de la naturalización y la psicologización: en vez de su anterior analogía fuerte —en la cual el humano forma la tecnología y la tecnología forma al humano y en donde por lo tanto no hay sitio para un Yo real, sólo hay sitio para una subjetividad como negatividad — busca refugio en el modelo psicológico, atribuyendo por ejemplo, véase a Hayles (2008, p. 104), emociones a ambos, a los humanos y a las máquinas. Aquí, Wiener encuentra refugio en la idea de los humanos y de las máquinas como agencias plenas y portadoras de atributos psicológicos, dejando atrás al sujeto del inconsciente dividido y al fin portador de nada más que su propio vacío.

Este vacío, y Wiener manifiesta su horror ante éste, si me permitan esta interpretación un poco psicologizadora, se encuentra también en otro tema central de Wiener: la entropía. Esta idea, que viene de la termodinámica, trata de que en un sistema cerrado la tendencia es hacia la pérdida de orden y hacia la homogeneización de las diferencias. Se puede decir que Wiener desesperadamente intenta entender la entropía como una verdad cosmológica y metafísica, argumentando que es la información y su aumento, realizado por el hombre o por la máquina, lo que resiste a la entropía. Ubicando a la entropía en el campo de la naturaleza y de la metafísica<sup>6</sup> Wiener hace que su monstruo del claroscuro sea superable. Pero, ¿no está así Wiener sobre todo buscando maneras de fugarse de la conclusión de que tal vez una entropía (no natural, no cosmológica, no metafísica) se sitúe precisamente en el orden de la información, en el marco de lo simbólico, en la lógica del Logos mismo?, ¿no es esto lo que podemos aprender de la teoría freudiana y de muchas

---

<sup>6</sup> Como Philippe Breton mantiene, Wiener promovió la entropía al nivel de la verdad metafísica (Breton, 1995).

corrientes dentro de la teoría crítica, es decir, que las herramientas con las que uno trata de curar la herida, son al final los artefactos que han causado la herida?. En cuanto a esto se podría decir: la entropía nunca fue externa o cosmológica, sino que siempre fue ya interna. Nunca fue natural, siempre estaba al lado del orden simbólico, de la lógica de Logos. Piense en el malestar en la cultura de Freud: si es que es con cultura que uno enfrenta la ruptura (su malestar, su división), finalmente la ruptura es causada por la cultura misma, ya es su efecto. Uno de los nombres de la ruptura es la subjetividad misma. ¿No es entonces la conclusión que el sistema simbólico, el Logos como tal, no es sólo una defensa contra la entropía, sino que lleva la entropía en su propio corazón, o incluso tiene la entropía como meta final?. Y precisamente cuando Wiener intenta negar esto, se mete en la psicología. Wiener escribe:

En un sentido muy real, somos náufragos en un planeta condenado. Sin embargo, incluso en un naufragio, las decencias humanas y los valores humanos no necesariamente desaparecen, y debemos aprovecharlos al máximo. Vamos a perecer, pero tratemos de que sea de una manera acorde con nuestra dignidad (Wiener, 1989, p. 40, la traducción es mía).

Este es el mito cosmológico de Wiener, poniendo en la escena nuestra pobre nave en el torbellino de los tiempos cosmológicos. Lo único a lo que podemos aferrarnos son nuestras decencias y nuestra dignidad humana, como si esta constitución esencialista psicológica o neuropsicológica del ser humano fuera nuestro bote salvavidas y nuestra última resistencia. Pero ¿y si el problema estuviera en realidad en el bote mismo, el bote salvavidas concebido por Wiener? ¿No hay algo podrido en esta nave humanizada y psicologizada?. Tal vez, basta oponerse a la apelación de Wiener a la dignidad con las palabras de un ganador del Premio Nobel en Literatura, diciendo: “Dignity [has] never been photographed” (“La dignidad nunca ha sido fotografiada”).

Se puede entender el giro psicologizante de Wiener, además, de una manera político-económica. Es decir, después de su paso sobre la dignidad Wiener se involucra en una larga discusión sobre la historia de la humanidad y su expansión económica, siempre alejando los límites para explotar nuevos recursos. Wiener sostiene que en el siglo XX, al final de la era de los descubrimientos, nos enfrentamos al final de esta expansión, nuestros avances, siempre en un ritmo mayor, llegarán al agotamiento. Aquí es donde Wiener escribe:

Hemos modificado nuestro entorno tan radicalmente que ahora debemos modificarnos a nosotros mismos para poder existir en este nuevo entorno (Wiener, 1989, p. 46, la traducción es mía).

El giro informático y cibernético es un giro hacia nosotros mismos. Aquí la digitalización se relaciona con el esquema de la psicologización,



sirviendo al final como una manera de ofrecer nuevos recursos para un sistema político-económico centrado en el crecimiento que se había atascado. La cibernética ofrece al capitalismo un nuevo terreno: el de la (inter)subjetividad digitalizada y psicologizada. Para Lacan la subjetividad era todavía algo fuera de la máquina, fuera de la máquina simbólica: dijo que el mundo de los signos funciona y no tiene sentido. Lo que le da su significado, para Lacan, es el momento en que paramos la máquina (Lacan, 1978, p. 328). Lo que Lacan no imaginó, sin embargo, es que ahora lo digital ha traído a la subjetividad misma dentro de la máquina, con el fin de explotar el excedente de la subjetividad. Si antes estábamos afuera del internet, ahora la subjetividad es construida adentro del internet por ejemplo por vía de nuestros avatares. Estos avatares, junto con el entorno virtual en el cual son alojados, y este es el punto central que quiero mostrar, son moldeados y diseñados algorítmicamente por modelos y teorías psicológicas.

Para entender a dónde nos podría llevar esto, permítame referirme a la fantasía de Ray Kurzweil de que en un futuro no tan lejano sería posible cargar digitalmente al ser humano en un computador. En primer lugar, parece una fantasía que permitiría escapar tanto a la idea de la subjetividad como algo efímero y negativo, como a la entropía cosmológica. Pero, no solo es la pregunta: ¿qué modelos o teorías psicológicas serán utilizadas en este proceso?, sino también: ¿qué será de este sujeto cargado, en qué se convierte?, ¿no va a asimilar todo los conocimientos, toda la información?, ¿y no va, de este manera, a convertirse en todo , a convertirse en la Internet misma y, por lo tanto, a llegar a un límite?. Digitalidad, ¿la frontera final en donde la subjetividad llega a su fin?, ¿esto quiere decir que el destino del ser humano dentro del Logos no es otro que su propio borramiento?. Parece que Logos, desatado por la tecnología, no puede sino conducir a un nivel cero de subjetividad, al punto en que desaparece la subjetividad como tal. ¿Es esta entropía el verdadero desafío para la humanidad?

Sin embargo, se puede decir que para que se realice y se cumpla este destino maldito de la lógica del Logos, es claro que se necesita poner en marcha el mito ilusorio o la mentira de una psicología naturalizada. Como argumenté, para diseñar avatares y entornos digitales se necesitan teorías psicológicas, o, en el ejemplo de la fantasía de Kurzweil, para cargar o digitalizar la subjetividad se necesita de la psicología. Por lo tanto, confrontados con el Telos oscuro y la entropía del Logos, podemos luchar contra la mala psicología, o lo que es lo mismo, contra la psicología. De la misma manera que, si se me permite este argumento naturalizador, el sol llegará a su punto final y junto con él la tierra, pero el capitalismo (como explotando el sol) apresura este proceso, por ello luchamos contra el capitalismo. Así, por el tiempo restante, por el entretiempos y el claroscuro de la entropía, luchamos tanto contra el capitalismo como contra la psicología.

## Epílogo

Y si como sugerí en el principio, para luchar contra la psicología a veces no es necesario alejarse de la psicologización, permítanme terminar aludiendo a la persona que he mencionado al principio: el presidente Trump. ¿No es así que su relación con su madre todavía no ha sido un asunto en la evaluación de su mente?. Porque, quiero decir, que sea un narcisista, un paranoico, un demente, que tenga TDAH o no sé qué, todo eso es tan aburrido, ¿no?. A veces, se encuentran algunas referencias a su padre, pero por lo que yo sé, nadie aquí se ha dado a la tarea de elaborar un historial clínico coherente y creíble. Por esta razón, hagamos la psicologización de una manera apropiada y traigamos a la madre, que sea éste mi mensaje final, los americanos han olvidado a la madre, al incesto, a Edipo y todo eso. Han abandonado el imaginario rico, intricado y bizantino del psicoanálisis para intercambiar esto por el vocabulario simple, unidimensional y, sobre todo, muy aburrido de las ciencias neuropsi. ¿No se puede decir que son estos modelos y discursos los que han producido la figura y el papel monstruoso de la persona de Trump, quien parece una persona sin más dimensiones y características que esas que se pueden encontrar en los manuales de psicología y en el DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, o el “Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales”)? Entonces, traigamos a la madre, al incesto y al Edipo, así cuando menos impondremos la negatividad subjetiva en el terreno discursivo, tal vez, sólo tal vez, todo esto no sea digitalizable, tal vez de esta manera quedaría un otro excedente a la digitalización, algo que no se pueda expropiar.

Pero, a lo sumo, el problema no es que no tengamos que entender a Trump psicológicamente sino políticamente, como argumenta el psiquiatra Allen Frances cuando critica el uso del DSM para diagnosticar a Donald Trump (citado en: Marano, 2017). Frances, reclamando que es él el que escribió los criterios de las trastornos de la personalidad, mantiene que en vez de declarar que Trump tiene una enfermedad mental, tenemos que juzgar su aptitud de gobernar con argumentos políticos, dice: “Donald Trump es malo, no loco, e incompetente. Es una amenaza para la democracia” (citado en: Marano, 2017, la traducción es mía). Pero, para apuntar al problema verdadero, yo diría a este autor del DSM que este argumento vale en primer lugar con todas estas personas concretas que reciben la etiqueta DSM de un trastorno de personalidad: ¿tenemos que entender cada uno de estos trastornos políticamente!. Entonces, hay que hacer responsable a Frances mismo, responsable políticamente de haber contribuido al DSM, este instrumento ideológico-político que es, él mismo, una amenaza para la democracia. Que no se olvide que el DSM causa tanto sufrimiento concreto en la población, y no dudo en llamar a este sufrimiento subjetivo, mental, ¿y por qué no?, psicológico.

## Referencias

- Arendt, H. (1958). *The human condition*. Chicago: University of Chicago press.
- Bates, D. (2016). Automaticity, Plasticity, and the Deviant Origins of Artificial Intelligence. In D. Bates & N. Bassiri (Eds.), *Plasticity and Pathology: On the Formation of the Neural Subject* (pp. 194-218). Nueva York: Fordham University Press.
- Breton, P. (1995). *L'Utopie de la communication*. París: La Découverte.
- Crew, B. (2017). Google's New AI Has Learned to Become "Highly Aggressive" in Stressful Situations. *Science Alert*. Retrieved from <http://www.sciencealert.com/google-s-new-ai-has-learned-to-become-highly-aggressive-in-stressful-situations>
- Dean, J. (2005). Communicative capitalism: Circulation and the foreclosure of politics. *Cultural Politics*, 1(1), 51-74.
- Flisfeder, M. (2016). Digital Labour and the Internet Prosumer Commodity: In Conversation with Christian Fuchs. *Alternate Routes: A Journal of Critical Social Research*, 27, 267-278.
- Gramsci, A. (2007). *Quaderni dal carcere*. Torino: Einaudi.
- Halpern, O. (2015). *Beautiful data: A history of vision and reason since 1945*. Durham and London: Duke University Press.
- Hayles, N. K. (2008). *How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lacan, J. (1971-1972). *Le Séminaire de Jacques Lacan, XIX, ...Ou pire*.
- Lacan, J. (1978). *Séminaire II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*. París: Seuil.
- Lacan, J. (2009). *Escritos 2 (Vol. 2)*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Lovink, G. (2012). What is the social in social media *e-flux journal* (Vol. 40, pp. 2012).
- Marano, H. E. (2017). Shrinks Battle Over Diagnosing Donald Trump. *Psychology Today*. Retrieved from <https://www.psychologytoday.com/blog/brainstorm/201701/shrinks-battle-over-diagnosing-donald-trump>
- Pavón-Cuéllar, D. (2017). *Marxism and Psychoanalysis: In or against Psychology?* Nueva York, NY: Routledge.
- Saint-Jevin, A. (2017). La "machine électronique" de Lacan: Alan Turing chez les psychanalystes. *L'Évolution Psychiatrique*.

Tomšič, S. (2015). *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan*. Londres: Verso Books.

Walker, R. (2012). *The Human Brain Project: A report to the European Commission*. Retrieved from Lausanne: [https://www.humanbrainproject.eu/documents/10180/17648/The\\_HBPRReport\\_LR.pdf/18e5747e-10af-4bec-9806-d03aead57655](https://www.humanbrainproject.eu/documents/10180/17648/The_HBPRReport_LR.pdf/18e5747e-10af-4bec-9806-d03aead57655)

Wiener, N. (1989). *The human use of human beings*. Londres: Free Association Books.

---

Fecha de recepción: 30 de marzo 2017

Fecha de aceptación: 12 de abril 2017