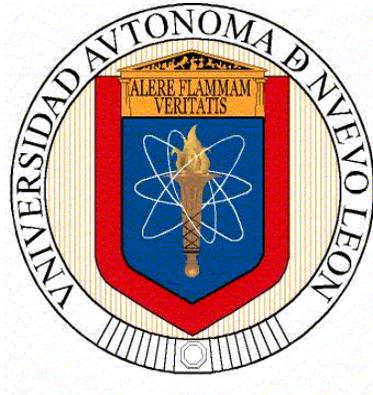


**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**



TESIS

**“EL MAL-ESTAR DE LA CULTURA ANACLÍTICA.
REVERSUS DE NARCISO Y ECO EN EL SIGLO XXI.”**

**PRESENTADA POR
GABRIEL GALLEGOS CANTÚ**

**PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA CON
ACENTUACIÓN EN ESTUDIOS DE LA CULTURA**

NOVIEMBRE 2024

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
ÁREA DE ESTUDIOS DE POSGRADO



EL MAL-ESTAR DE LA CULTURA ANACLÍTICA. REVERSUS DE NARCISO Y ECO
EN EL SIGLO XXI.

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTORADO EN
FILOSOFÍA CON ACENTUACIÓN EN ESTUDIOS DE LA
CULTURA

PRESENTA
GABRIEL GALLEGOS CANTÚ

DIRECTOR: **DR. ROLANDO PICOS BOVIO**
CO-DIRECTOR: **DR. TIRSO MEDELLÍN BARQUÍN**

NOVIEMBRE 2024



ACTA DE APROBACIÓN DE TESIS DE DOCTORADO

(De acuerdo al RGSP aprobado el 12 de junio de 2012 Arts. 77, 79, 80,104, 115, 116, 121,122, 126, 131, 136, 139)

Tesis

EL MAL-ESTAR DE LA CULTURA ANACLÍTICA. REVERSUS DE NARCISO Y ECO
EN EL SIGLO XXI.

Comité de evaluación

Dr. Rolando Picos Bovio
Director

Dr. Tirso Medellín Barquín
Co-director

Dr. José Luis Cisneros Arellano
Lector

Dr. José Armando Peña Moreno
Lector

Dr. José Luis Méndez Hernández
Lector

San Nicolás de los Garza, N.L., noviembre 2024
Alere Flammam Veritatis

DR. FELIPE ABUNDIS DE LEÓN
SECRETARIO DEL ÁREA DE ESTUDIOS DE POSGRADO

RESUMEN

El tema de la cultura, heredado de la tradición del pensamiento occidental, nos ha y nos sigue ocupando en las líneas de pensamiento próximas a las humanidades. En su exploración y teorización inevitablemente nos revela lo inagotable de sus sentidos e interpretaciones. No podemos acotar esta noción ni en un breve ensayo ni en todo un libro. La presente investigación tampoco tiene tal intención, lo que se pretende realizar es un análisis de la cultura del siglo XXI desde varios aspectos: sus características, manifestaciones y fenómenos, de esta forma pretendemos brindar algunos apuntes con respecto a la pregunta ¿a qué responde la cultura? Lo que aquí se sostiene inicialmente es que sus cambios no son ni arbitrarios ni espontáneos, sus formas de gestación de vida, de subjetividad, son una muestra clara de esto.

Evidentemente, y como se mostrará en las siguientes páginas, se parte de explicar esta cultura con una propuesta y un concepto: el de la *cultura anaclítica*. Esta cultura que ha construido una apoyatura en la *técnica*, en la cual el sujeto constantemente está tratando de ubicarse, de renovarse, de explayarse, es decir, de *ser*. Pero ese *ser*, actualmente, se apoya en la *técnica como un neoreino*, por el ejemplo, el de la *web*, que es consecuencia de ésta, esa gran red como una forma de *domus* del sujeto contemporáneo y, al mismo tiempo, transforma su *cultus*; en tanto que aspira a estar y no se sabe no estar, difícil de sustraerse, como Narciso de la fuente de agua.

La *técnica* deviene como semblante del *Otro*, consecuencia producida de la presencia y proliferación de ésta. Induce a una *tecnolátria* de la vida y del mundo ya que su alcance permite reducir casi todo a su *logos*, al de la *conectividad*, del no poder *cerrar sesión*, de la hipercomunicación.

Sin embargo, esta apuesta para poder *ser* no sólo transforma su experiencia en la realidad objetiva, también de forma intersubjetiva. Dicho en otras palabras, su forma de estar con el *otro*. En la cultura *anaclítica* el *otro* se vuelve una suerte de espejo, en tanto que no devuelve una imagen diferente y, en consecuencia, no presenta una alteridad, la experiencia de la *otredad* como diferencia. Es semejante a lo que experimentó Narciso que, al salir Eco de su escondite entre los árboles, lo abraza y él la rechaza. Es decir, Narciso no puede experimentar a Eco como *otro*, como Ninfa, como un cuerpo otro, sólo como Eco-acústico, es decir, una clase de *yotro*, una mezcla de lugares.

Bajo esta misma línea, el *Otro* de la cultura, aquel que ordena el mundo, deviene en este *neoreino* con la exigencia de buscarse en la fuente de agua, fuente fiel y uniforme, en donde el reconocimiento del sujeto se reduce a la especularidad y la extrañeza, de las reacciones, del *me gusta* o incluso de la imagen. Por lo tanto, en la *cultura anaclítica* el *Otro* es un *Otro tecnológico* y el sujeto se desarrolla en este mundo, se mueve en él, se vive en él, lo alimenta y lo vela, pero no puede ver más allá; su atención, su vida anímica está ahí, su *culto* es ahí.

En consecuencia, el sujeto de la *cultura anaclítica* deambula entre, fuentes narcisizantes que de alguna u otra manera lo reafirman siendo *ecos*, reflejos acústicos imposibles de brindarle un enunciado que le permita tomar distancia y levantar la mirada de aquello que lo tiene irremediadamente cautivo o que lo haga sospechar que es la *técnica*, a partir de la *web*, el nuevo *Otro* de la cultura, el semblante de su ahora *culto* por cautivar y venerar.

ÍNDICE

- **INTRODUCCIÓN**

- **PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA**
 - i. **ANTECEDENTES**
 - ii. **DEFINICIÓN DEL PROBLEMA**
 - iii. **JUSTIFICACIÓN**
 - iv. **OBJETIVO**
 - v. **OBJETIVOS ESPECÍFICOS**
 - vi. **PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN**
 - vii. **HIPÓTESIS**
 - viii. **CRONOGRAMA DE TRABAJO**

- **CAPÍTULO I. CULTURA**
 - ¿Y, después de todo, qué es cultura?
 - Cultura anaclítica

- **CAPÍTULO II. INTERLUDIO METODOLÓGICO**

- **CAPÍTULO III. CONTORNOS Y SUBJETIVIDAD(ES)**
 - Vida cotidiana, el declive de lo negativo
 - ¿Personas? y subjetividad anaclítica

- **CAPÍTULO IV. LA AGONÍA DEL YO O LOS DESTINOS DEL OTRO**

- **(IN)CONCLUSIONES**

- **BIBLIOGRAFÍA**

- **APÉNDICE**

I. INTRODUCCIÓN

¿Por dónde comenzar a pensar toda una serie de eventos, sucesos, circunstancias que hoy nos atañen y cuyos efectos han producido un impacto, algunos directos y otros tantos colaterales, en nuestra cultura ya sea en la vida social, en la política, la económica, en la educación, la familia, en la salud, etc.? Si bien, siempre hay un corte importante de un siglo a otro, sobre todo en el ritmo de vida que se genera y gesta continuamente. Empero, es innegable que hoy en día en la cultura contemporánea ha traído consigo un malestar que el sujeto se ve en la urgencia de, primeramente, asimilar y, posteriormente, de transformar con base en su circunstancia de vida.

A todo cambio, ya sea histórico, de paradigma o de imaginario social, es importante emparentarle la pregunta ¿a qué responde? ya que es un primer indicio de darle un espacio-tiempo y, en consecuencia, que ésta nos lleve a otras preguntas que extiendan esta abstracción: ¿cómo se ha producido?, ¿qué ha colaborado en su acontecer?, ¿será producto de un lastre o es algo totalmente nuevo?, etcétera. Preguntas han de sobrar y la lista puede seguir. Las reflexiones, afortunadamente múltiples, al tema de la cultura se han producido a lo largo del tiempo; tarea ambiciosa y no breve que se han tomado los sociólogos, antropólogos, filósofos, literatos, poetas, historiadores, entre otros tantos. Sin embargo, de alguna forma se les ha responsabilizado, sino es que delegado, la tarea de crear una teoría que explique, que dé cuenta de todo aquello que colectivamente se vive día a día. El gremio intelectual será el encargado hacer dicha reflexión, como aquel portador del saber respecto al sujeto y, en consecuencia, del mundo. Un saber que responda, que dé indicio al sujeto en razón a sus dudas, sus dificultades, sus padecimientos, etc. Situación la cual, al menos, habría que considerar. Nosotros sostenemos, sin demeritar lo anterior, que toda reflexión no debería limitarse, reducirse o encasillarse al gremio intelectual, es importante escuchar y mirar con una suerte de *poíesis*, como señala elocuentemente Mauricio Dascal (2011), “*esa mirada desde afuera*”, ¿fuera de qué?, fuera de los entramados que subyacen del saber y del poder, *la mirada no especialista*.

«Por eso, mis observaciones son las de un observador crítico, no profesionalmente especializado en la materia. Sin embargo, al ponerme a leer las reflexiones de varios especialistas, [...] me he dado cuenta de que tal vez lo que les falta a esas discusiones es

precisamente la mirada “desde afuera” la mirada del no-especialista» (Dascal, 2011: 192).

El saber-especialista ha adquirido no sólo un semblante de poder, también como esa *u-vía*, según nos señala Zygmunt Bauman (1999), como la única capaz del *poder decir*. Lo demás tiene estatuto de *maldito (male dictus), de mal dicho*. El saber como *bendito, del bien decir (bene dictus)*, deviene una máxima la cual no hay manera de contra-decir, de o-poner-se.

¿Sería este semblante, el del saber-especialista, diría Miguel León Portilla (1959), la nueva *visión de los vencidos*? O, planteándolo de otra forma, Margit Frenk (2003), en su obra *Nuevo corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII)* cita una copla de una serenata popular, de autor anónimo, del siglo de Oro Español, nos dice:

«Asómate a esa vergüenza,
cara de poca ventana
y tráeme una jarra de sed,
que me estoy muriendo de agua»

Asomar la cara es hacer frente, es no retrotraerse, no morir de sed, esa agua que es saber. El saber no sabe todo ni sabe de todos. Algo de falta, de saber, de sed, es necesario para poder *ser*, puesto que el saber como poder acorta al *ser* y su pulsionalidad deseante. Por lo tanto, el presente desarrollo no prolifera un saber, más bien una propuesta en tanto que no todo está dicho ni es posible decir, es apenas una vertiente de la enorme incógnita sobre la cultura. Se parte de entender la cultura como *anaclítica*, esa cultura de la apoyatura, como ortopédica, es decir, necesaria para sostener-se, sin embargo, produce un mal-estar, con doble acepción, malestar como sentimiento subjetivo y de *estar* como lugar, de ¿cómo estar frente al malestar?

¿Qué nos dice o qué podemos captar de la mirada que nos devuelve el *otro*? La prisa, el correr, esa vida acelerada que parece no tener un fin, pues la meta no figura al horizonte, pero “hay que seguir”, “no hay más”, “¡así es la vida!”. ¿No sería posible pensar que los estragos, las inquietudes, las angustias, entre otra clase de manifestaciones responden a los cambios de nuestro siglo?, los cambios no se agotan sólo en convenios comerciales, legales, políticos. No son ajenos al sujeto que tiene que vivir y convivir con ellos. Todo impacto en un entorno, el que sea, inevitablemente implica una construcción temporal, con base en que los lugares se tras-

tocan, trans-forman; dicho tiempo de reacomodo o reorganización no es sin consecuentes alteraciones.

Una gran gama de autores, desde Nietzsche hasta Byung-Chul Han, han caracterizado nuestros días como *de superhombres, de consumo, de información, líquida, posmoderna, de rendimiento, de cansancio, paliativa, tecnológica* entre muchas otras. Dentro de estos pensadores encontramos a Sigmund Freud que nos habla de *El malestar en la cultura*, sin embargo, el presente no está desarrollado en términos de *en*, más bien, *de*, del *mal-estar de la cultura anaclítica*. Necesaria hacer esta aclaración, puesto que hablar *de* nos introduce en otro terreno, en el cual la cultura no es sin malestar, no son los malestares *en* la cultura, puesto que sería delimitarla, empero, al hablar *de* resaltamos que la cultura como, digamos, estructura, de eso que se une, se liga, se asienta y en tanto producción del hombre, no es perfecta ni libre de fisuras y es, junto a este hecho, que sea una gestadora de malestar toda ella, aun siendo producto de una vasta cantidad de circunstancias, pues éstas se imprimen en el sujeto, por lo cual, en el presente nos lleva a señalar esta cultura como *anaclítica*.

Lo *anaclítico*, que es apoyatura, es producto de la introducción de la *técnica*, como discurso, ideología y como tecnología, tal es el caso de la *web*, que se encuentra prácticamente en todos los aspectos de la vida social. Casi todo hoy es reducible a esta dimensión *técnica*: el comercio, la política, la socialización, el amor, el ocio, el trabajo, la educación, entre otras más. Aquello que no se ve aprehendida se vive con una suerte de extrañeza, puesto que hoy se presenta como el mundo, o, en otras palabras, como *neoreino* en donde el *ser* se apuntala, donde *libertad* y *necesidad* se confunden y se vuelven premisas capitales de la visión que ésta suscribe. Palia el malestar de lo terrenal y lo conduce al orden digital, por ejemplo, a imágenes fieles y heterogéneas (tal como Narciso frente a la fuente de agua) donde se perpetua el rechazo a *Eco*, pero no en tanto reflejo acústico, más bien como *ninfa*, como *alteridad* y *otredad*, de lo que no es igual al *yo*.

II. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

i. ANTECEDENTES

Muchos han sido los que se han ocupado del tema de la cultura, de la subjetividad, la historia, la mitología, del mito de *Narciso y Eco* y del narcisismo propiamente, de la técnica, de la sociedad, entre otros. Desde los antiguos griegos hasta los romanos, por mencionar algunos, Epicuro, Platón, Aristóteles y Cicerón, principalmente en las obras que abordan el tema del alma y de la muerte, puesto que en ellas reflejan los ideales de la época y formas de vivir; ya sea el alma como inmortal o mortal, en su trascendencia o en su erradicación, la muerte como mal o como bien y, al mismo tiempo, el tema del bien en sí mismo y, junto a éste, la felicidad, sobre todo estos tópicos en relación con las deidades del momento que brindan un *modus vivendi*. Próximo a esto, figura la noción de *paideia* (la crianza de los niños), según Werner Jaeger «la antigua *paideia* no se proponía formar especialistas, sino sólo buenos ciudadanos en general» (Jaeger, 1933:273-4). Es decir, que el objetivo de la *paideia* consiste en hacer del niño un hombre, un ciudadano que profesaba, proliferaba, divulgaba y cultivaba los ideales de su credo.

El filólogo Joan Corominas (1961) nos indica que la etimología de «cultura» proviene de *cultus*, en la que más allá de su connotación con la tierra y el cultivo, también se relaciona con *culto*, una creencia o fe. Y son los cultos, según su momento en la historia, los cuales brindan u otorgan formas de relación, verbigracia, con la naturaleza, con el mundo, el lenguaje, con los *otros* y con el *Otro*. Sin embargo, la cultura no se agota en su etimología, es un tema por demás extenso y con una gran biografía y bibliografía. Identificamos, por ejemplo, los elaborados a partir de la teoría crítica, nacida en la Escuela de Frankfurt (1923), en donde hallamos a Norbert Elías (1897-1990), Theodor Adorno (1903-1969), Walter Benjamín (1892-1940), Herbert Marcuse (1898-1979), Marx Horkheimer (1895-1973) y Jürgen Habermas (1929). Desde esta concepción abordan una diversidad de temas, entre ellos la cultura, pero también la técnica, la civilización, la industria, el *geist*, entre otros tantos, en los que se retoman los planteamientos de Karl Marx y Sigmund Freud.

Cercana a la postura de los mencionados autores nos encontramos con la obra de Hanna Arendt (1963), con el tema de la banalidad. Uno de sus principales aportes consiste en un análisis del criminal de guerra nazi Adolf Eichmann y su juicio llevado a cabo en Jerusalén en 1961.

¿Por qué señalar esto?, no olvidemos que Arendt subraya, y con justa razón, la palabra *espectáculo* enunciada en diversas ocasiones por Eichmann en su relato de los hechos ocurridos en los campos de concentración nazi. Al respecto comenta que la violencia es vista como banalidad, la banalización implica una falta de juicio respecto a lo que ocurre y no es una condición necesaria o requerimiento que un sujeto sea moralmente malo para llevar a cabo ciertos cometidos, ciertas acciones, cuyas consecuencias morales son condenables *a posteriori* por su gravedad moral y, en ese sentido, también se produce un distanciamiento de la acción, *observar un espectáculo* y, en suma, engendra en el sujeto un efecto de sinsentido, un efecto banal, que se traduce en un falta de interés, pensamiento o reflexión. La cultura, como un sistema de creencias, tiene carácter alienante e ideológico, por un lado, pero también de espectáculo, *de lo que se da a ver*. Eichmann es un claro ejemplo de la imposibilidad de tomar, producto de la propia banalidad, un juicio-otro (de un otro) de aquello que no responda a su visión del mundo y del hacer en él.

Cercano a la postura de Arendt encontramos a Martín Heidegger con el tema del *ser* y la máquina, que nos ilustra en cómo la tecnificación de la vida trasciende sus propias potencias y transforma al *ser*. Posterior a estos autores nos encontramos con Michael Foucault, con toda su amplia concepción del tema del poder como también del cuerpo, por ejemplo, en *Vigilar y castigar* (1975). Autores más próximos a nuestros días nos encontramos con Roberto Esposito (2017), quien desarrolla el entramado explícito entre las *personas, cosas, cuerpos*, muy próximo a lo que nos señala la tesis de Nietzsche en la *Genealogía de la moral* (1887), en la cual, partiendo del derecho romano, nos indican los estatutos político-sociales, por ejemplo, el estatuto de persona, aquella quien era poseedora de bienes como tierras, esclavos, ganado, oro, etcétera. Importante punto para destacar, puesto que el derecho romano se encuentra en las bases de las sociedades actuales de Occidente.

Asimismo, se encuentra Slavoj Žižek (1989), quien toma como principales fuentes a Hegel, Marx y Lacan desarrolla y profundiza en el tema de la ideología, próxima a la post-verdad la cual, anudando a estos tres autores, señala que la ideología como el lenguaje del *Otro*, del Amo es imposible de contradecir, oponerse o sustraerse, es decir, se funda un imaginario único y homogeneizador, en la cual las condiciones materiales son dadas e imposibles de cambiar. Igualmente se encuentra el filósofo surcoreano-alemán, Byung-Chul Han, quien ha

dedicado una serie de ensayos en los que aborda el tema del capitalismo, la tecnología, el narcisismo, la vida social, entre otros. En varias de sus obras nos ilustra, por ejemplo, una *sociedad del cansancio (2010)* que el ritmo de vida responde a una prisa incesante, exigente, demandante, producto del capitalismo y del neoliberalismo, la cual funda una nueva lógica: la autoexigencia con promesa, es decir, de la autorrealización, del rendimiento, de la felicidad. Sin embargo, la autoexigencia conduce al cansancio, el cual tiene como consecuencia angustias y depresiones profundas, en tanto que el sujeto sumergido en esta lógica no encuentra la salida.

Cercano a este punto, retomemos a Freud principalmente en *El malestar en la cultura (1930)* en donde nos dice que hay tres-lados fuentes del sufrimiento, *cuerpo, naturaleza y vínculos con otros seres humanos* y que hoy, gracias a la *técnica*, se logran paliar y, en consecuencia, no son más lados que acechan constantemente al sujeto, puesto que la proliferación de los medios y formas en que tenemos acceso a la *técnica* nos lleva, de alguna forma, a deshabitar el mundo terrenal y nos acerca otro, al que podemos nombrar *neoreino*, en el cual el sujeto ingresa y se expone voluntariamente, por ejemplo, el de la *web*. Esto funda una nueva forma de cultura, de *cultus*, la *web* como recurso y discurso de la *técnica* y un sujeto acechado por el sufrimiento, el cansancio, etc. busca una *apoyatura* y lo induce a lo que se plantea como una *cultura anaclítica*, aquella que incesantemente produce recursos para derrocar estos lados- fuentes de las que nos habla Freud, pero también, junto con Freud y Marx, recursos que adquieren un valor fetichista, de importancia invaluable, que son espejos que sobrecargan al sujeto, al *yo*, de sí mismo, tales como la *selfie*, *like*, *storie*, entre otros y, como resultado o efecto colateral, el *otro* se va difuminando, puesto que adquiere en sus destinos posibles una función de espejo que tiene que retribuirle al *yo* constantemente, eso *que es* o es cancelado¹. La demanda del *Otro*, es decir, del ordenador y moderador de la cultura es, en la *cultura anaclítica*, que el sujeto no sólo deseé estar en este *neoreino*, sino que sólo puede *ser* estando en él.

Dicho esto, pasemos a lo siguiente. Cercano a los autores griegos y al cristianismo nos encontramos con Ovidio, con el mito de *Narciso y Eco*². La historia describe a un joven que

¹ Una de las grandes tendencias actuales es lo que ha sido denominado la *cultura de la cancelación*, que es, en suma, una cultura de la cancelación de la *alteridad del otro*. Volveremos a este ejemplo en el capítulo IV del presente.

² El mito de Narciso y Eco no es propiamente griego, pues no figura en la Odisea de Homero. Aunque sin duda remite el mundo griego, no olvidemos que es una versión que tiene una profunda alusión al cristianismo y que es una las bases de lo que produce el pensamiento entendido como Occidente.

goza de una belleza sin igual, todo aquel que lo mira reconoce su apariencia y le declaran su amor, sin embargo, Narciso rechazaba a todo aquel que lo corteja. En la trama hallamos que el protagonista había vivido muchos años sin conocerse, esto debido a Liriope³, madre de Narciso, quien, advertida por Tiresias⁴ le dice en respuesta a la pregunta:

«sí habría de ver, luengos, de su senectud madura los tiempos, el vate fatídico: "Si no se conociere", responde» (Ovidio, *Metamorfosis*, 3, 346-348)

Sabido es el desenlace trágico del mito, Narciso finalmente queda cautivado frente a la imagen que le refleja el agua de la fuente y de la que no puede tomar distancia y, finalmente, perece. Tanto la filosofía como el psicoanálisis se han servido del mito de Ovidio para explicar toda una serie de fenómenos, ya sea en aspectos sociales como también subjetivos. Empero, popularmente las interpretaciones más comunes con respecto al mito reducen a Narciso a un megalómano, ególatra, con una alta vanidad, entre otros aspectos. De cierto modo la psicología y la psiquiatría han colaborado para la proliferación de estos usos y abusos del mítico personaje, reduciéndolo con suma violencia a una entidad clínica de naturaleza anormal, perversa o, si se prefiere, patológica. Ésta última acompañada de connotaciones moralizantes, como también, de alguna forma, peyorativas y que no entran en la investigación metapsicológica que el tema del narcisismo requiere. El psicoanálisis, finalmente, retoma una vez más al popular protagonista de mito y nos indica que el narcisismo tiene lugar en el *desarrollo psíquico normal*, producto del egoísmo de las pulsiones, pero también, dentro de este mismo desarrollo, como un elemento clave y estructural del *yo*, tesis que retomará años más tarde el psicoanalista francés Jacques Lacan en *El estadio del espejo como formador de la función del yo (je)* (1949). Para el psicoanálisis hablar de narcisismo es, finalmente, hablar del *yo*.

En la nota introductoria del texto de *Introducción del Narcisismo* (1914) de Freud, Ernest Jones, quien fue su colega, amigo y biógrafo, nos indica que el estudio del narcisismo en el pensamiento de Freud ya se encontraba presente muchos años antes a la publicación del título citado y que en la reunión del 10 de noviembre de 1909 de la Sociedad Psicoanalítica de Viena «Freud declaró que el estudio del narcisismo era un estadio intermedio entre el autoerotismo y

³ Ninfa de aguas dulces. El padre, por otro lado, Cefiso, dios del río.

⁴ Recordemos que Tiresias aparece también en Edipo Rey.

el amor de objeto» (Freud, 1914: 67). El primero, el autoerotismo, ligado a las mociones pulsionales del cuerpo, no figura un objeto-otro u objeto exterior, tal y como en el amor de objeto. Para Freud el puente entre éstos es el narcisismo, estadio intermedio y elemento capital de la instancia yoica.

Al hablarnos de elección de objeto por *Anlehnung* (apuntalamiento o *anaclítico*) nos indica de aquellas experiencias de las pulsiones, en el autoerotismo, que participan en el devenir del *yo*, pues son las experiencias más tempranas y que son apoyatura en sí mismas. Sin embargo, para Freud hay una distinción entre elección de objeto *anaclítico* y elección de objeto narcisista, el cual define, sobre todo en una nota agregada en 1915 en la tercera edición de su texto *Tres ensayos de teoría sexual (1905)*: «El psicoanálisis enseña que existen dos caminos para el hallazgo de objeto; en primer lugar, [...], que se realiza por apuntalamiento en los modelos de la temprana infancia, y, en segundo lugar, el narcisista, que busca al yo propio y lo reencuentra en otros» (Freud; 1905: 203).

Pero lo que Freud ni en estos momentos de su obra, ni a lo largo de ella, señala, es que estos caminos de hallazgo se suplanten, antepongan o superen, como se indicará en las páginas posteriores del presente trabajo; podemos decir con Freud que lo *anaclítico*, en tanto elección de objeto, parte también del desarrollo psíquico y elemento importante de la estructura y carácter del *yo* es, en tanto lapidario, del estadio intermedio del narcisismo y, posteriormente, a la elección de objeto. La función de lo *anaclítico* en el psiquismo, en tanto apoyatura, perdura en el carácter del *yo*, del narcisismo, que entonces busca activamente al *yo propio en los otros*, acción que en sí misma es de naturaleza *anaclítica*, pues el *yo* no es sin *otro(s)*.

Siguiendo esta línea nos encontramos con el psicoanalista austro-estadounidense Rene Spitz y el texto *El primer año de vida del niño (1965)*, quien nos aporta el concepto de *depresión anaclítica*. Éste es formulado a partir de una prolongada observación en los vínculos de madres con sus hijos y las secuelas que éste último experimenta en la privación, separación o ausencia de ésta y siendo atendidos todos ellos por sustitutos. Spitz describe todo un período de estudio y observación de un año y medio en el cual las manifestaciones precipitadas por este escenario eran tales como llanto, pérdida de peso, estacionamiento del desarrollo y lo psicoafectivo, entre otros. En dicho estudio se concluyó que una vez que se restablecer el vínculo también mejoraba la condición del infante. A razón de sus observaciones Spitz añade un matiz de este tipo de

depresión, diferenciándola de la experimentada por un adulto, ya que una de las condiciones necesarias de la *depresión anaclítica* es que el *infans* se vea privado de un vínculo el cual haya sido experimentado como bueno, de apego o gratificante y el cual no puede ser reivindicado ni a expensas de un sustituto que haga las veces de o de la función propiamente.

Alain de Mijolla, psiquiatra y psicoanalista francés, en su obra *Diccionario internacional de Psicoanálisis (2005)* nos dice:

«En realidad, esta noción de anaclitismo se enraíza en la teoría freudiana del apoyo o apuntalamiento. Etimológicamente las palabras de -anaclitismo- y -anaclítico- derivan del griego ana-klinen que significa -apoyarse contra-. Dicho de otra forma, la idea que está inmersa en el concepto de anaclitismo es la de un objeto relacional sobre el cual el sujeto va a poder apoyarse para construirse y diferenciarse, y todo ello desde la misma perspectiva desde la que Freud decía que la vida relacional se apoya sobre la satisfacción de las necesidades de conservación» (Mijolla, 2005: 87-88).

Hagamos un primer breve esbozo: plantear la cultura como *cultura anaclítica* se traduciría en que a partir del desarrollo cada vez más especializado de los *recursos técnicos*, y con ello los discursos e ideas que la sustentan y validan, ésta va generando una función, tanto subjetividad como para las masas, no como *instrumentum* planteado así por Heidegger, más bien, en tanto que su alcance es inexorable, produce una lógica *tecnológica* del mundo donde el *Otro* ordenador y moderador induce a su consumo, a la vez que el *yo* se adentra a este mundo del cual no puede tomar distancia.

La *técnica* así posee una función *anaclítica*, deja de ser un medio y se vuelve un fin en sí misma y el sujeto *anaclítico* es un sujeto de la *apoyatura* en la cual, de sustraerse de ella, trae consigo una gama de estados que autores como Freud, André Green, Massimo Recalcati, David Le Breton, Octavio Chamizo, entre otros, conciben como *afecciones narcisistas, de vacío, blancura, estados límite, de fronteras o las sombras de narciso*.

ii. DEFINICIÓN DEL PROBLEMA

El presente trabajo tiene por objetivo examinar *el mal-estar de la cultura anaclítica*, llevado a cabo a través del análisis de fenómenos socioculturales del siglo XXI como su materia y fuente de trabajo. Como punto de partida se desarrollarán algunas ideas para construir un marco referencial, en especial los conceptos de cultura y *anáclítico (a)*, no sólo con el objetivo de construir una definición operativa, sino también para poder apreciar como éstas son categorías útiles para comprender la tan diversa gama de fenómenos que encontramos hoy en día y que van formando y son, en tanto presentes, propias de la producción de una hiperrealidad del *cultus* contemporáneo. Por lo tanto, se plantea como un eje importante estas problemáticas para su estudio y análisis, así como los cambios que ha traído consigo el presente siglo para adentrarse y profundizar en ellas, desmenuzándolas, para así poder vislumbrar su estructura y los efectos que éstas producen y acontecen al sujeto contemporáneo. Este último, atrapado y rodeado por reflejos, espejos que constantemente devuelven una imagen de la cual no hay manera de quedar al margen.

La *técnica* o, si se prefiere, la tecnificación de la vida o la tecnolatría de la vida, la idolatría de la técnica conduce a una forma unificadora de estar en el mundo y, en consecuencia, con el *otro*. Dicha forma ha tornado, por ejemplo, a la imagen en fiel y perdurable, capaz de resistir el tiempo, es atemporal. Imagen que se puede embellecer, decorar, pero fiel en tanto lo que presenta al sujeto que es incapaz, como Narciso, de sustraerse, de levantarse y tomar distancia de ella.

Voluntariamente ingresa a este *neoreino técnico* como el de la *web*, nuevo semblante del *Otro* ordenador y mediador del mundo, puesto que *es* la cultura. En este contexto la cultura posee una función *anaclítica, de apoyatura*, que logra paliar el mal-estar propio y del entorno. *Neoreino* envuelto de cámaras, pantallas, reflejos acústicos, de conectividad, enlaces, etc. que no devuelve un mensaje distinto, no hay experiencia de *otredad, alteridad y diferencia*. Si toma distancia, si *se pierde la conexión*, la experiencia se torna una experiencia de agonía, de derribo en tanto que la *apoyatura* se desvanece y con ella la propia consistencia del sujeto.

iii. JUSTIFICACIÓN

Muchos han sido los cambios que han ocurrido a lo largo de la historia, no sólo en lo colectivo sino también en el aspecto individual y la manera en que nos relacionamos con la sociedad. Nos adentramos a un mundo que cada vez más se homogeniza, ya sea en las formas de pensar, formas de hacer o de actuar. No es de sorprenderse que los límites, las distancias, las barreras que antes operaban, hoy, de alguna u otra forma, se han ido, por un lado, difuminando y, por el otro, transformando. *El mundo se conecta*. Hoy estamos a un *touch* de distancia, ya no a un clic. El clic en sí mismo implicaba una suerte de distancia y ritual. La proximidad hoy es inmediata, no hay distancia ni ritual, y accedemos a un mundo producido por los beneficios que la *técnica* brinda. Esa gran red en la que inevitablemente cohabitamos ya sea por entretenimiento, trabajo, ocio, educación, entre otros.

Pero todo mundo por-venir, con o sin sus aciertos, crea en su propio andar una subjetividad *ad hoc* a la vida que esta misma produce. Lo que se gana por un lado se pierde por otro, pero de este último no siempre está a la vista o no es del todo consciente a nuestra vida o percepción. En estos, nuestros días, en nuestra época, en este tiempo del presente siglo, el siglo XXI, ocurre un malestar en el sujeto, que no se reduce a aspectos que pudiéramos sólo denominar psicológicos, sino que se encuentran en la cultura tal y como se experimenta. La cultura contemporánea, como toda cultura, brinda culto a ese *Otro*, cualquiera cara que tenga. Ese que Lacan (1975) nos dice «si ustedes quieren, es Dios». El sujeto, que es atravesado por el *Otro*, como ordenador del mundo. Bastante conocida es la expresión de Nietzsche «Dios ha muerto» de su obra *La ciencia jovial (La gaya scienza) (1882)*, la cual provocó, y sigue provocando múltiples reacciones y, por su puesto, ha sido sometida a una vasta cantidad de interpretaciones. Estaremos de acuerdo que para Nietzsche dicha expresión no alude a una literalidad, puesto que lo estimado por él a transmitir es que Dios, en tanto idea, ya no es ordenador del imaginario de Occidente, dicha idea ha caído, ese *Otro* ha caído, ha muerto.

¿Qué efectos ha generado esto?, ¿el sujeto ha quedado a la deriva puesto que no (pre)figura un *Otro* en su horizonte?, tal vez algunos simpaticen con esto y habrá otros tantos que defiendan su opuesto. Sin embargo, en el presente se parte del sí, de un a la deriva, puesto que el *Otro* adquiere otra faceta, otro estatuto, ya que es la cultura la cual continuamente se transforma.

Veamos, por ejemplo, un pasaje ubicado en uno de los libros más antiguos de la historia, la Biblia:

«Desde la hora sexta hasta la hora nona, cubrió la oscuridad toda la tierra. Alrededor de la hora nona, clamó: ¡Elí, Elí! ¿lema sabactaní?, esto es: ¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?» (*Biblia de Jerusalén*, 2009, Mateo 27: 45-46).

Este fragmento ha sido notoriamente señalado por el periodista y escritor británico G. K. Chesterton, en *Ortodoxia* (1908), plantea que, ante la crucifixión Jesús-Dios implora la presencia del *Otro*-Dios, en tanto que abandonado-desamparado, por un instante «Dios pareció ser ateo», ha muerto, ha caído. Este pasaje se convierte en un punto de inflexión en tanto para el sujeto de renovarse a sí mismo, cuidar de sí mismo. Un reubicarse, de actuar y estar en el mundo, que, al mismo tiempo, implica un a la deriva. Pero esta experiencia, llamémosla de vértigo, se traduce en la dialéctica de reivindicación del amo, sujeto en tanto esclavo de no poder saberse sin el *Otro*. Jesús en la cruz implora la presencia-intervención del *Otro*, es una evocación al *Otro* y que en el lenguaje de Gustave Le Bon (1895) sería lo que denominó «el alma de las masas», el efecto de un poder que yace sobre los sujetos, que son un rebaño servil frente al amo. Dicha alma se conforma como tal sólo en relación con el *Otro*, el *amo* y que el mismo Le Bon lo suscribe ejemplificando en cómo una gran gama de personajes que devienen figuras o, dicho de otra manera, representantes del amo a raíz de «haber sido ellos mismos fascinados en primer lugar por un credo» (Le Bon, 1985: 110).

A este punto habría que plantear la pregunta: ¿qué lugar ocupa hoy el *Otro* de la cultura? De partir de que ha sido o se busca reivindicar a ese amo que no ama, puesto que no responde a la plegaria, culturalmente se manifiesta y responde haciéndose presente en forma de innovaciones o tendencias técnicas, tales como cámaras, pantallas, *touchscreen*, *apps*, *conectividad*, *dispositivos smart*, *inteligencia artificial*, entre otras formas. Pero todas ellas poseen una función similar a la de un espejo, pero un espejo como garante, de eso que refleja es perdurable, eterno y *que es*. Nueva versión del paraíso, *caelus* o jardín de Edén, un *neoreino* al cual el sujeto aspira a ingresar. En todo caso hoy como el Reino del *Otro*. Notemos esto en el lenguaje común, ya sea *Google Earth*, *Cloud*, *Drive*, *Global*, *Home*, *self-ie* y un largo etcétera.

Para el filósofo y sociólogo francés Jean-François Lyotard (1979) esto se hace presente en lo que denomina *posmodernidad*. En su obra advierte que este pasaje de la modernidad a la posmodernidad es producto de la caída de los *grandes relatos*: cristianismo, iluminismo, capitalismo y comunismo. En consecuencia, se crean nuevos conceptos para tratar de interpretar el mundo, por ejemplo, lo conocido como *posverdad*, la cual problematiza la noción de verdad que, en efecto directo o colateral, induce a una experiencia del mundo más acorde a las necesidades morales, éticas, estéticas y de las aspiraciones yoicas. Esto último también es una forma de traducir a la cultura que toma e impone por *Otro*, por Amo, por deidad a los garantes de goce narcisista, la *técnica*.

Un *yo* que es cohabitado por imágenes, reflejos y espejismos trastoca, en consecuencia, su forma de relacionarse con el *otro*. Deviene un *yo* sin filtro, sin pauta alguna, ésta es reducida a la violencia del reflejo, por ejemplo, al de la cámara, al propio lente para embellecer-se, sin embargo, ésta no hace límite, puesto que esta noción no figura como representación. El *yo* es lo que el espejo muestra. Es un *es* sin palabra, diálogo, pregunta o sospecha. Tomemos, por ejemplo, para contextualizar este punto, el tema de las *stories* que aparecen en las diversas redes sociales. Estos autorretratos video-fotográficos son de un tiempo de vida breve y su aparente intención es compartir con los otros, sean estos amigos, familiares, compañeros, etc. un acontecimiento relevante del día del usuario. Pero prestemos más atención, más allá del contenido argumentativo, informativo o expositivo de las *stories*, dentro del marco que se desarrolla, es decir, el marco de la cámara es ya en sí misma un espejo, una cámara de *eco acústico*. Lo implícito de esta acción es que el acto no es un acto que ligue a los *otros*, es ausencia de *Eros*, y en ese sentido, es una acción dirigida al usuario mismo, en otras palabras, la historia que contar es una historia a forma de construir una suerte de narrativa propia del sujeto, empero, todas éstas no son más que *reflejos acústicos* en tanto que no se dirige a nadie más que a sí mismo ya que es el único quién de su *eco* hace resonar. No es *Eco* en su función de *alteridad u otredad, de ninfa*. Acción que se repite y perpetua, puesto que es efímera. El retrato al transcurrir su propio tiempo de vida replica el drástico final de *Eco* perdiendo su cuerpo.

En un texto de enorme importancia para el psicoanálisis, *El malestar en la cultura* (1930), de Sigmund Freud, plantea toda una corriente de las *störungen*⁵ que la cultura produce

⁵ Alteraciones, trastornos, perturbaciones.

en la *psique* humana, teniendo un papel de delimitador o, incluso, de moderador del sujeto y el mundo. Bajo esta línea Freud desarrolló toda una teoría de los elementos que gestan condiciones de vida que trastocan las formas de conducta, de las emociones, las ideas, los conflictos, en pocas palabras, la personalidad. Empero, hay una cuestión que sería importante resaltar y que forma parte de las temáticas a desarrollar. Freud nos dice lo siguiente:

«Desde tres lados amenaza el sufrimiento; desde el cuerpo propio, que, destinado a la ruina y la disolución, no puede prescindir del dolor y la angustia como señales de alarma; desde el mundo exterior, que puede abatir sus furias sobre nosotros con fuerzas hiperpotentes, despiadadas, destructoras; por fin, desde los vínculos con otros seres humanos» (Freud, 1930: 76)

Tres lados: cuerpo, mundo exterior y vínculos con otros seres humanos. Señalemos primero que la expresión que utiliza Freud es *lados*, lo que presupone que hay un sujeto que está inmerso en ellas en su cotidianidad con las cuales, por expresarlo de alguna forma, tiene que aprender a vivir y convivir; lo que es también otra forma de decir que no hay manera que el *yo* pueda estar fuera o al margen de éstas, en tanto que son parte de y son la cultura en sí misma. Sin embargo, hoy, estos lados que nos propone Freud en la cultura contemporánea han encontrado recursos para paliarse a sí mismos, como el recurso de la *técnica*, pero con un alto costo. No la técnica como herramienta a su servicio⁶, más bien, sometiéndose a la técnica y siendo, de alguna forma, extensión de ésta como lo describe M. Heidegger (1954):

«Por todas partes permanecemos presos, encadenados a la técnica, aunque apasionadamente la afirmemos o neguemos. Más duramente estamos entregados a la técnica, cuando la consideramos como algo neutral; pues, esta representación que se aplaude hoy con gusto, nos vuelve completamente ciegos para la esencia de la técnica» (Heidegger, 1954:9).

Sin embargo, ¿cómo podemos ver o entender esto tres lados que nos propone Freud en el día a día en relación con esta entrega hacia la *técnica* como nos dice Heidegger? El primer lado, el cuerpo, señalemos que en estos últimos años la proliferación de modificaciones

⁶ En este sentido, señalemos que lo entendido como *técnica* en la contemporaneidad no guarda relación con *tekhné*.

corporales ha sido un mercado altamente redituable. México ocupa el tercer lugar a nivel mundial en cirugías estéticas, después de Estados Unidos y Brasil, nos señala la *Asociación Mexicana de Cirugía Plástica Estética y Reconstructiva, A. C. (AMCPER)* en su sitio web, y agrega también que tan solo en el 2017 se realizaron 1,036,618 procedimientos quirúrgicos y no quirúrgicos. Entre los procedimientos quirúrgicos destacan: en primer lugar, la liposucción con 73,231 cirugías, en segundo el aumento de senos con implantes, efectuadas 61,610 y por el lado de las cirugías de nariz (rinoplastia), cirugía de párpados (blefaroplastia) y transferencia de grasa a otras partes del cuerpo se efectuaron más de 200 mil, todas éstas en el mismo año. De los procedimientos no quirúrgicos más realizados se encuentra rellenos de ácido hialurónico, mejor conocido como Botox, efectuada en más de 100 mil pacientes, también en el mismo año. En razón a esto la *International Society Aesthetic Plastic Surgery (ISAPS)* menciona que desde el 2016 las intervenciones de tipo estético han tenido un aumento a nivel global.

También el turismo médico ha sido una de las grandes empresas en los últimos años. En el contexto de nuestro país, particularmente en el estado de Nuevo León, en específico en la Ciudad de Monterrey y área metropolitana, abundan los hospitales tanto públicos como privados y clínicas ambulatorias en las que se efectúan procedimientos estéticos.

«La enorme proliferación de tratamientos, ejercicios, dietas, terapias, etc., que se ocupan de nuestro cuerpo, de las que actualmente somos testigos, son signo, entre otras cosas, de una confianza depositada en un saber sobre el cuerpo, un saber así, en abstracto, que reduce las determinaciones de las incidencias en el cuerpo a meros cambios e intercambios en la dimensión anatómo-fisiológica a la que lo reduce, regulando los deseos, ajustarse a las prescripciones que irán acercando las características del cuerpo propio a las de ese cuerpo ajeno, aunque sea despojándolo de los signos de quien lo ostenta como encarnación de su identidad» (Fernández, 2009:69).

El cuerpo en el Siglo XXI se ha tornado perfectible, lo que es también otra forma de decir que el saber que se produce respecto a él sea científico, social o subjetivo, lo supone imperfecto y por lo tanto que es necesario adecuar, regularizar, reparar o embellecer. Prestemos atención, por ejemplo, a una expresión que no podemos señalar sólo como caricaturización, puesto que alude a algo que se concibe, o supone, en el cuerpo como no perfecto, lo que comúnmente es llamado *hacerse un arreglito*. Sin embargo, este anhelo por la perfección

corporal nunca es del todo conciliable e incluso Freud, con base en lo anterior, emparenta el cuerpo con la naturaleza por ser fuente portadora de lo imprevisible, de que no existe un saber que englobe y abarque todo respecto al cuerpo, que este último rebasa al *yo* la mayor parte de las veces. Cuerpo, como lado de sufrimiento, no sólo en términos de lo que pueda ser entendido en aspectos de estética, de aquello que le falta o que no es del todo emparentable con el ideal, también un cuerpo que desde adentro es enigma, es un *unbekannt*⁷ y que hace imposible representarlo e incluso libidinizarlo. Tomemos, como ejemplo de esto, lo que Lacan subraya en la lectura del famoso *El sueño de la inyección de Irma* en *La interpretación de los sueños (1900)*, pues nos dice que Freud, como médico, cuando realiza una exploración de su garganta se siente aterrado:

«Es un descubrimiento horrible: la carne que jamás se ve, el fondo de las cosas, el revés de la cara, del rostro, los secretos por excelencia, la carne de la que todo sale, en lo más profundo del misterio, la carne sufriente, informe, cuya forma por sí misma provoca angustia. Visión de angustia, identificación de angustia, última revelación del *eres esto: Eres esto, que es lo más lejano de ti, lo más informe*» (Lacan, 1955: 235-6).

Si tomamos, verbigracia, la gran divulgación que ha tenido la genética y principalmente las neurociencias, y el actual proyecto de Neuralink Corporation⁸, vemos que su búsqueda recae en acotar esta dimensión de lejanía, de ese *no todo del cuerpo* y que en filosofía es un hecho anticipado ya hace unos siglos por Spinoza (1677), de que el cuerpo nunca es domeñable, que *nadie sabe lo que puede un cuerpo*, nos dice:

«Además, nadie sabe de qué forma o con qué medios mueve el alma al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle y con qué rapidez puede moverlo. De donde se sigue que, cuando los hombres dicen que ésta o aquella acción del cuerpo procede del alma que tiene dominio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen y no hacen sino confesar

⁷ No conocido.

⁸ Cuya misión de esta compañía es: Crear una interfaz cerebral generalizada para restaurar la autonomía de quienes hoy tienen necesidades médicas insatisfechas y desbloquear el potencial humano del mañana. Actualmente, la Food and Drougs Administration (FDA), ha concedido los permisos para la implementación de esta interfaz en humanos. El 29 de enero del 2024, Elon Musk, quien financia el proyecto, anunció la implementación de esta interfaz en un paciente humano, encontrándose en proceso de recuperación post cirugía.

con especiosas palabras que ignoran la verdadera causa de aquella acción que no les sorprende nada» (Spinoza, 1677: 129).

Pasemos al segundo lado, la naturaleza. Fuerza feroz e incontrolable y una aspiración del humano en gobernarla, pero, como sabemos, aspiración siempre fallida. Bastaría con señalar las situaciones que acontecieron en el mundo debido al COVID-19, SARS COV 2. Se ha señalado que el origen de esta enfermedad fue en Wuhan, China, el 31 de diciembre del 2019, según los registros de Organización Mundial de la Salud (OMS). Este virus causó una crisis global y un estado de alerta, que devino rápidamente de una cuarentena a una pandemia, con un alto costo en todos los niveles posibles y transformando la vida conocida e indujo a una *nueva normalidad* para salvaguardar la integridad de las personas con una serie de restricciones de distancia social: uso de cubrebocas, reducción de aforos en establecimientos y, en algunos casos, cierres totales, entre otras medidas. En esta misma línea, otras manifestaciones de la naturaleza como las que ocurren principalmente al sur de nuestro país, por mencionar de los más destacados, los sismos en la Ciudad de México. El más cercano a nuestros días fue el registrado el 7 de septiembre del 2017 que cobró miles de vidas y dejó a gran cantidad de mexicanos en la ruina; su magnitud y desastres fueron muy similares a los efectos del sismo de 1985. O, más recientemente, lo acontecido por el huracán Otis en el estado de Guerrero, el cual afectó principalmente a la población más cercana a la costa.

El tercer lado, los vínculos con los otros seres humanos. El *otro*, con su propia subjetividad, alteridad y diferencia. ¿Qué podemos saber del *otro*, del prójimo? Ese otro próximo del que tal vez sólo se sepa un poco, aquello que puede ser aprehensible desde el imaginario del *yo*, pero, al mismo tiempo, incógnita y que se transforma así en fuente de sufrimiento. Los vínculos, ya sean romántico-afectivos, amistosos, familiares, laborales, entre otros, han establecido otras dinámicas de relación principalmente a partir de una *conectividad* instituida, la cual produce en la literalidad o en la fantasía un acceso al *otro* de manera total e inmediata, es decir, de una vinculación tecnificada. En la actualidad, la separación y la ausencia han adquirido un estatuto totalmente nuevo; los estados de vaciamiento del *yo* son una de las temáticas de investigación más frecuentes en la actualidad. ¿Cómo comprender, desde nuestra contemporaneidad, la relación *yo y otro*? Pues el *otro* puede estar presente, al tiempo que desaparecer del horizonte, tal y como ocurre en el mito de *Narciso y Eco* de Ovidio, pues cuando

Narciso se asoma al *unda* (agua) lo primero que ve no es su imagen, es una *umbra* (sombra). Nos diría Octavio Chamizo, psicoanalista mexicano, que: «El encuentro de Narciso con ese otro que es su sombra-reflejo-imagen-simulacro deriva en su inmovilidad» (Chamizo, 2019: 9).

Para Narciso, esa sombra en la cual no se distingue cara, color o voz se vive y experimenta como un vacío. Puesto que es ausencia de un *otro*, es la experiencia de sumergirse en un desconsuelo radical, literalmente, el suelo que lo sostiene y a él mismo se borra, en tanto experiencia subjetiva, poniéndolo frente a una suerte de abismo.

«¿A dónde huyes? Quédate y no, cruel, a mí que te amo

me dejes —clamó—; lo que no es posible tocar, sea lícito

mirar, y al mísero furor ofrecer alimentos» (Ovidio, *Metamorfosis*, 3, 476-479)

Pensemos por un momento los enojos, desencuentros, celos, depresiones, anorexias, adicciones, manías, fobias, experiencias de pánico entre otras manifestaciones como producto de lo antes mencionado, esas *locuras privadas* según nos plantea André Green (1896). Lo cual no es de sorprender que hoy sea uno de los grandes tópicos de interés en la actualidad y que su presencia es cada vez más cotidiana, sobre todo en lo que respecta a las clínicas *psi*.

Retomando nuevamente a Freud, un dato de interés: El psicoanalista Argentino Lionel F. Klimkiewicz (2020), nos marca, en sus investigaciones de los *manuscritos freudianos*, los diversos títulos a los que Freud tenía visualizados para el texto antes mencionado⁹. Nos dice Klimkiewicz:

«Freud le daba las últimas lecturas a uno de sus ensayos más importantes. En su casa de Viena, con los papeles en el escritorio, anota un título tentativo: “La felicidad y la cultura”. Pero a esa misma noche o tal vez algunos días después, tacha y escribe arriba: “La infelicidad en la cultura”. A la semana siguiente lo entrega a la editorial. No sabemos con certeza qué pasó en el medio pero finalmente el título sería El malestar en la cultura. ¿Y de qué habla El malestar en la cultura? “¿Qué fines y propósitos de vida expresan los hombres en su propia conducta; qué esperan de la vida, qué pretenden alcanzar en ella?

⁹ Nos referimos al texto de Sigmund Freud, El malestar en la cultura (1930).

Es difícil equivocarse la respuesta: aspiran a la felicidad, quieren llegar a ser felices, no quieren dejar de serlo", se lee» (Klimkiewicz, 2020).

Subrayemos esta expresión “no quieren dejar de hacerlo” que Freud nos brinda en su texto y que Klimkiewicz señala atinadamente como respuesta a “¿y de qué habla el malestar?”. ¿Por qué?, porque en efecto, esto en la cultura ha sido una máxima a través del tiempo, ser feliz, llegar a ser feliz. Notemos que, en sí, la única corrección que hace Freud al título es (in)felicidad por malestar. Podríamos incluso considerarla por un lado como puntos de oposición o bien como vías hacia las que se dirige el sujeto, pero vías que confluyen mutuamente, no se excluyen una a la otra. Empero, el *yo* contemporáneo atenúa su mal-estar construyendo una lógica otra, para así obtener felicidad.

Aunado a lo mencionado con anterioridad, son los espejos de la *web*, recurso y discurso de la *técnica*, aquellos que no dan una imagen o mensaje distinto, induce, sin mayor problema, una sensación maximizada de la felicidad. Entendamos por esta última aquella que despoja de toda negatividad o calumnia, todo hecho de esta naturaleza es entregado a la *Verleugnung* y a la *Entfremdung*. Puesto que la felicidad, entendida tal vez como un estado fuera de conflicto, hay que sostenerla, por lo tanto implica para ese sujeto un esfuerzo diario y constante en el que debe no topar-se con aquello que, de agotarse, produce lo que algunos teóricos desde diversos lugares señalan como el *vacío*.

¿Y por qué, después de todo, felicidad? La respuesta es simple, este tema ha sido una de las enormes incógnitas que la humanidad ha sostenido a través de los años. La filosofía aristotélica, principalmente la obra *Ética Nicomáquea* es un ejemplo de la enorme tradición que este tema implica. Al mismo tiempo la felicidad como un tópico de lo humano compete *al espíritu, a la psique, al alma, al geist* y que hoy las ciencias han pretendido volver un tema de sus potencias, reduciéndola, por ejemplo, a un desbalance neuro-bio-químico, *psique es neuronas*, como es el caso de la teoría de la serotonina, hormona encargada de secretar una sustancia química en el cerebro y que también es llamada la hormona de la felicidad. La consecuencia de este enfoque es que la industria farmacéutica lo ha encontrado sumamente redituable, pues ha creado medicamentos para tratar la depresión, los conocidos anti-depresivos, los cuales en la actualidad son uno de los medicamentos psiquiátricos más vendidos a nivel mundial.

Pensadores, como los de la Escuela de Frankfurt: Theodor Adorno, Walter Benjamín y Herbert Marcuse e incluso autores próximos como Hanna Arendt o Michael Foucault y filósofos contemporáneos, por ejemplo, Byung-Chul Han, han desarrollado textos notables en absoluta consonancia con los planteamientos hasta aquí esbozados y en cómo la cultura en sí misma es un dispositivo que acota y genera módulos con intención de dominio que, en consecuencia, van erradicando al *geist*. El mal-estar de la cultura es un malestar con todo un entramado de caudales que se establecen a forma de imperativos imposibles, siempre inalcanzables y, en el supuesto de que no fuesen así, su carácter es sumamente efímero. Empero, la manera de combatir este mal-estar ha encontrado una solución, es así como surge un concepto que podemos denominar *cultura anaclítica*.

Explicemos esto último punto en dos partes. (1) Joan Corominas (1961), en su obra, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, nos presenta un punto de gran interés; en dicho texto la palabra cultura, como concepto a definir y estudiar su etimología no figura como tal, sin embargo, aparece englobada en la palabra *culto* que deriva de *cultus* que significa “acción de cultivar o practicar algo” (Corominas, 1961:185). *Cultus*, de donde proviene la palabra culto, que, en suma, es una palabra que su uso recae en un tipo de práctica de fe, creencia, religión. Entonces cultura con lo que estaría ligado, en primera instancia, en *stricto sensu*, sería con un tipo de creencia la cual hay que cultivar. Cultivar para que siembre raíces, que se impregne en la tierra compartida con el *otro* para que también opte por dicho camino, que se vuelva un cultivador, alguien parte del culto y, de esta manera la actividad sea una actividad practicada colectivamente, culturalmente.

Sin embargo, lo que hoy figura en nuestra época no es cultura precisamente en este sentido, si bien hay una pluralidad de espiritualidades, ya no son éstas las que dan, por así decir, una identidad a la cultura en sí misma. Ya no son la deidad o deidades las que otorgan caminos hacia la vida, incluso representantes de las religiones más practicadas a nivel mundial han alzado la voz comentando que hay una crisis de la fe. Ya no es más, por ejemplo, el dios judeocristiano¹⁰.

¹⁰ Un documental de reciente publicación titulado *Amén. Francisco responde* (2023), del director Jordi Evolé, convoca al actual Papa Francisco que es puesto frente a un grupo totalmente heterogéneo de jóvenes que, de desde su testimonio, la gran mayoría confrontan los retos actuales a los que se enfrentan. Pudiéramos extraer de este documental que, finalmente, este grupo de jóvenes se encuentran cuestionando al propio Papa como representante

Y si esto fuera cierto, ¿cómo trastoca esto en el devenir de la cultura?, ¿sería posible una cultura sin *cultus*, es decir, sin la práctica del cultivar, en donde implícitamente no sólo figura el *Otro*-deidad, sino el *otro*-prójimo?, ¿si hoy hablamos de un cultura donde el sujeto y el *Otro*, por decirlo de una manera, se confunden recíprocamente, por consecuencia de los recursos y discursos técnicos, se estaría produciendo una cultura donde el *otro* se ve capturado en esta dinámica y, de alguna manera, no sólo borra toda indicio de alteridad y rastro de diferencia respecto al sujeto, también como parte y extensión del mismo, un *bucle narcisista* atrapado en esta ilusión del *Otro*?

(2) Por otro lado, la cuestión de lo *anaclítico*. En el texto de *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) e *Introducción del Narcisismo* (1914), Freud plantea *dos caminos para el hallazgo del objeto*, por apuntalamiento o *anaclítico* y el narcisista. El primero alude a los momentos de la infancia temprana en donde el *infans* en relación con el prójimo construye un vínculo en el cual puede *apoyarse*, Freud ilustra esto refiriéndose a la madre nutricia y al padre protector; el segundo es cuando el yo propio se busca asimismo en los otros. Sin embargo, Freud no señala que estos dos tipos de elección de objeto se contrapongan o excluyan una respecto a la otra. ¿Cómo buscar en los otros al yo propio? Esto implicaría que el *yo* tenga algo previo en lo cual *apoyarse* para después buscar-se en los otros. De esta forma pudiéramos plantear que lo *anaclítico* es un soporte del *narcisismo*, en tanto elección de un objeto que permita las elecciones posteriores, la cual no implica decir que ésta sea superada, más bien, lo que ocurre es que acompaña al *yo* a lo largo de la vida para así buscar algo en los *otros* y relacionarse con los *otros*.

Dicho esto, ¿cuáles serían los efectos que se producen si en la construcción de ese apoyo – *anaclítico* – se ve trastocado para la construcción del narcisismo? Si no hay ese apoyo lo que hay es una ausencia, una *imagen que nos falta* como menciona Pascal Quignard (2015), una *umbra*. Narciso, en un intento fallido, pero no sorprendente, sale a la búsqueda de eso que falta, atraído a la profundidad del bosque por ese *eco*, en su dimensión de *reflejo acústico*, que no le

de la Iglesia, como institución, lo siguiente: ¿qué lugar ocupa ésta en la actualidad (la iglesia y, sobre todo, la creencia) y qué lugar ocupan ellos frente a la iglesia y sus representantes?

puede brindar un enunciado diferente, una apoyatura. Razón por la que la imagen de Narciso adquiere esta relevancia en tanto la fragilidad en cómo acontece.

Decir *cultura anaclítica* alude a aquella cultura donde el *Otro* tiene por semblante a la *técnica* y lo que ella prolifera, en el cual el sujeto se *apoya* y produce un afianzamiento con tanto *pathos*, ya que el *Otro* induce a la tecnificación, al *culto técnico*, no delimitando una diferencia y/o alteridad respecto al sujeto, como es el caso del valor que ha adquirido la imagen en los medios digitales y, al mismo tiempo, no construyendo un espacio-tiempo o distancia. Acorralado por esto, no tiene más remedio el *yo*, por lo tanto debe redirigirse constantemente a ésta, la *técnica*, sin poderse sustraerse pues es mundo, recurso, discurso y tecnología. Situación que, por ejemplo, se vislumbra en el encuentro con el *otro* que, al figurar en el horizonte del sujeto, este último construye una *cámara privada*, sujeto y *otro* se con-funden, es un *yotro*, así, en mezcolanza. Ejemplifiquemos lo anterior con uno de los grandes clásicos de la literatura, Romeo y Julieta de William Shakespeare, referencia romántica que circunscribe ese amor más allá de la muerte. Empero, leamos con mayor profundidad sin desestimar el romanticismo y la tragedia; lo que vislumbra este acontecimiento es el no poder vivir sin el *otro*, tal como finaliza la tragedia de Narciso, ese no poder sustraerse de esa *sombra-espejo-imagen-simulacro*, en otras palabras, del *otro* que lo tiene cautivado. Pero este *otro* es un *otro sin* la potencia de lo no igual, de lo que no es lo mismo. En la ausencia, pérdida o desaparición del *otro-espejo que no es otro*, el sujeto, ese *yo archipiélago*, imposible de consolidarse como *yo* respecto al *otro*, se borra, o, en otras palabras, se vacía, como Romeo y Julieta o Narciso, preferible morir antes que dejar de verlo que se traduce en: *preferible morir a ver que te conviertes en un otro que no sea espejo o reflejo acústico*.

Concluamos, parcialmente, este apartado con una pregunta, ¿y, en todo caso, por qué hablar de *cultura anaclítica* y de *Narciso y Eco?*, como se ha visto, se parte principalmente de dos tradiciones del pensamiento, filosofía y psicoanálisis. Por un lado, la filosofía nos ha plasmado al paso de los años las circunstancias y condiciones a las que históricamente, se han replanteado, construido y deconstruido conceptos; por otro lado, el psicoanálisis nos brinda una óptica respecto a la *psique*, la subjetividad, de que el *yo* no es dueño de su propia casa, que hay vasallajes en los que está inmiscuido, que trastocan la vida, que le dan, de alguna forma, un lugar en el mundo y de actuar en él y que inevitablemente permea en la vida social, en la

construcción de leyes, políticas, pactos, tratados, en la educación, la familia, lo que entendemos por salud, las ideologías que se profesan y practican, las creencias, las mentiras, las verdades, en los vínculos afectivos, en el cuerpo, entre muchos otros aspectos más y que se reúnen en este trabajo para abordar los fenómenos socioculturales que acontecen en la actualidad. Cabría señalar que tanto la filosofía como el psicoanálisis han colaborado mutuamente por medio de la citación, confrontación y, por supuesto, la generación de vínculos para sus propios desarrollos y, en el camino, se acuden a las aportaciones de otras disciplinas con el objetivo de enriquecer sus propias construcciones y propósitos. Llamamos a esto *la simpatía entre filosofía y psicoanálisis, su apuesta a Eros*.

Y, por otro lado, retomar el mito antes señalado no sin una razón. Mito, proveniente del griego *mýthos*, en alusión a un relato, cuento, leyenda o fabula, que es un conjunto de narraciones, pero narraciones que, finalmente, son formas de construir un *algo* en donde antes no había, es generar, dicho freudianamente, representación-palabra, no quedarse en la *cosa*. Pero también el mito es el antecedente del *logos*, con lo cual no es de sorprendernos que en múltiples ocasiones diversas líneas del pensamiento acuden al mito, cualquiera que éste sea, puesto que los motivos están sujetos siempre a reivindicaciones acordes a los tiempos en los que son consultados, analizados e interpretados y, en consonancia con esto, el mito hoy en día sigue preservando un carácter de manuscrito que convoca a *Hermes*, es decir, a los intérpretes. Ovidio en este caso, con el mito de *Narciso y Eco*, tiene aún mucho que enseñarnos y resulta sumamente elocuente tomar el mito con esta propuesta de *cultura anaclítica* para construir palabras que formen una historia y den sentido diverso en donde sólo habita lo que capturan, obturan, cautiva y seduce.

iv. OBJETIVO GENERAL

Explicar el mal-estar de la cultura anaclítica y su materialización en los fenómenos socio-culturales del Siglo XXI.

v. OBJETIVO ESPECÍFICO

- i.* Analizar las manifestaciones del mal-estar de la *cultura anaclítica* en el siglo XXI.

- ii. Justificar el planteamiento de Narciso y Eco como *reversus* en la *cultura anaclítica*
- iii. Describir, en el ámbito regiomontano, las expresiones más simbólicas de la *cultura anaclítica*.

vi. PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

¿Qué es la *cultura anaclítica*?

¿Por qué fundamentar la *técnica* como *neoreino*?

¿Qué mecanismos, psíquicos o sociales, operan en la *cultura anaclítica*?

¿Qué lugar ocupan hoy los tres lados-fuentes del sufrimiento que nos plantea Freud en el malestar en la cultura? /el planteamiento freudiano de El malestar en la cultura ¿?

¿Cuáles son las manifestaciones de la *cultura anaclítica* en la sociedad regiomontana?

vii. HIPÓTESIS

La cultura, acompañada de los cambios generacionales, políticos, económicos, en la educación, en la vida laboral, en la familia, pero sobre todo *técnicos* han trastocado al sujeto del siglo XXI y, por supuesto, a la subjetividad. Empero, la cultura en tanto culto, esto a propósito de su etimología, supone una idea gravitacional que la sostiene y, a la vez, le permite propagarse y (re)producirse.

Desde el tránsito de la ilustración a la posmodernidad y, con ello la constante evolución de las ciencias y la industria, los presentes tiempos se distinguen por una tendencia creciente y cada vez mayormente especializada en los usos y abusos respecto a la *técnica*.

La *técnica* ha llegado a ocupar un lugar prínceps en el mundo de la vida cotidiana, a tal grado que casi todo hoy en los presentes tiempos es reducible a ella, desde las relaciones intersubjetivas, el cuerpo, los procesos de producción, el ocio, etc. Situación que deviene, por decirlo de alguna forma, en un *culto tecnolátrico*. Lo que esto quiere decir es que la *técnica*

como pivote del *culto* se presenta como la ideología que por excelencia rige. Sobre todo, en la *web*, en los espacios cibernéticos o llamados también redes sociales. Pero también el *yo* del siglo XXI ingresa voluntariamente a ella no como, digamos, una actividad que se puede sumar a su día, más bien pasa a hacer, en sí mismo, su día. En consecuencia, se induce a una dinámica de estar constantemente en el orden digital, el de la conectividad. Orden con doble acepción, la acción de acomodar y también recibir un mandato. Tanto más se especializa este acercamiento al orden de la *técnica* su devoción hacia ella crece.

Difícil de sustraerse, como la figura mítica Narciso que, pasmado por lo que ve en la fuente, no puede tomar distancia, le es imposible alzar la mirada y redirigirla hacia el *otro*. Tal y como acontece en el valor de la imagen, del *me gusta*, de la *selfie*, entre otros que ha proliferado la *técnica*.

Bajo este hecho, la *técnica* deviene como el nuevo estatuto del *Otro*, un *Otro tecnológico* y la *web* es el *neoreino* el cual sustrae de las calamidades y límites de lo terrenal, de las fuentes del sufrimiento que plantea Sigmund Freud (1930): naturaleza, cuerpo y vínculos con otros seres humanos, es decir, con el *otro*. Sin embargo, la *web* como mundo o *domus* es endeble, de perderse la conexión también se pierde ese reflejo del agua que acontece como un efecto de vacío, de *blancura* según la expresión de David Le Breton (2016).

Lo que esto querría decir es que la *técnica* se presenta y acontece como soporte, como *apoyatura* para y hacia el *yo*, el cual la torna y la construye como la *u-vía* de salida, de escape a la vacuidad. La *técnica* como el nuevo *Otro* por su omnipotencia y omnipresencia gestando así un nuevo culto, una cultura otra que, a partir de los *recursos* y *discursos técnicos*, deviene en la *cultura anaclítica*.

CAPÍTULO I. CULTURA

¿Y, DESPUÉS DE TODO, QUÉ ES LA CULTURA?

Pregunta que ha atareado a diversas líneas del pensamiento, pregunta que sigue abierta y siempre a la expectativa de ser retomada. Acotarla a una sola vía de análisis imposibilita su comprensión. El mundo hasta nuestros días nos termina por decir que está inmersa y comprometida en diversos ámbitos, ya sea en la noción de vida, de muerte, alma, sexualidad, económica, salud, moral, educación, trabajo, creencias, política, entre otros.

Veamos esto desde los antiguos griegos, en los que podemos encontrar elementos que nos auxilian a generar formas de aproximación, también el cómo está articulada y sujeta a un entendimiento propio de su tiempo, tal y como nos lo enseña la antropología y la historia, pero, y al mismo, la cultura no se ve aprehendida bajo sus concepciones, no se reduce a ellas.

Partamos de la siguiente formulación: en *Disputas Tusculanas* de Cicerón, hablando sobre el pensamiento de Epicuro, principalmente sobre el tema del alma y de la muerte (y de sujetos que no se ven doblegados, temerosos o afligidos por ella), aparece una mención de una mujer laconia que le es comunicado que su hijo había perdido la vida durante la guerra. La respuesta que da a esta noticia podría juzgarse de frívola o indiferente, pues al menos en lo que nos describe Cicerón, la respuesta de esta mujer no es irresoluta o titubeante, nos dice: «Para eso -dijo- lo había engendrado, para que hubiera quien no dudara en enfrentarse a la muerte por su patria» (Cicerón, *Disputas Tusculanas*, 1, 102)

Cicerón se sirve de éste y otros ejemplos para enunciar que, en efecto, la muerte no es un mal, empero, lo que también esta oración argumenta y plasma son los ideales de la época, ligado inevitablemente a las creencias propias del tiempo en que ocurren. Si se lee más de cerca esta cita, encontraremos una gran gama de indicios de esto, por ejemplo, que lo engendrado por esta mujer no es un hijo, es un hombre, un hombre que sirve a la patria y muere por la patria, es decir, engendró un guerrero, un soldado. Se entenderá entonces que el imaginario responde a un discurso y atmósfera de guerra, que engendre *sujetos* para la guerra. Por supuesto que desde la concepción de los *civitas* romana, del ciudadano y la ciudadanía a la que alude Cicerón, es importante el contexto de la defensa, de la tradición y los valores de la República.

Entonces, cuando hablamos de cultura y para hablar de cultura, también hablamos de un conglomerado de ideas, valores, de una moral y principios que rigen la vida, ideologías que devienen en discursos, en ideas colectivas, compartidas, que son tejedoras de la subjetividad de su época. Pero también ideas que son creencias, prácticas de fe, puesto que éstas se encuentran y están al margen de los credos de su tiempo y, sobre todo, de sus deidades.

Para Joan Corominas (1961) esto es claro, al indicarnos las raíces etimológicas de cultura, proveniente de *cultus*, acción de cultivar o practicar algo, derivado de *colere* “cultivar”, “cuidar”, “practicar”, “honrar”, que a su vez deriva del latín *culto*. Este matiz es de suma importancia. La cultura o las culturas son *cultos*, su praxis reside en su *cultus*, su acción de cultivar, cultivar en los *otros*, que devengan cultivadores, devotos al *culto*. Un cultivador es, en todo caso, alguien que brinda homenaje, tributo, admiración afectuosa, respeto, profesa ritos y ceremonias a esas ideas a las cuales considera u otorga valor divino o sagrado.

Engendrar hombres para morir sería entonces una respuesta al imaginario cultural, pues, el *culto* solicita, ya sea de forma consciente o inconsciente, ofrendas que reivindiquen su valor divino, su estatuto, como sea señalado, *afrentar la muerte por su patria*, y ésta a la vez sería la que toma el lugar del *culto*. Esto es una acción recíproca, del culto al cultivador y del cultivador al culto y es justo en este punto que la labor de *cuidar* de la cultura se suscribe, *te cuido en tanto tú me cuidas, me cuidas en tanto te cuido*.

Retomando nuevamente a Cicerón, nos dice:

[...] no todos los campos que se cultivan son frugíferos, y falso aquello de Accio:

Aunque sean dados granos bueno a tierra mala,

Sin embargo ellos mismos por su natura brillan;

así, no todos los ánimos cultivados dan frutos. Además, para moverme en el mismo símil, así como un campo, por fértil que sea, sin cultivo no puede ser fructuoso, así el ánimo sin la doctrina. De esta manera, ambas cosas son débiles sin la otra (Cicerón, *Disputas Tusculanas*, 2, V, 13).

El *culto* es necesario que sea cultivado, que captive a sus devotos y, en consecuencia, este último velará por sostenerlo, honrarlo, cuidarlo y así impregnarlo en la tierra compartida con el *otro*. Las grandes ciudades, imperios, reinos o incluso aquello que se ha construido al paso del tiempo y denominamos sociedad no es más que ese proceso histórico de transición de creencias que se han convertido en normas, leyes, políticas, métodos que posee una función sagrada. El lugar geográfico y el momento en la historia en la que un sujeto deviene al mundo imprime en él un *cultus* que le otorga un nombre, una nacionalidad, emblemas e identidad. Para la sociología esto es un punto claro y elemental, como es el caso de Alfred Schutz y Thomas Luckmann (1977), ese mundo de la vida cotidiana que es intersubjetivo desde el comienzo; esos otros con los que en relación a un sujeto-*otro* recibe, sea como transmisión o herencia los códigos y pautas de acción de su climax social compartido y que, por ejemplo, en el campo de la filosofía Gilles Deleuze (1965) supo leer en Nietzsche, los *valores superiores* que rigen *en el yo* y velan por una continuidad y preservación de su *culto*.

Lo que esto quiere decir, es que una de las características de todo *cultus* es la aprehensión de una noción de, digamos, realidad, aspecto inevitable, puesto que ésta, en sí misma, es orientación del sujeto *para y hacia* el mundo. A su vez, bajo esta óptica, hay una dimensión que queda fuera, en lo *o-culto*, en la incógnita e incluso en la superstición. Para Bolívar Echeverría (2010) esto es un *componente mágico*, en el sentido que es este mismo el que funda en el *yo* un fervor hacia su cultura y al cual no puede oponerse. Tomemos por ejemplo el *giri* de la cultura japonesa, del cual no hay forma de sustraerse ya que es vital para su cotidianidad, quien no le rinde tributo al *giri* o incumple con él, es destinado al olvido de su entorno, del público, pues ha manchado su nombre y su honor. Este es producto de una larga tradición y ponerlo en duda, o buscar distanciarse o cuestionarlo es poner en tela de juicio toda su cultura, de ahí su importancia capital.

En la Escuela de Frankfurt, por otro lado, encontramos los estudios realizados por Norbert Elias (1939), en su distinción sobre *Zivilisation y Kultur*. En el primero, Elías lo relaciona con el desarrollo técnico, científico, ideas religiosas, costumbres, política, economía, entre otros; en el caso del segundo, lo emparenta a la *Bildung*, cercano en este sentido a un sentimiento nacional y de pertenencia, que edifica a su comunidad, la *Nationsbildung*. A lo largo de sus desarrollos encuentra, no sólo en el caso alemán, también en otros pueblos europeos

que esta distinción de la que parte no es del todo clara, pudiéramos agregar que incluso inevitablemente se emparentan, como es el caso de Freud (1930) donde nos señala que sus propios desarrollos no parten de la diferencia que pueda haber entre estos dos conceptos, razón por la cual Elias habla una de sociogenética y una psicogenética en el devenir de éstas. Pero toda *Zivilisation*, se exploya dentro de un marco, el cual es la *Kultur* y, como marco, da sostén a la misma, Elias lo esboza de la siguiente forma:

Pero si se trata de comprobar cuál es, en realidad, la función general que cumple el concepto de «civilización» y cuál es la generalidad que se pretende designar con estas acciones y actitudes humanas al agruparlas bajo el término de «civilizadas», llegamos a una conclusión muy simple: este concepto expresa la autoconciencia de Occidente. También podría denominarse «conciencia nacional» (Elias, 1939: 85).

Y esta conciencia nacional forma parte de la *Bildung* propia de la pertenencia a una *Kultur*, es decir, la *autoconciencia*. Dicha conciencia, es el marco de la aprehensión de una visión, de una forma de entender el mundo. Tómese como ejemplo el caso de los sajones y daneses, españoles e indígenas en donde los propios conflictos, más allá de los intereses, cualquiera que sea la naturaleza de éstos, no dejan de tener en su base un *choque cultural* que, para seguir con Elias, responden a lo que denominó *civilización falsa*, es decir, el choque es, en suma, uno que es precipitado por posiciones, digamos, espirituales, de *Bildung*, que difieren, de mundos que difieren: «por eso una religión, aunque se llame la religión del amor, no puede dejar de ser dura y sin amor hacia quienes no pertenecen a ella. En el fondo, cada religión es de amor por todos aquellos a quienes abraza, y está pronta a la crueldad y la intolerancia hacia quienes no son sus miembros» (Freud, 1921: 94), lo que también Elias trabaja en términos de *barbarie*. Este último aspecto ya lo hemos abordado en otro lugar:

«Pero ese mundo coherente choca constantemente con otros mundos, con otras culturas, con otras ideas y con otros; los lugares, pensamientos, percepciones de todo lo que lo conforman penden de un hilo frente a aquel que no pertenece al culto» (Gallegos, 2022: 18).

En otros momentos de la historia de la cultura, esta *magia-incógnita-superstición* era reivindicada a las deidades, dioses que son intentos de respuesta, de mensajes con características

de tipo hermenéutico, el cual sólo algunos cuantos, tales como el oráculo o el mesías, eran capaces de descifrar, voceros de éstos, quiénes difundían su mensaje. La cultura, desde sus inicios, tenía como elemento clave el aspecto espiritual, en el cual se liga lo antes mencionado, no sin razón Echeverría (2010) toma por ejemplo a los *trobriandeses*, donde nos muestra el carácter propio de esta pequeña comunidad ligado a su forma espiritual. Esta comunidad se ubica al oriente de la costa de la Isla de Nueva Guinea y son reconocidos por su labor como agricultores de subsistencia, puesto que tienen un carácter sumamente privado y su comercio es exclusivo con islas contiguas. Sus vínculos fraternos son matrilineales y su relación con la sexualidad, el cuerpo de la mujer y el embarazo parten de una conexión directa con espíritus visitantes de islas vecinas. Para el caso de Occidente, estas ideas podrían tomarse como absurdas, errantes o inciertas, pero más allá de si son empíricas o no, el mundo de los *trobriandeses* responde a ellas, da sentido, orientación y legitima su mundo y *culto*. Han cultivado sus propias creencias.

A pesar de que la situación de las sociedades derivadas de Occidente pueda diferir, no se encuentran alejadas de este punto. Si bien, a lo largo de su historia los ideales se han transformado, al menos en las prácticas su base tiene constantes. Desde las creencias politeístas, deidades múltiples, cada una con demandas y peticiones, pero también, esto la mitología nos lo enseña, haciéndose presentes en la construcción de un mundo que no está terminado, es un mundo por hacer y por ser. A continuación, entra en escena el monoteísmo, una deidad toda, variante según su lugar de procedencia, pero articulando la multiplicidad en una sola. En este sentido, el mundo de la *magia-incógnita-superstición* se redujo y actualmente ha encontrado una nueva orientación.

El Dios-Uno, omnipresente y omnisapiente, evocaba enunciados que respondían a las dudas, mandamientos que devienen, por decirlo de alguna manera, *Bildung* y *ethos* para el sujeto. El mundo así engendrado prolifera un *cultus* que, en el caso de Occidente, perduró y se propagó. Desde construcciones de hogares, leyes, hacer política y educación tuvieron, y en algunos casos todavía es aprehensible, que la base se encuentra ligado a esto.

Pero el tránsito de este conjunto de ideas también ha sufrido transformaciones, sobre todo en los últimos años. Las vías que se han y se encuentran tejiendo dejan entrever que las subjetividades contemporáneas parten de otra noción de *culto*. Sus mandamientos, sí es que es

posible nombrarlos de esta manera, tienen otra dirección. Situación que gradualmente fue haciéndose presente desde el Siglo XV en la, así llamada, época moderna, en donde el progreso y la razón son de los ejes centrales de este tiempo. Ya para el siglo XIX y XX fueron períodos de una época altamente productiva en el comercio, la industria y las ciencias. El hombre hacía vías, no sólo ferroviarias para su crecimiento material, también para conocer más su mundo y su tiempo. Figuras ilustres, como Friedrich Nietzsche y Karl Marx, y no sólo, eran de los grandes intelectuales del momento. Nietzsche y su icónica contribución de *Dios ha muerto*, introdujo un cambio de paradigma al climax social y a la subjetividad. El hombre dejaba a un lado su redención, ya no había un mundo por descubrir, y pasaba a ser un mundo sabido y que le sirve. La noción de *culto* se tuvo que renovar. *Übermensch*, el súperhombre, es para Nietzsche, el que ante la caída de Dios y cualquier otro que se asemeje, tiene que cuidar de sí mismo, hacerse a sí mismo, a causa de la desaparición del *Otro* y que es un hombre que supera al hombre en sí mismo, un *hombre que debe superar al propio hombre*: «Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre» (Nietzsche, 1883:24).

Para Herbert Marcuse esto fue advertido en su libro *El hombre unidimensional* (1964), la tesis del autor plantea que el sujeto responde a una sola dimensión y visión del mundo, su gravitación responde a la *sociedad industrial avanzada*, que representa la fuerza de trabajo y el factor económico; para así poder satisfacer sus necesidades, pero que no son más que las necesidades de la unidimensionalidad. El sujeto unidimensional fue declinando su dimensión del *Geist*.

«Es verdad que los bienes materiales y mentales ofrecidos pueden ser malos, inútiles, basura, pero Geist y conocimiento no son argumentos convincentes contra la satisfacción de las necesidades» (Marcuse, 1964: 81).

Es decir, que los cambios de paradigma de todo *culto* engendran un sistema o imaginario, pero también hacen proliferar un malestar psíquico que está a la altura de su momento en la historia. La etiología tiene nexos con las condiciones no sólo subjetivas, sino también históricas, sociales, políticas y materiales, de vida cotidiana. Como un ejemplo que pudiera resultar paradigmático, durante la época victoriana la *histeria* fue una de las condiciones clínicas más populares de ese momento histórico, ya que aquejaba a una gran parte de la población femenina. La *histeria* puso en evidencia que los desarrollos científicos y tecnológicos no eran suficientes

para aliviar dicha condición, los tratamientos y esfuerzos empleados resultaban fallidos. Esta condición estuvo destinada al rechazo del campo médico por tomarla como una enfermedad fingida o incluso acusando a las mujeres que la sufrían de una “falta de dignidad”. Recordemos que durante la época victoriana el lugar de la mujer era de un agente sumiso, devota al esposo y a la familia e incluso el sexo, la sexualidad y la masturbación, temas tabúes del momento, estaban sujetas al hecho matrimonial en el que tenía un rol pasivo.

La *histeria* deviene como el contraste a esto, como revolución, puesto que de las principales características de ésta es que los síntomas toman como escenario para explayarse al cuerpo, por ejemplo, en parálisis en las cuales no había compromiso orgánico. Es en este contexto en donde nace el psicoanálisis y la figura de Sigmund Freud (1856-1939), el cual realiza una amplia investigación sobre el tema de lo Inconsciente. Freud a lo largo de su obra insistió que la sexualidad es un elemento crucial en el desarrollo de cada individuo, y éste se ve ligado a pulsiones inconscientes que son desalojadas de la conciencia, es decir, reprimidas. Tómese como suscripción a este punto lo mencionado en los textos de *Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora) (1905)* y *Tres ensayos de teoría sexual (1905)*: «Los fenómenos patológicos son, dicho llanamente, la práctica sexual de los enfermos» (Freud, 1905: 100).

Aportaciones como la neurosis, la sexualidad infantil, los sueños, las pulsiones, el narcisismo y una larga lista, son de los grandes tópicos desarrollados en la obra freudiana. Con esto lo que el psicoanálisis trae a la luz es que la sexualidad, lo Inconsciente, los síntomas o incluso el propio concepto de salud y enfermedad, son aspectos esenciales de la cultura, razón por la cual la obra freudiana se dedicó, con sumo empeño, a dilucidar los contenidos de la neurosis.

No es de sorprender que los trabajos de Freud se hayan encaminado también al tema de la cultura y la religión empleando el psicoanálisis para explicar la función que tienen en la vida anímica y en la construcción de la subjetividad. En *El porvenir de una ilusión (1927)* se lee que «toda cultura descansa en la compulsión al trabajo y en la renuncia pulsional» (Freud, 1927: 10). Para Freud, la pulsión¹¹ es una cuestión clave y esta misma busca vías de descarga. Sin embargo, la cultura se torna una suerte de filtro para ella, ya sea exigiendo su renuncia o a través

¹¹ Del alemán *Trieb*, el cual Freud recurre para distinguirlo de la noción de instinto (*Instinkt*).

de los medios que son propuestos. Acotar la pulsión sería para Freud lo que hace las culturas; medios como la religión o las leyes¹², por ejemplo, hacen posible dicho cometido ya sea desde la frustración, la prohibición o la privación.

Por lo tanto, la construcción de instituciones, cualesquiera que éstas puedan ser, son extensiones de los semblantes del *culto*, representan a la cultura. Iglesias, palacios de gobierno, hospitales, prisiones, fábricas y escuelas las encontramos, en su mayoría, en cada ciudad o pueblo, no sólo por su función dentro de éstas, sino por su influencia y poder simbólico en el entorno, a forma de panóptico, dispositivos de poder o formas de ejercer disciplina en los sujetos y en los cuerpos. Sin embargo, las dinámicas en cómo éstas operan pueden ser cambiantes, pues su utilidad reside en mantener su estatuto vigente, tal y como lo entiende Michel Foucault:

«Es un tipo de implantación de los cuerpos en el espacio, de distribución de los individuos unos en relación con los otros, de organización jerárquica, de disposición de los centros y de los canales de poder, de definición de sus instrumentos y de sus modos de intervención, que se puede utilizar en los hospitales, los talleres, las escuelas, las prisiones. Siempre que se trate de una multiplicidad de individuos a los que haya que imponer una tarea o una conducta, podrá ser utilizado el esquema panóptico» (Foucault, 1975: 189-90)

Esta operatividad vela en dar continuidad y contenido al *yo* que se tiene que ver con ellas, a forma de vasallajes que constriñan, que dirigen su acción. Tal como es la concepción del *Superyó*¹³, es una muestra de la introyección de la cultura en el *yo*, el cual, Freud nos dice, su finalidad reside en la *autobservación, consciencia moral e ideal del yo*. La primera, autobservación, es la experiencia del *yo* de saberse visto y vigilado, de frenar sus impulsos más arcaicos y, como sostén de esto, encontramos la construcción de leyes. El segundo, consciencia moral, implica la distinción que se prescribe, a partir de la autobservación, que la acción se acota a un comportamiento, una vía de descarga, el cual puede tener gratificación o castigo, bien o

¹² Remito al lector al texto freudiano *Psicología de masas y análisis del yo* (1921), en particular capítulo V: *Dos masas artificiales: Iglesia y ejército*, Amorrortu editores.

¹³ En el alemán *Überich*, que también podría traducirse como *Über-ich, sobre-yo*.

mal, o, de lo que Freud llama también, *sentimiento (inconsciente) de culpa, necesidad de castigo o arrepentimiento*.

Hagamos un breve paréntesis en relación a este último punto, pues se encuentra sumamente ligado con lo que Nietzsche previamente desarrolló en su segundo ensayo de la *Genealogía de la Moral (1887)*, en donde se pregunta *¿cómo criar a un animal que le sea posible hacer promesas?*, es decir, *¿cómo vincular al animal al mundo del hombre?*, es decir, *¿cómo hacer el pasaje del mundo instintivo al mundo pulsional?*, puesto que el mundo del hombre es el mundo de la cultura, del *culto* y sus semblantes, en donde el hacer promesas es un acto que hace posible el vincularse *con y hacia* los otros. La manera en cómo Nietzsche responde esta cuestión es a través de que éste se encuentre en una posición de *Schuld* que en el alemán tiene una doble acepción, *culpa y deuda*. En este sentido, el hacer promesas es una forma de endeudarse, deberse a y, de no poder cumplir, sentirse culpable. Esta función para la cultura adquiere un carácter nodal, la conciencia moral deviene en función delimitadora de las acciones del *yo*.

Por último, *Ideal del yo*, es la proyección de un porvenir, producto de una suerte de renuncia al *yo ideal*, del narcisismo primario, que, imposible de concebirse, es futurizado o, dicho de otra manera, filtrado por la cultura, como el modelo que el *yo* ha de seguir. La cultura encuentra en el del *Superyó* uno de sus garantes, puesto que acompañan al sujeto en el tránsito de su vida diaria, es heredero de ésta.

La cultura tiene su propia psicología, ésta engloba y regula la acción. Ya Freud (1921) insistía en el tema de la identificación y la sugestionabilidad, que son elementos que participan en la construcción del *yo* y de las masas. La creencia en el *culto* produce nexos identificatorios, que un sujeto pueda decirse así mismo pertenezco a tal o cual cultura es reflejo de esto. La ardua tarea que la cultura tiene en realizar estas acciones tiene también sus cometidos, nos diría Michael Foucault (1978) que tiene características y que es un dispositivo de poder y de dominio, pues ejerce su propia fuerza sobre los sujetos. Entonces la cultura ejerce influencia, sea ésta a partir de la fuerza o en aspectos simbólicos, sobre el sujeto, pero también es protección para el *yo*.

Entonces, si la cultura tiene su dimensión de *culto* también, como se señaló previamente, tiene su dimensión de lo *o-culto*, de aquello que no alcanza a ser visto, de ahí que Lacan (1973) nos pueda decir que lo oculto (*occultes*) no necesariamente es lo escondido (*caché*), pues este último *siempre está en otro lugar*, «porque lo que está escondido es lo que está escondido por la forma del discurso mismo» (Lacan, 1973:13), del discurso cultural que hace las veces de función protectora. Un claro ejemplo de esto es lo dilucidado por Slavoj Žižek (1989), la ideología como un sublime objeto, (re)productora de *conciencia ingenua (naïveté)*.

Freud señala la función de la cultura como un subrogado de la función del padre. Ya en *Tótem y tabú* (1913) nos decía que, ante la inminente muerte del padre, hay que reivindicarlo, hay que darle nuevamente vida y es a través de la ingestión de la carne de éste, tal y como ocurre en la tradición judeocristiana, *tomad y bebed todos de él*: «Bebed de ella todos; porque esto es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos para perdón de los pecados» (*Biblia de Jerusalén*, 2009, Mateo 26: 27-28).

Alianza-pacto que asegura la introyección de su figura, su influencia superyoica y desestimando (*Verleugnung*) su muerte; la religión como representante príncips de las culturas elucida bien este punto, el Dios-Padre que todo lo rige: «Con el subrogado del padre se podía hacer el intento de calmar el ardiente sentimiento de culpa, conseguir una suerte de reconciliación con el padre» (Freud: 1913: 146).

¿Pero de qué protege la cultura?, de lo que Freud (1895) denominó *Hilflosigkeit (el desamparo original, desvalimiento inicial)*, es decir, de esa experiencia de un sujeto porvenir de saberse frente a las hiperpotencias de la adversidad del cuerpo y, podríamos agregar, del mundo, y no hay capacidad, puesto que es una experiencia sumamente originaria de contrarrestar. Dicho estado que Freud define como «la fuente primordial de todos los motivos morales» y que es gracias a la presencia-intervención del *Nebenmensch (el hombre de al lado, la persona contigua)* quién funge, a forma *anaclítica*, una ensambladura, una representación, en la cual, siguiendo a Freud, puede construir-se. No estaríamos lejos de Freud si sostenemos que el *Nebenmensch* es una suerte de Dios privado o una metáfora de lo que, en otro momento de su obra, nombra como la *añoranza del padre*, en razón de que: «[...] un objeto como éste es

simultáneamente el primer objeto-satisfacción y el primer objeto hostil, así como el único poder auxiliador» (Freud, 1895:376).

Entonces, en razón a este punto, pudiéramos pensar que el papel del *Nebenmensch*, la experiencia del mismo, descansa en el núcleo de todo *cultus*. Puesto que, aunque las culturas se han transformado, incluso se reinventan y, junto con ello, también el sujeto, esto es sólo dinámicamente; pero en esencia la cultura en su papel protector salvaguarda, razón por la cual ésta se sostiene.

No lejos de esto, para Lacan y su concepción del *Otro*, como lugar y alteridad, es también aquello de lo indecible, *tesoro de los significantes*, de un significante que falta y del cual el sujeto no sabe, pero se lo adjudica al *Otro*. El, digamos, núcleo del *Otro* es de un lugar que escapa para el sujeto, no puede aprehender a ese *Otro* y, sin embargo, tiene una función ordenadora. *El gran Otro* como esa mítica extrañeza moderadora del mundo, del deseo, del *goce* y del saber. Lacan sostendrá en diversos momentos de su obra la equiparación de *Dios y Otro* y de lo que denomina la *ex-istancia* que alude a la «exterioridad íntima, esa extimidad» (Lacan: 1960:171). *Dios u Otro* es la suposición de un campo, de un lugar, producto de los efectos del lenguaje sobre el sujeto. Por lo cual, este último, buscará remitirse y preguntarse incansablemente ¿qué es lo que quiere el *Otro-Dios*?, es decir, en cómo se inscribe el sujeto en el deseo y cómo significante en la cadena con relación al *Otro*, que es, en otras palabras, una pregunta sobre el *ser*. Será en la clase del 12 de febrero de 1964 en donde Lacan expone la tesis de «Dios es inconsciente» (Lacan: 1964: 67) y es inconsciente en tanto escapa del lenguaje, «el inconsciente está estructurado como un lenguaje» (Lacan, 1964:28). Entonces es el *Otro* que escapa y es parte del lenguaje. Tal y como ocurre en la física, *la partícula de Dios*, partícula fundamental para el resto de la materia. El *Otro*, entonces, retomando a Freud, es aquel que sustrae al sujeto del *Hilflosigkeit*, lo introduce al lenguaje y, desde el lenguaje, *che vuoi?* Puesto que el *Otro* articula al sujeto. Lacan entenderá esto en términos del *deseo del Otro*, puesto que no hay deseo del sujeto, hay *causa* del deseo a partir del *Otro*. Que el sujeto esté sujeto al *Otro* se traduce en: ¿qué lugar ocupa para él?, ¿qué se es para él? y ¿qué se es?

«Por eso la pregunta -de- el Otro que regresa al sujeto desde el lugar de donde espera un oráculo, bajo la etiqueta de un *Che vuoi?* ¿qué quieres?, es la que conduce mejor al

camino de su propio deseo, [...] en el sentido de un: ¿Qué me quiere?» (Lacan: 1975: 775).

El *Otro*, paradójicamente, es lo que tapa el agujero y es el agujero en el que el sujeto se construye y construye también la cultura. Por eso *Dios*, siguiendo a Lacan, es uno de los semblantes del *Otro*. Entonces, la cultura, en tanto *culto*, es *culto* al *Otro*, con base en que es éste que aduce al sujeto contenido y continente. Diremos entonces que el papel del *Otro* en la cultura es más que sólo sostén para el sujeto, es, pues, el que instaure todo lo que el sujeto pueda decir.

«El Otro, el Otro como el lugar de la verdad, es el único lugar irreductible por demás, que podemos dar al término del ser divino, al término Dios, para llamarlo por su nombre. Dios es propiamente el lugar donde, si se me permite el juego, se produce el dios -el dios- el decir. Por poco, el decir se hace Dios. Y en tanto se diga algo, allí estará la hipótesis de Dios» (Lacan, 1975: 59).

Si se habla de la cultura, desde una concepción general o universal, se alude a una suerte de *Otro*. Y, retomando la pregunta inicial, y, después de todo, ¿qué es la cultura? la cultura, el *culto*, es el *Otro* que antecede al sujeto.

CULTURA ANACLÍTICA

La presencia de la realidad en tanto que libre respecto del aparato se ha vuelto aquí su presencia más artificial, y la visión de la realidad inmediata una flor azul cultivada en el país de la técnica

Walter Benjamín

Las transformaciones que padece todo *culto* traen consigo nuevos vasallajes al *yo*, a la experiencia subjetiva, a la subjetividad propiamente, y a las representaciones que produce ésta en la *psique*. Es evidente, y sobre todo en los fenómenos sociales, que los racionamientos que ha traído consigo el presente siglo han reinventado los lugares, las formas, las pasiones, la vida en general. Veamos esto en cómo hoy la cotidianidad ha sido alcanzada por la *técnica*, quien se debe a los avances de la industria y de las ciencias, siendo a la vez un mercado altamente redituable en la lógica del capital. Aunque por supuesto se ha escrito mucho sobre este último, uno de sus efectos, producto de esto, es una sed de consumo feroz, persistente e incluso con características de una adicción, pues el sujeto del siglo XXI es constantemente bombardeado, por ejemplo, perceptualmente, a la obtención de *bienes* que, finalmente, terminan por capturarlo, *va hacia ellos*. Vislumbremos esto en las calles y avenidas de la ciudad de Monterrey y su área metropolitana, anuncios y comerciales de todo tipo, desde panorámicos de diversas alturas hasta el *mupi* en las paradas de los autobuses de ruta. Es decir, cada vez ve más anuncios y menos mundo, éste se torna bajo esta noción, ha dejado ser el mundo de la *incógnita-magia-superstición*. Nos referimos con éste a ese mundo el cual (esto los poetas nos lo enseñan excepcionalmente), guarda una extrañeza que pulsa a revelar sus misterios, conocerlo, investigarlo, en otras palabras, habitarlo. Lo que podemos nombrar *mística del mundo*, hoy es suplantada por todo tipo de racionamientos elevados al grado de verdades absolutas o presentadas como mercancías que son consumibles y efímeras.

Hoy principalmente consumimos el mundo sin habitarlo, en donde, tal vez, para ilustración de este aspecto, una de las grandes actividades que se realizan es la propiciada por las *travel agency*. El consumo por los viajes y el turismo ha cobrado una importante relevancia, se viaja a cualquier parte del mundo, se es turista, pero no visitante, se efectúan *tours* prefabricados en donde más que conocer el lugar en cuestión es consumido y, de esta forma, adquiere valor de exhibición.

Junto con esto, los vínculos intersubjetivos también se han transformado. Desde la construcción de las familias y los lugares de las figuras parentales. Hoy se habla de la caída de éstas como figuras, como imagos, como referentes, aspecto no menos importante. No lejos de esto, un problema frecuente en las familias, sobre todo en las parejas jóvenes con hijos, son las dificultades a las que se enfrentan en la crianza, en algunos casos, por la necesidad de ambos padres de salir a trabajar. El tiempo en que ambos padres dedican a la crianza de los hijos se ve afectado por otras circunstancias que también requieren atender. Con persistencia hechos como éstos llegan a las diversas clínicas del campo *psi*. Padres, por un lado, preocupados, culpándose de no ser buenos padres¹⁴, puesto que ven en su hijo actitudes o conductas que no saben cómo hablar o abordar con él/ella y, por el otro lado, padres sumamente atareados y cansados que, por las mismas razones, no alcanzan a ver qué es lo que pasa con su hijo y, en otros, padres que cuya función es delegada a otras figuras o sustituida por todo tipo de dispositivos electrónicos. Este último ha sido un tema que ha atareado los últimos años a la pedagogía, a la sociología, a la psicología, a la filosofía, al psicoanálisis, entre otros. Las dificultades no sólo son generacionales, pues son, están y forman parte de la actual vida cotidiana. Aunque por supuesto habría otra gama de escenarios posibles, con sus propias variables, sin embargo, destacan por su frecuencia.

Las instituciones educativas, también se suman en un rol formador y formante en la crianza, siendo un papel de importancia que se suma al *geist* del hijo-estudiante. Educar proviene de *educare, criar*. Sin embargo, y cómo se ha mencionado anteriormente, las instituciones son representantes, extensiones de los semblantes del *culto*, de la cultura. Si bien, hoy encontramos una enorme oferta educativa, desde kindergarten hasta universidades de todo tipo, la educación devino un vasto campo de mercado (nuestra ciudad es una de las principales en una tendencia cada vez mayor de escuelas y universidades privadas), lo cual las formas de enseñanza se tuvieron que, por un lado, aclimatar y, por el otro, maximizar, en razón de persistir. El hijo-estudiante deja de tener esta connotación, se vuelve una matrícula, un número, un objeto de mercado. La crianza de la educación, bajo esta óptica, encuentra su sepulcro. Un malestar continuo hay en la educación, tanto por parte de los maestros, aquejados por su carga de trabajo

¹⁴ No dejemos de señalar el alza de escuelas, cursos, bibliografía para padres donde lo esperando es encontrar *técnicas* de un bien hacer padre-madre frente a hijo. Aunque si bien, pueden tener un efecto auxiliador, no agotan ni responden a las cuestiones: ¿Qué es ser padre, madre, hijo?

y de no contar con los medios suficientes y necesarios para su actividad y de los alumnos, quienes su atención no va a la pizarra, va a los *smartphones*, por ejemplo, o, bajo la misma línea, a un sentimiento de aburrimiento, sentimiento narcisista de captura hacia sus adentros, en donde todo vínculo, ya sea hacia el compañero o al maestro, no es posible. Hoy las escuelas y los maestros se debaten respecto al lugar que ocupan frente a la *era de la información* o de las *Tecnologías de la Información y Comunicación (TIC)* y aunque por supuesto, en sus beneficios prácticos, ha sido un aditamento que ha transformado las aulas y los modelos de enseñanza también ha traído consigo, no sólo nuevas cuestiones, también nuevos problemas. Lo que actualmente se denomina *innovación en educación* se ha vuelto sinónimo de *innovación técnica*, en la implementación de plataformas, aplicaciones, programas, entre otros. Ante este hecho, el docente se torna una maquina operativa, ya no transmite, ya no cría, más bien, ejecuta, aplica y programa. En Daniela Pérez Michel (2013) se lee continuamente esto como dilema, ¿hasta qué punto las nuevas tecnologías, en específico las redes sociales, pueden –o no– ser introducidas en el aula de clase? Pese a que, por supuesto resalta los elogios en su inducción, pero, al mismo tiempo, sus eventualidades y tropiezos. Cabría la pregunta: *¿cuál es la ética en la que suscribimos la implementación de las nuevas tecnologías?, ¿es posible pensar una ética con ellas y respecto a ellas?*

A lo largo de su artículo, *Redes sociales como lugar en la educación (2013)*, la intención de Pérez es denotar el valor que éstas suman en la educación, sin embargo, persiste en ella el tema del límite, aspecto crucial, se lee:

«Las TIC y su rápida evolución nos han hecho ver que el mundo está ante un giro nuevo, donde las fronteras y limitantes que anteriormente eran incuestionables se vuelven confusas, y requieren nuevos ojos que las miren y nuevos brazos que construyan bajo paradigmas radicalmente diferentes, pero, sobre todo, abiertos a la incertidumbre» (Pérez, 2013:51).

La vida laboral, en continuación¹⁵, sufre acontecimientos bastante próximos, de sujetos sometidos a jornadas cada vez más extenuantes, tal y como los horarios de las escuelas hoy en

¹⁵ Tómese este “en continuación” con plena intención, pues, la vida, digamos, trazada, responde a una ideología técnica, operar de un espacio a otro con un mayor número o grado de herramientas. De ahí, una de las grandes influencias de un pensar técnico que no sólo es reducible a tecnologías.

día, en el estancamiento salarial o decrecimiento del mismo, es decir, la precariedad, sometidos a un entorno competitivo día con día, en la lógica del rendimiento proliferada por el capital, celebrando con harto entusiasmo el fin de la jornada, una cena, algún bálsamo, como el alcohol o una película o serie en una plataforma de *streaming* le sabe a triunfo si puede ejecutarlo, si su energía anímica aún se encuentra con suficiente voluntad. Esto último se ha convertido en una actividad sumamente habitual, en la actualidad nos enfrentamos a una enorme oferta de contenido audiovisual y un aumento en el número de plataformas. La amplia variedad de opciones de filmes cinematográficos ha desembocado en la práctica del *binge-watching* o *atracción de series*, que son maratones extenuantes con el fin de concluir el contenido a consumir. Bajo este hecho, el *binge-watching* sería una especie de bulimia tal y como lo entiende Han:

«En el nivel del consumo mediático la percepción visual conduce al *binge watching*, el atracón de televisión o el visionado bulímico» (Han, 2019:10)

Sin embargo, no basta sólo con el bombardeo perceptual de un ancho y extenso catálogo. El bulímico consume sin cesar, no puede parar, *hay algo que en su frenesí no logra consumir* y, bajo este hecho, se mantiene el juego en cuestión y se gesta una lógica cercana a la del toxicómano o el adicto. Subrayemos este aspecto, el «*binge*» de *binge-watching* se sugiere, en tanto traducción, como «*atracción*», empero, también puede ser traducible como «*exceso*», «*atiborrarse*» o «*borrachera*» Es decir, *el exceso del binge-watching deviene en un atiborramiento como el que produce el alcohol, la borrachera.*

En razón a esto, cabría la pregunta: ¿el culto actual se ha o se está declarando en contra de la vida íntima-personal, de los espacios que subjetivan, tales como la escuela, el trabajo o el tiempo de ocio? y, de ser así, ¿no será que, como efecto de esto, se esté logrando que los espacios de templanza o reflexión sean cada vez menores?

Dentro de este espectro, la implementación de las nuevas tecnologías, cualesquiera que éstas sean, ha provocado una difícil sustracción o distinción de lo que sería, por ejemplo, la jornada de laboral y a todo lo demás. El sujeto se encuentra en una permanente e ininterrumpida *disponibilidad*, siempre accesible, siempre al alcance, siempre *online* y que hoy es común encontrar en las descripciones de diversas ofertas laborales estos aspectos y que, sumado a esto, tengan tolerancia al estrés y/o frustración. Es decir, perfiles diseñados para sujetos inagotables

e incansables. El *home office* y las diversas plataformas existentes para entablar videollamadas, reuniones o conferencias que, sin demeritar sus beneficios prácticos, también juega un papel de plataforma de la permanente disponibilidad que no distingue espacios, lugares y tiempos.

Este panorama desemboca en una odisea difícil de navegar, sin embargo, simultáneamente tornándose, he aquí la gran paradoja, una ruta de navegación hacia otro horizonte, hacia otra tierra prometida. Arribando así a una tierra sin tierra, con otras posibilidades producto de estas nuevas tecnologías, por ejemplo *la web*, que es fruto de la *técnica*. Y así, el mundo de la *incógnita-magia-superstición* cede al paso al mundo de la *conectividad*, pero conectividad que es celosa, cautivante y demandante, tanto que hoy en día casi todo es reducible a ella, su alcance crece y los devotos a ella también. El mundo de la conectividad se transforma en un *neoreino*, una tierra prometida, *domus* del sujeto contemporáneo; es una nueva faceta del *reino de la necesidad y del reino de la libertad*. En el *neoreino de la web* ambas proliferan mutuamente, se con-funden libertad y necesidad, es una suerte de *final de la utopía*, como lo planteaba Herbert Marcuse:

«El que el reino de la libertad no se pueda pensar ni pueda subsistir sino más allá del reino de la necesidad implica que éste es realmente siempre un reino de la necesidad [...]» (Marcuse, 1968:23)

No lejos de esto, encontramos en Freud (1927), que, haciendo un análisis de la cultura de su tiempo, sostiene que toda cultura descansa en el delimitar el camino de la pulsión, pero que esto supondría inevitablemente producir un malestar, reprimir la pulsión es indicativo de que hay cultura, pero a costa de oprimir a la mayoría de sus miembros, generando así una hostilidad hacia la cultura misma; malestar que crece a medida que se desarrolla y expande la cultura, puesto que las fuerzas que operan en contra de sus integrantes se acrecientan. Es un poder simbólico que para Freud una cultura que lo perpetúa de forma extremista no merece ser preservada, amerita una transformación. Y, en tanto transformación que nunca es toda ni para todos son los *ecos de la cultura* que quedan al paso.

«Huelga decir que una cultura que deja insatisfechos a un número tan grande de sus miembros y los empuja a la revuelta no tiene perspectivas de conservarse de manera duradera ni lo merece» (Freud: 1927:12).

No obstante, desde la óptica psicoanalítica hay una vía de salida, el síntoma. Un síntoma para el psicoanálisis, dicho llanamente, es una relación de compromiso entre el deseo (inconsciente) y la defensa (que emana del *yo*), vía alternativa de descarga de la pulsión, pero deformada por la defensa, siendo una formación sustitutiva de satisfacción. Cabría la pregunta: ¿qué sería o qué se pudiera entender como síntoma en el *culto* contemporáneo? ¿y cuál sería la satisfacción de éste?, ¿sería pensable entender la *técnica* como síntoma y consecutivamente como el medio por el cual, a forma de *ganancia secundaria*, se satisface? Si bien, los presentes tiempos se han y siguen nombrando de diversas formas, tales como *modernidad líquida*, *neoliberal*, *post-capitalista*, *post-modernidad*, *de consumo*, *de cansancio*, *paliativa*, *de hiperrealidad*, *tecnológica* y un largo etcétera. Todos ellos nombran el fin de un período y dilucidan los caminos que el propio *culto* se encuentra tejiendo y construyendo. No es secreto alguno decir que una constante de los presentes días es que hay, y cada vez más, *usos y abusos de la técnica*. Es una experiencia común encontrar en el entorno la presencia de diversos tipos de dispositivos tecnológicos: *smartphones*, tabletas, *smartwatch* y, más recientemente gafas que, por decirlo de alguna manera, condensan mundo digital y mundo material y que se tornan la *u-vía*, como lo expresa Zygmunt Bauman (1999), de acceso al y de estar en el mundo. Todo tipo de instituciones han adoptado el empleo de estos medios, facilitando, en cierta medida: la ejecución de actividades, maximizando la comunicación, el acceso a la información y la productividad, entre otros aspectos.

Aunado a lo anterior, más allá de sus beneficios, también reinventó el imaginario no sólo occidental, también global. Hemos mencionado que uno de sus efectos radica en que las distancias y fronteras se ven trastocadas, la geografía va quedando en un segundo plano, pues ya no es suficientemente delimitador, es la lógica de la globalidad. Esto introduce otras formas de relación en el mundo, con los *otros* y con el *Otro*. Puesto que este último es reivindicado para sostener el *culto*, es decir, el nuevo semblante del *Otro* es ahora la *técnica*.

Y, si retomamos lo que nos dice Marcuse, el reino de la libertad supone siempre que es un reino de la necesidad, entonces, hoy la necesidad queda sujeta a la *técnica* que se traduce, en su empleo, como libertad, pero ¿necesitar la *técnica* se puede suponer como libertad, ser libre es ser más técnico? La posibilidad de estar *online* hoy trasciende todos los ámbitos, no conoce restricción, *su banda es ancha*. Es una gran novedad de nuestro tiempo los formatos de acceso

al *neoreino de la técnica*, cuestiona los límites, ¿podemos seguir sosteniendo, por ejemplo, la dicotomía realidad y virtualidad, de la materialidad en contraposición a lo digital?, ¿qué queremos decir cuando decimos realidad virtual?, por supuesto que anteriormente era una noción regularmente clara y establecida, pero los presentes tiempos nos reactualizan esta cuestión. Para Alberto Constante (2013), hablando en específico de las redes sociales, señala que los caminos que se encuentran construyendo aún no dejan entrever los fines de estas mismas. El hablar de fin es, en sí mismo, hablar de sus límites, nos dice: «Pero también tenemos que hablar de sus límites, de lo que “hoy” se ofrece como “límite” o de eso que podríamos llamar sus problemas» (Constante: 2013: 9).

Constante emparenta límite y problema, pero ¿el límite del problema o el problema del límite?, cuestión no menos complicada de atender y responder. Lo cierto, aún está por verse como la subjetividad se construye en relación con ellas, ya sea de las generaciones en las cuales éstas aparecieron gradualmente o de los nativos de las redes, que también podemos llamar nativos digitales, puesto que son quienes nacieron y crecieron con ellas. Es un tema de vital importancia en el *cultus* contemporáneo.

A pesar que esto es producto de un largo proceso de transición, los semblantes que previamente caracterizó al *Otro* durante un tiempo fueron contenido y continente para el imaginario social hasta entonces, situación que pudiéramos acusar a Nietzsche (1882), «*Dios ha muerto*» era una idea que profesó en *La ciencia jovial (La gaya scienza)*, noción que se traduce en que Dios, en tanto idea, ya no es articuladora del mundo que precede, ya no es más moderadora del *culto*, ese *Otro* de la cultura ya no es ese *Otro-Dios*, ese semblante ha muerto. Para el *culto* esto implica un espacio por ocupar, no hay cultura sin un semblante, digamos, central, ni forma de mantener en *o-culto*, puesto que es un eje gravitacional de las formas y modos en que las sociedades se desarrollan. Freud nos dirá que es necesario puesto que palia el sentimiento de desvalimiento de la humanidad. De acontecer lo opuesto, se hace presente lo que denominó la «*miseria psicológica de las masas*» y que previamente lo desarrolla con extensión en *Psicología de las masas y análisis del yo (1921)* al hablarnos del lugar y figura del «*líder*», y de los aspectos inconscientes que se asientan en él y que encuentran connotación. Dicha miseria sería la consecuencia que experimenta la masa que navega sin una bandera a la cual

afianzarse, sin un himno al cual ligarse, y que etimológicamente es desgracia o infortunio, entonces, al hablar de miseria es, a la letra, de un *mi-sería*.

La razón y posterior la ciencia fue la que sucedió ese lugar tras la caída de ese *Otro*, la humanidad así encontró horizonte. Lógica que se máximo, el crecimiento de la industria y el capital llevó, gradualmente, a empleos tecnológicos cada vez más especializados, encontrando espacios que trascendieron sus principios óptimos y adentrándose, ya no sólo a los hogares, también en la vida íntima de los sujetos y al lenguaje.

Previamente, el acceso técnico a *la web* prescindía un ritual para su uso, era una actividad más que se sumaba al itinerario cotidiano, era una relación libre, con tiempos limitados, pues no tenía los alcances de hoy en día, había la posibilidad de *cerrar sesión*, de tomar distancia, de sustraer la mirada y dirigirla hacia otro lugar. Hoy no hay distancia ni ritual, *la sesión se encuentra permanentemente abierta*, su acceso no se reduce a un espacio-tiempo, ya es, en sí misma, espacio y tiempo, incluso forma parte del cuerpo, préstese atención a una experiencia habitual de un sujeto que, al salir de su casa, por ejemplo, detecta que no carga consigo su *smartphone*, lo primero que hace es palpar su cuerpo todo él, es decir, *se busca en el cuerpo porque es cuerpo*.

Para Heidegger (1954), la *técnica* abría el paso a la sustitución del *ser* de alguna manera, la relación que se entabla con ella no es neutral, goza de una fuerte devoción del usuario, gesta su codependencia, se rinde ante ella y construye todo tipo de dispositivos para mayor cercanía.

«Lo que queremos, como se suele decir, es «tener la técnica en nuestras manos»
(Heidegger; 1954: 10)

Es un *tener* a las manos que responde a la inmediatez, ya no es más, siguiendo con Heidegger, la *técnica* como medio, como *instrumentum*, los lugares se vierten, es el sujeto medio de la *técnica*, es extensión de ésta. Tal parece que «la técnica es el destino de nuestra época, donde destino significa lo inesquivable de un proceso que no se puede cambiar» (Heidegger; 1954: 29). Induce a una nueva ideología de la vida y del mundo, a un *culto tecnolátrico*, a un *Otro tecnolátrico*. El mensaje del *Otro* gestiona esta modalidad de relación que se encuentra constantemente en acción. La casa y comienzo del día se vuelve un *Home*, su saber una consulta

a *Google e información*, su inteligencia una *app*, su memoria un *Cloud*, es decir, el sujeto se vuelve un *I-Phone*, literalmente *yo teléfono, un yo técnica*. Decir “yo soy” supone una toma de posición de algo que se *es* y que también hay posibilidad de *no ser*, el *ser* del *soy* supone producción-creación. *El I-Phone carece posibilidad de ser*, no hay, cómo diría Heidegger (1927), «*la pregunta que interroga por el ser*».

Para Byung-Chul Han (2021) el *telos* del orden digital sustrae la libido del mundo y las cosas para dirigirlo a las *no-cosas* o, en palabras de este escrito, al *neoreino* de la *técnica*.

«El orden terreno está siendo hoy sustituido por el orden digital» (Han, 2021: 13)

Pero, ¿a qué se debe esta sustitución?, no es dada por sí sola, ésta es concebida de las calamidades que lo terrenal suscribe. El *ser* terreno está sujeto a los retos de sus límites y capacidades. La tierra es frontera, no sólo geográfica, también psicológica. El *ser* digital, si es que es posible nombrarlo de esta manera, no se somete a estas premisas. Una de las características propias de ese orden es *be whatever you want to be*, sé lo que quieras ser. Es un *ser* que se le abren posibilidades otras, pero, sólo y bajo ese orden. Es decir, es una vía colateral libre, carente de fronteras, es una vía que desborda y desobedece a lo terrenal, no se somete a su *logos*.

El avatar sería el ejemplo paradigmático de esto. Puesto que un avatar no es un sujeto, no es un *yo*, el usuario es un avatar o, en palabras del antropólogo y sociólogo francés David Le Breton (2016), un avatar es una forma de *desaparecer de sí*, de lo terreno, hecho que juzga de *una tentación contemporánea*:

«La desaparición del rostro y la voz es una situación ideal para la desaparición de uno mismo, detrás de la sombra de un avatar o de un nombre de usuario, pues reconocer a alguien en esas condiciones es tarea imposible» (Le Breton, 2016: 89).

La *web* transforma al *ser*, al *yo*, lo induce al orden del *me gusta*, de la *reacción* carente de contenido, incluso al *logos* de la información que es imprescindible en el orden digital. La era de la información es uno de los eslóganes y se construye una sinonimia entre información y *saber*. La información, por sí sola, no hace un *saber*, es fría, no hay un *pathos* que la perturbe, transforme o produzca en ella metamorfosis. Bauman (1999) nos diría que la información

responde a lo *líquido*, no hay en ella sustancia que la haga prescindible, es siempre efímera. *Acceso a la información no es acceso al conocimiento que devenga saber.*

Tal es el caso, si retomamos lo mencionado previamente sobre lo que acontece en los currículos académicos, ocurre lo que pudiéramos llamar *binge-information*, «*atracción de información*», con base de lo que se trata es que, a mayor carga de materias académicas, mayor información y eso supondría mayor conocimiento, mayor inteligencia, un mayor saber.

«Hoy corremos detrás de la información sin alcanzar un saber» (Han, 2021: 20)

La violencia de la información también es una violencia dirigida directamente a la *psique*, lo cual no es del todo sorpresivo que hoy vislumbren diagnósticos como *Trastorno por Déficit de Atención e Hiperactividad (TDAH)*, *Síndrome de Fatiga Crónica (SFC)*, *Trastorno de Ansiedad* que se encuentra íntimamente ligado con el *Burnout* y manifestaciones *psicosomáticas*, entre otros. Este aspecto para Han (2010) es producto de una radical violencia neuronal, pero no únicamente.

«El comienzo del siglo XXI, desde un punto de vista patológico, no sería ni bacterial ni viral, sino neuronal» (Han, 2010: 9).

La información no es colectiva, sino individualista, es la dimensión de lo Uno, sin cero ni dos. Sostenida por la *técnica* en la *web* y los diversos dispositivos para su acceso continuo es similar a un espejo que no devuelve una imagen distinta, de un espejo sin la presencia de un *otro* que brinde un enunciado diferente, es una *imagen narcisista* que exilia la figura de *Eco* en su dimensión de *ninfa*, fuente y portadora que denotaría la *alteridad*, la experiencia de la *otredad*. *La Ninfa Eco* no informa, con-mueve, es *otro*.

Y el *otro* es principio de enigma, de un terreno imposible de conquistar, tal y como lo plasma Jean Paúl Sartre (1944), en su obra *A puerta cerrada*: «*El infierno son los otros*». Hecho advertido por Freud en *El malestar en la cultura* (1930), en donde formula la tesis de *los tres lados del sufrimiento: cuerpo, naturaleza y vínculos con otros seres humanos*.

Freud también las nombrará *fuentes del sufrimiento*, y, en tanto fuentes, provienen de la experiencia del *yo*, de sí mismo y de su experiencia del entorno. Abordaremos esta concepción

con mayor detalle en los capítulos posteriores, por lo pronto, retengamos esta concepción freudiana de la levedad del *yo* de hacer frente a las calumnias, terrenales, en la cultura. Situación que esta última no ha podido, hasta ahora, remediar, puesto que con la *técnica* las logra atenuar, es decir, el *culto* contemporáneo es un *culto paliativo*, no construye una impronta para estos lados y fuentes, las elude. Desemboca en la cultura del *anti-sufrimiento*, *anti-dolor*. Han (2011), lo describe de la siguiente manera:

«Hoy impera en todas partes una «algofobia» o fobia al dolor, un miedo generalizado al sufrimiento. También la tolerancia al dolor disminuye rápidamente. La algofobia acarrea una anestesia permanente. Se trata de evitar todo estado doloroso. Entre tanto también las penas de amor resultan sospechosas. La algofobia se extiende al ámbito social» (Han, 2011: 11).

El *culto*, a través de la *técnica* trae consigo una cultura de la anestesia, lograda a partir de la *web*. Se enreda en sus telares voluntariamente, se eyecta y se expone, la alimenta y vela. Lo cual no es del todo sorprendente que de las figuras más icónicas que vislumbran en este *neoreino* sean tales como los que denominan *influencers*. Sujetos que proliferan, en su mayoría, un *modus vivendi*, que son, en suma, una suerte de mesías, sus devotos, los suscriptores, quienes consumen lo denominado como *contenido* provisto por ellos. El *culto* contemporáneo es también una *cultura de la influencia*, de lo viral, de sujetos fácilmente prescindibles. La comunidad regiomontana es un claro ejemplo del lugar y el valor que tiene esta clase de sujetos en su entorno, influyen en la *socialis vitae*. Pero tanto el *influencer* como el sujeto común que utiliza *la web*, se encuentran atrapadas en el *logos* de la importancia, por ejemplo, de la imagen, de la experiencia de ser cautivado por lo que la *pantalla* del *smartphone*, nuevo estatuto del *espejo*, presenta y que apantalla. Esto al costo que sea, diversos casos alrededor del mundo han demostrado que algunos de ellos, por decirlo de alguna forma, pierden la medida, los bordes de lo comunicable, es decir, de lo público a lo íntimo, en sus plataformas, pues lo que importa es que se torne todo al mero valor de exhibición, hoy la intimidad de nuestros tiempos se caracteriza por ser una *intimidación pública*.

Para Walter Benjamín (1935), el valor de exhibición obedece a lo pornográfico o a lo obsceno, no evoca o cautiva, no hay experiencia sublime o *unheimlich*. Hoy diríamos con el filósofo alemán que la exposición desmesurada en los medios digitales no es portadora o fuente

de *aura* como es el caso de la obra de arte que es expuesta y reproducida indefinidamente tal y como lo entiende Benjamín. La reproductibilidad técnica, bajo este hecho, se resiste a desaparecer, a morir, a vaciarse, a marchitarse, a dejar de existir. *Técnica y reproducción* se encuentran unidas y emparentadas.

«Al multiplicar sus reproducciones, pone, en lugar de su aparición única, su aparición masiva. Y al permitir que la reproducción se aproxime al receptor en su situación singular actualiza lo reproducido» (Benjamín, 1935: 45)

El *aura*, suscita un período otro, otra *fórmula del tiempo*, de lo irrepetible y que escapa a toda reproductibilidad, *de* «un apareamiento único de una lejanía, por más cercana que pueda estar» (Benjamín, 1935: 47).

Benjamín parte para entender el *aura* como «*valor de culto*», de esa lejanía cercana que suscita una extrañeza adorante que no puede, para retomar a Heidegger, «*tener a las manos*»; entonces el *influencer* es un reproductor técnico, que se opone a desaparecer, a marchitarse, a perder *views*. El valor de exposición es un valor dirigido al bombardeo perceptual, justo como lo hemos mencionado previamente sobre el *streaming* y el *binge-watching*. Es mantener la atención del ojo, no de la mirada, esta última tiene la posibilidad del encanto y del colmar, la del ojo del *me gusta* que nunca es suficiente para la satisfacción.

Lo anterior constituye, sin duda, la razón fundamental por la cual el mito recogido y reconstruido por Ovidio, *Narciso y Eco*, es hoy en día uno de los grandes paradigmas, retomado principalmente por filósofos y psicoanalistas. La potencia de lo escrito por Ovidio revela *la belleza del poder como poder de la belleza*, nos invita a pensar que la imagen es poderosa, funge como un poder que seduce, pero, al mismo tiempo, es violenta. La imagen es de importancia en los medios de la *web*, las redes sociales. Se comparten, se editan, se filtran, se transforman, se comentan y se reacciona a ellas. La imagen digital transforma al *yo* y lo vuelve otra cosa. Desliza sus dedos sobre la pantalla, hace *scrolling* indefinidamente, en un carácter compulsivo, como Narciso al tocar el agua de la fuente, el cristal de ésta no hace límite a la imagen que, en ese mismo acto, parece tocar. Corre los dedos hacia abajo y hacia arriba, la sensibilidad del *touchscreen* fácilmente perturba lo que la pantalla muestra. El *Home* de estas plataformas es un

infinito imposible de transitar. La imagen fotográfica digital, bajo este hecho, se adentra a un lugar en el cual reposa y se proyecta a un infinito en el cual se pierde.

«Lo que la Fotografía reproduce al infinito únicamente ha tenido lugar una sola vez: la Fotografía repite mecánicamente lo que nunca más podrá repetirse existencialmente» (Barthes; 1980: 31).

La fotografía, puesto que es una imagen, no es de carácter perdurable, razón por la cual re-novar la imagen es el juego en cuestión. Para el mítico personaje de Ovidio, Narciso, al confrontarse al agua del estanque, anonadado por lo que ve, si se entrega a la imagen, si trata de capturarla, de poseerla, el agua del estanque difuminará aquello que ésta refleja y es causa de su deseo.

«¿A dónde huyes? Quédate y no, cruel, a mí que te amo [...]» (Ovidio: *Metamorfosis*, 3, 477).

Narciso enuncia que esta imagen huye de él, no puede aprehenderla; imagen cruel, cruel de *crudelis*: que goza haciendo sufrir. La imagen goza de Narciso, pero también él de ella, pero su precio a pagar es *crudo*, de sangre, para sostener su *goce*. Para Roland Barthes (1980), la fotografía análoga, la que se complace de materialidad y temporalidad, imagen capturada por la cámara, tiene carácter de *studium* y *punctum*. El primero, *studium*, hace referencia a una conciencia contemplativa, *es el campo tan vasto del deseo indolente, del interés diverso, del gusto inconsecuente: me gusta/no me gusta, I like/I don't.*, esta liga a su *Operator*, a un *otro*. El segundo, *punctum*, perturba al *studium*, es *ese azar que en ella me despunta (pero que también me lastima, me punza)*. Barthes escenifica el efecto del *punctum*: *flecha y viene a punzarme*. Para Han (2021), estos caracteres desaparecen en la imagen digital, producto de su ausencia de materialidad, temporalidad y del *otro*, la imagen digital es una *no-cosa*. Este tipo de imagen no liga al *otro* y no hiera, no punza. La imagen que refleja el estanque de agua no es una imagen que hiera a Narciso, bastará que se prive de llorarle o tocarlo para que no lo punce. La contemplación de la imagen salvaguarda de salir herido.

«lo que no es posible tocar, sea licito mirar, y al misero furor ofrecer alimentos» (Ovidio, *Metamorfosis*, 3, 478-9)

El valor de la imagen en el *culto* contemporáneo, prescrito a partir de los medios técnicos de la *web*, adquiere carácter medular. Ovidio señala en el tránsito del bosque al que se adentra Narciso que, al llegar a la fuente, penetra en una suerte de paraíso:

«Había una fuente sin fango, argéntea de nítidas ondas, a la cual ni pastores ni cabras en el monte pacidas u otro ganado, habían tocado; a la cual ave ninguna ni fiera había turbado, ni rama caída del árbol» (Ovidio, *Metamorfosis*, 3, 407-410).

Es decir, Narciso se adentra a una suerte de espacio técnico, al de la *web*, al orden digital, un espacio virtual, lugar en el que se encuentra la fuente, el espejo de agua, que lo termina privando, y él mismo privándose, y, al no poder tomar distancia, parece frente a ella, rodeado de ese lugar no tocado, puesto que el deseo o la motricidad no pueden dañar. El *neoreino* de la *web* no es posible dañarse, no se puede tocar. La profecía de Tiresias se cumple, Narciso en su búsqueda algo ha encontrado, un sí mismo donde el *otro* no existe, una imagen impersonal, que no logra hacer propia. *Eco*, bajo esta trama, es un *reflejo acústico*, y no sólo, puesto que es rechazada por el propio Narciso. Entonces, cabría la pregunta ¿qué es lo que rechaza Narciso que le hace frente ante la figura de *Eco*? Lo que Narciso rechaza es la *alteridad*, la *experiencia de otredad*. *Eco*, en tanto *ninfa*, rompe una suerte de cuarta pared, un simulacro en el que se quiebra la ilusión, que, al Narciso ser atraído por un eco-reflejo y *Eco* hacerse presente, se rompe y, en consecuencia, él la rechaza, la empuja a las grutas solitarias del bosque, condenada a perder el cuerpo y no ser más que una voz sin dueño. La *ninfa Eco* es la figura por antonomasia de la *alteridad* y la *otredad*. Narciso se rehúsa a esa experiencia, se entrega a la *Verleugnung* y a la *Entfremdung*¹⁶. No sale de sí mismo porque es incapaz de distinguir entre el *yo* y el *otro*, trazando su camino a la condena del *pathos* donde el *otro* no existe. La *técnica* favorece la soledad y la individuación, sustrae. Produce una experiencia de libertad, fetichiza su consumo y euforia en su uso. La experiencia técnica de la *web* favorece la distancia del sujeto respecto al *otro* y el entorno.

Esto deriva en las grandes quejas, no sólo sociales también clínicas, en que hoy nos resulta sumamente difícil, casi imposible, estar solos. El estar solos con nosotros mismos, pero no solos en tanto ausencia del *otro* sino estar solos *sin* la presencia de la *técnica*. Pasamos largas

¹⁶ Véase Capítulo III del presente.

horas del día haciendo *scrolling* en la pantalla del *smartphone*, en una compulsividad por encontrar algo nuevo, sorprendente, en tendencia, un *trending topic*. El sujeto contemporáneo, bajo este hecho, no va hacia el *otro*, éste ya no es fuente de sorpresa, es negativo.

Para Donald Winnicott (1965), estar solo es toda una capacidad que construye el sujeto, producto de un largo desarrollo maduracional, este último en diversos sentidos. El punto más elemental de esta aportación es que para Winnicott dicha capacidad deviene como tal cuando el sujeto logra estar a solas *en presencia del objeto*, nos dice:

«[...] si bien la capacidad para estar solo es fruto de diversos tipos de experiencias, sólo una de ellas es fundamental, sólo hay una que, de no darse en grado suficiente, impide el desarrollo de dicha capacidad; se trata de la experiencia, vivida en la infancia y en la niñez, de estar solo en presencia de la madre» (Winnicott, 1965: 33).

Piénsese, como suscripción a esto, en el silencio. El silencio no es una cualidad que hoy, en el acelerado ruido técnico, forme parte del mundo; en la clínica lo vemos día con día, ya que cuando el paciente guarda silencio durante una sesión, si está frente a frente, su mirada divaga o físicamente se nota inquieto. También ocurre que mientras está recostado en el diván se mueve como manifestando incomodidad, busca tornar su mirada o pregunta al analista, ¿qué piensas?, ¿qué pasó?, ¿no vas a decir nada? Es decir, interrumpe el silencio y se distancia de la negatividad que de él emana.

De los estragos ocasionados por la pandemia del COVID-19, SARS-CoV-2, era el hecho que las familias, conyugues, etc., en la necesidad de mantenerse en resguardo, bajo la lógica de la supervivencia y tener que convivir al mismo tiempo que estar a solas. La interrupción abrupta de la rutina no sólo fue para la convivencia, sino también para la percepción, es decir, una vez que nos retiramos del mundo por razones de salubridad, toda esa atención perceptual, a falta de estímulos exteriores, se torna al otro extremo, al interior, sea éste al hogar o a la intimidad de uno mismo, que son, entre otras cosas, formas o facetas de un silencio facilitado por la sana distancia del mundo social y, si retomamos a Freud, hablando del tránsito que las mociones pulsionales han de seguir y con las resistencias con las que éstas chocan, nos dice:

«Si se tratase del efecto de un estímulo exterior, es evidente que la huida sería el medio apropiado. En el caso de la pulsión, de nada vale la huida, pues el yo no puede escapar de sí mismo» (Freud, 1915: 141).

Homologando este punto con lo que hemos señalado previamente sobre la información, vemos que la circulación de ésta alcanza hoy una de sus máximas expresiones, pues se presenta como cambiante, endeble y exprés. El algoritmo es su representante ideal, alimentado por los intereses del usuario para después invertir los lugares. La información es opuesta al silencio, es ruidosa, es lo que Han (2014) denomina *en el enjambre*. La información carece de *Geist*, no le es posible la capacidad de la soledad y del silencio, no es contemplativa es acumulativa.

«El medio del espíritu es el silencio. Sin duda, la comunicación digital destruye el silencio. Lo aditivo, que engendra el ruido comunicativo, no es el modo de andar del espíritu» (Han, 2014: 16).

El ruido como distractor del entorno, del sí mismo, de emprender la huida de nos-otros mismos, de la negatividad y su dialéctica que sería, siguiendo a Han, *el infierno de lo igual*.

Freud (1930), en sintonía con lo que plantea Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*, sostenía la premisa de que todo sujeto apunta, como fin en su vida, a la búsqueda de un bienestar, de felicidad. Lo describe de la siguiente forma:

«¿Qué es lo que los seres humanos mismos dejan discernir, por su conducta, como fin y propósito de su vida? ¿Qué es lo que exigen de ella, lo que en ella quieren alcanzar? No es difícil acertar con la respuesta: quieren alcanzar la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla. Esta aspiración tiene dos costados, una meta positiva y una negativa: por una parte, quieren la ausencia de dolor y de displacer; por la otra, vivenciar intensos sentimientos de placer» (Freud: 1930: 76).

La *técnica* logra contrarrestar lo *negativo*, reproduce una compulsividad al disfrute, al *goce*, como característica a este punto encontramos toda una difusión al pensamiento positivo, de un frenesí del entusiasmo y la alegría. La psicología, no lejos de esto, reproduce este discurso de una preocupación centrada no en el malestar, más bien, en el bienestar y el rendimiento. Michel Foucault, en una entrevista llevada a cabo en el año de 1965 con Alan Badiou, realiza

una fuerte crítica a la psicología en tanto psicología de las aptitudes y psicología de las necesidades, juzgándola de haber caído en las trampas de las comodidades propiciada por las actividades económicas del consumo. Es decir, *la técnica del consumo es el consumo de la técnica* que, en sus supuestos, protege de la irrupción de la imagen del *me gusta*, del ser feliz. Plataformas virtuales, devenidas plataformas de socialización, redes sociales, difunden y explotan el valor que la imagen suscribe en ellas, con un imperativo del *deber ser feliz*, del no querer dejar de serlo, en caso contrario, irrumpe la imagen narcisista del *yo* y de su visión del mundo. Es una manía por la dicha eufórica (e incluso depresiva) en constante elaboración, la cual profundizaremos en un capítulo posterior.

En la clínica psicoanalítica se escuchan enunciados como: “*no estar en Facebook es como no existir*”. Lo que esto querría decir es que *la técnica condiciona la existencia* y, en todo caso, para apelar a ella es por medio de los recursos que otorga. Una reacción al contenido expuesto en los perfiles de las redes sociales da testimonio de acontecimiento, que ahí hay un *ser*, un sujeto. Hecho que supone que, de acontecer lo opuesto, *se es inexistente*. Bajo este hecho la reacción del *otro* valida al *yo*, pero en tanto *trampa narcisista* que valida lo expuesto; sin ambigüedad, *el otro en la lógica digital es Eco, en su dimensión de reflejo acústico, un eco*.

De haber irrupción se asemeja lo que acontece en sujetos con cuadros graves, tales como las toxicomanías, anorexias, bulimias, depresiones profundas y estados de angustia-pánico. La *web*, como estos cuadros clínicos, responden a las narrativas que gesta el *culto*, son la respuesta a las trazas que la cultura contemporánea ha traído consigo: la cultura de la imagen, de la técnica, de la euforia, del rechazo a la *ninfa Eco*, del rendimiento, entre otros aspectos y deviene en una *cultura anaclítica*.

El concepto de *anaclítico* es abordado por Freud principalmente en dos momentos de su obra, el primero en *Introducción del narcisismo (1914)* y el segundo en un agregado de 1915 a una nota a pie de página en la tercera edición de *Tres ensayos para una teoría sexual (1905)*. Lo emplea para caracterizar los caminos de la búsqueda del objeto y, en consecuencia, de la pulsión; el primero por apuntalamiento o *anaclítico* y el segundo el narcisista, que busca al *yo propio* y lo reencuentra en otros. Para Freud el tipo *anaclítico* es un objeto que permite el devenir del *yo* que se apunta en los modelos de la infancia (la madre nutricia y el padre protector) y en las pulsiones de autoconservación, es decir, pulsiones ligadas a la preservación de la vida.

En la primera teoría de las pulsiones Freud las contrapone y diferencia de las pulsiones sexuales, que tendrían lugar posteriormente. Sin embargo, lo que Freud ni en estos momentos de su obra, ni a lo largo de ella señala, es que estos caminos de hallazgo del objeto se suplanten, antepongan o superen, lo cual podemos decir con Freud que lo *anaclítico*, en tanto elección de objeto y elemento de la pulsión, parte también del desarrollo psíquico y elemento importante de la estructura y carácter del *yo*.

La palabra empleada por Freud es *Anlehnung* (*anaclítico*) de *Anlehnungstypus* (*tipo anaclítico*), que también tiene la connotación de *apego*, Jean Laplanche y Jean Pontalis (1967) proponen traducirlo como *apoyarse en*. Por otro lado, Rene Spitz (1965), al emplear el término *depresión anaclítica* corresponde a un objeto que no puede ser sustituido, ni siquiera por un *objeto-otro* que haga las veces de éste. En consecuencia, los efectos que vislumbra Spitz son de naturaleza grave a causa de ausencia o falta de *apoyatura*.

Respecto al narcisismo, en la obra freudiana, corresponde, por un lado, al estadio intermedio del autoerotismo y la elección de objeto, que lleva implícito los destinos de la pulsión, pero también a la construcción del *yo*. En psicoanálisis hablar de narcisismo es hablar del *yo*. Diremos entonces que la función de lo *anaclítico* en el psiquismo, en tanto apoyatura, perdura en el carácter del *yo*, del *narcisismo*, del *sentimiento-de-sí* (*Selbstgefühl*), que entonces buscará al *yo propio en los otros*.

Por analogía, si en Freud lo *anaclítico* es, digamos, alimentado a partir de las figuras tempranas, es decir, los objetos que crían, hoy en su decaída la *técnica* es su sustituto, en tanto *culto*, discurso y visión dominante, vía de la pulsión que se sirve del *imago* que la *técnica* suscribe, pero pulsión que sólo se descarga en el *yo* y vuelve siempre contra sí mismo. O, dicho de otra manera, *hoy la técnica nos cría* y deviene para el psiquismo como un objeto a investir, como un objeto que no opone resistencia, como elección de objeto que estructura y subjetiva y que en la narcisización de la que sirve es una apoyatura tecnificada que retroalimenta todo el tiempo al *yo* de sí mismo, funge como espejo y no como objeto sexual, no como un *objeto-otro*. «Etimológicamente las palabras de -anaclitismo- y -anaclítico- derivan del griego *ana-klinen* que significa -apoyarse contra-» (Mijolla, 2005: 87). Es decir, la *técnica* funge como *ana-klinen* en el psiquismo, *de apoyarse contra* para buscar al *yo propio en los otros*. *Es un circuito del yo buscando al yo mismo*. Verbigracia, en el espacio virtual, espacio *no tocado* como diría Ovidio,

induce a una imagen donde el *yo* busca su imagen *en los otros* y, al mismo tiempo, la impone en los *otros*, puesto que son éstos los que tienen que atestiguar al *yo*, de *reaccionar* al *yo*, rechazando a la *ninfa Eco*, que es dimensión de *otredad*, de mantenerla a distancia para sostenerla sólo como reflejo acústico. *La cultura anaclítica es el reversus de Narciso y Eco*.

Decir *cultura anaclítica* alude entonces a un *culto* que, a partir de la *técnica*, semblante del *Otro*, construye ahí su *apoyo contra*, para *apoyarse en* y en el cual se *apega*. Vislumbremos lo anterior a partir de los eventos ocurridos el 4 de octubre del 2021, cuando se vieron interrumpidos los servicios de *Meta* y de las aplicaciones que dependen de ésta. A su retorno, múltiples usuarios de estos servicios expusieron sus experiencias de verse privados de éstas. Publicaciones que aludían, por un lado, a una experiencia de total aburrimiento hasta la exasperación. Incluso lo conocido como *memes*, «dibujos cómicos, montajes fotográficos o videos cortos con un eslogan breve y provocador que se difunde en las redes sociales y se hacen virales» (Han, 2021: 41) hacían referencia a la *sobrevivencia*.

—¿*Quién sobrevivió a la caída de Facebook?*— era el mensaje que se difundía en ellos. Este hecho es de sumo valor, el *meme* en su carácter cómico encubre un mensaje, tal y como lo plantea Freud (1905) al discernir el carácter del chiste: producto de una condensación y formación del inconsciente. El *meme* se torna una forma de paliar la angustia, puesto que ejerce para el aparato psíquico una forma de descarga avalada por el contrato social, por la cultura. El efecto cómico, humorístico o chistoso permite el desarrollo de un discurso que expresa una verdad subjetiva en su intencionalidad. Hoy nos toca investigar el entramado —*el meme y su relación con lo inconsciente*—.

Plantear que la *técnica* deviene como *cultura anaclítica* significa que ésta también salvaguarda (pues cultura tiene que ver con el “cuidado”) no sólo de lo terrenal, de la tierra, de los lados-fuentes del sufrimiento, cumple un papel mayor en la vida cotidiana que garantiza su empleo en todos los ámbitos, preserva el narcisismo universal de la humanidad, el amor propio de la humanidad, de eso que Freud (1916-1917) formula como *tres grandes afrentas de la investigación científica*. La primera, debida a Nicolás Copérnico, quien desplazó a la humanidad del centro del universo; en segundo, Charles Darwin, quien descoloca al hombre de su arrogancia de saberse a imagen y semejanza de la divinidad y que no es muy diverso a otras especies animales ni mejor que éstas. Por último, la psicológica, en la que Freud también ubica

la investigación psicoanalítica y sostiene que con el descubrimiento del inconsciente el «yo no es amo en su propia casa» (Freud, 1917:135).

Que hoy en día entre los grandes proyectos humanos a nivel global, por mencionar algunos, se encuentran la *inteligencia artificial*, *Mars One* y el conocido como *meta o metaverse*, literalmente, *más allá*, acontece a que la función *anaclítica* que supone para el sujeto y el *culto* es inexorable, es la meta por cumplir. Pues, siguiendo nuevamente Freud, el objeto anaclítico, que es un objeto de las experiencias más tempranas de la vida, es el *objeto madre nutricia* y el *objeto padre protector* o, en otras palabras, – *objeto que cría*–, entonces la *técnica* como *anaclítica* es soporte endeble del narcisismo, alimenta y protege, gratifica y ordena, porque es un objeto que cría desde su *logos* a la humanidad que gestiona la producción de dispositivos, medios y proyectos especializados que sustenten al *culto*. Fortalecer su efecto de apoyatura es la tarea en cuestión, para atenuar el *desvalimiento* del que nos habla Freud (1895;1920) o, lo que otros autores han denominado de diversas maneras, por ejemplo, Donald W. Winnicott (1963), el *miedo al derrumbe*, Massimo Recalcati (2003) *el vacío*, David Le Breton (2016), *blancura*, entre otros. Todas estas formulaciones aluden al hecho de un sujeto que se sabe a merced de fuerzas que lo sobrepasan y que no puede afrontar, ni remediar o dar contenido y continente, razón por la cual la construcción y proliferación de todo tipo de dispositivos técnicos acaecen como herramientas eficaces y, al mismo tiempo, generan *el mal-estar de la cultura anaclítica*.

CAPÍTULO II. INTERLUDIO METODOLÓGICO

Después de haber sentado las bases del presente proyecto de estudio, el capítulo a continuación tiene, en su causa, establecer el abordaje metodológico en el cual los desarrollos encuentran su sustento. Se trae desde el campo de la música el concepto de *interludio*, de *interludĕre*, una pieza musical que puede ser de carácter breve y está destinada a intercalarse en el coro. Sin embargo, posee un efecto lúdico, es un juego que se abre entre el capítulo que le antecede y los subsiguientes causando un efecto, ya sea directo o colateral, producto de dicha intervención.

Recordemos que partimos del análisis de *fenómenos socioculturales*, aquellos que se muestran, empírica y simbólicamente, de ahí que sean nuestro objeto de estudio articulado bajo una línea de investigación filosófica, de corte fenomenológico-hermenéutico, con postulados psicoanalíticos y que son estos mismos fenómenos que producen efectos en lo que denominamos *cultura anaclítica*. Por lo cual acudimos al enfoque cualitativo: *estudio de fragmento(s) de caso(s) y entrevistas* (fenómeno), en el afán de ir *a las cosas mismas* (Heidegger, 1927: 37). Estos mismos, a la vez, serán nuestros instrumentos descriptivos y posteriormente, *observación de por medio*, realizar un análisis hermenéutico.

Empero, la aproximación por medio de la fenomenología hermenéutica nos permite vislumbrar los nexos entre las identificaciones-narrativas-subjetividades, es decir *recoger la experiencia* y que, a su vez, pueda ser descrita e interpretada en las estructuras mismas de esa experiencia o, dicho de otra manera, «una experiencia de la experiencia», una consideración muy específica del acceso mismo a las cosas (San Martín, 1986: 25) que, en esta investigación, hemos planteado y desarrollado como pivote del tema de la *técnica y subjetividad en la cultura anaclítica*.

En la dimensión de análisis de los fenómenos socioculturales, la propuesta de *estudio de fragmento(s) de caso(s)*, va en concordancia con los casos clínicos que hemos señalado en diversos momentos del presente; por otro lado, se realizan *entrevistas semiestructuradas*, que son llevadas a cabo a sujetos que no son casos clínicos ni guardan relación con éstos o, dicho de otra manera, son sujetos sociales. Sin embargo, esta distinción que se establece no es en esencia distinción en sí misma, con base en que *clínica y sociedad* son, en diversos sentidos, inseparables e incluso impensables uno sin el otro, la obra de Freud y Michel Foucault, por ejemplo, nos da

un testimonio de esto. Lo descrito en el capítulo anterior es una muestra clara de cómo el dispositivo cultural no sólo conduce la acción, en tanto el desarrollo propio de una sociedad, sino también imprime una *modalidad subjetiva*, es decir, *formas de ser y estar en la existencia que conducen, al mismo tiempo, los caminos de la pulsión (Trieb)*.

En ese sentido, acudir a *fragmento(s) de caso(s)* nos permite una aproximación directa de los fenómenos socioculturales que muestran la impresión de esas modalidades en una de sus facetas más explícitas: *el sufrimiento*. Lo que conocemos como sujeto social no es una contracara de los casos clínicos, más bien, es otra faceta de éste. No olvidemos que el sujeto que acude a la clínica es un sujeto social, ambos grupos pertenecen a la misma cultura y se articulan en este interludio metodológico para llegar a una comprensión del *mal-estar de la cultura anaclítica*.

Los estudios de *fragmento(s) de caso(s)* son sustratos de viñetas, de sujetos de diversas edades, géneros, subjetividades, sufrimientos. La elección de éstos no es arbitraria, más bien, son elegidos en función de que su contenido nos permite dilucidar aspectos propios de la contemporaneidad, del malestar del presente siglo, del malestar de la cultura. Incluso la presencia del psicoanálisis en el presente subraya este hecho, tomemos pues, como premisa a este punto lo que nos dice Lacan:

«Mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época. Pues ¿cómo podría hacer de su ser el eje de tantas vidas aquel que no supiese nada de la dialéctica que lo lanza con esas vidas en un movimiento simbólico? Que conozca bien la espira a la que su época lo arrastra en la obra continuada de Babel, y que sepa su función de intérprete en la discordia de los lenguajes. Para las tinieblas del *mundus* alrededor de las cuales se enrolla la torre inmensa, que deje a la visión mística el cuidado de ver elevarse sobre un bosque eterno la serpiente podrida de la vida» (Lacan, 1988: 9).

Para fines metodológicos, por el lado del sujeto social estableceremos una concordancia con los casos clínicos, sobre todo en caracterizaciones, tales como: rangos de edad. En términos generales son sujetos de 17 a 30 años, es decir, sujetos que, por un lado, nacieron en el pasado siglo, pero crecieron en el actual y; por el otro, sujetos que nacieron y crecieron en el mismo, pero a la vez a ambos no siéndoles ajeno la presencia de la *técnica* en su vida cotidiana. Mencionamos esto puesto que, recordemos, una de las premisas del presente trabajo consiste en

señalar los momentos y períodos en los que un sujeto se aproxima al mundo, por lo tanto, considerar sujetos de diferentes edades se convierte en un elemento indispensable para esta investigación.

Por consiguiente, para el lector escéptico de lo que aquí se presenta, o bien, que aun pudiera tener dudas de lo que se plantea, sería importante prestar suma atención a los siguientes desarrollos ya que, si hemos bosquejado hasta este momento un *mal-estar*, no es producto de un sesgo, de un (pre)juicio, sino de todo lo contrario. Partimos de una observación y visión crítica de los fenómenos sociales y de la subjetividad de nuestra época. Y el fenómeno, *en tanto fenómeno*, se muestra, se presenta, nos hace frente y; bajo este aspecto, hay que *ver a través de*, como bien nos lo enseñó Heidegger en sus investigaciones sobre el *ser*. El enfoque cualitativo nos permite el acercamiento a las subjetividades, «la subjetividad humana es el fundamento de todo conocimiento científico» (Fuster, 2019: 203), bajo el sustento de un método, sin correr el riesgo de generalizar la experiencia de cada sujeto. Las viñetas y las entrevistas semiestructuradas han de cumplir con dicho cometido, que es otra forma de decir que nos permiten acercarnos a la experiencia del cada uno, de sus representaciones (*Vorstellung*), de sus afectos, del lenguaje y de sus usos del lenguaje, del cuerpo y de sus usos del cuerpo o, en otras palabras, de su *realidad psíquica en correspondencia a la técnica*.

Aquí es donde el fenómeno toma lugar para explayarse, éste tiene como finalidad mostrarse para servirnos de él, tal y como la fenomenología lo subraya, y no sólo ella, incluso Freud en *Psicopatología de la vida cotidiana (1901)* y Lacan en *Las formaciones del inconsciente (1957)* resaltan claramente que el fenómeno pasa desapercibido para el sujeto. Entonces, el fenómeno, por decirlo de alguna manera, se normaliza en la vida cotidiana, no genera, al menos no en primera instancia, alguna clase de, llamémoslo, *sospecha intuitiva* para el sujeto que se ve atrapado en sus redes. Citando nuevamente el texto freudiano, no nos habla, *per se*, de estados psicopatológicos, trastornos de la conducta o desbalances neuro-bio-químicos, más bien, habla de aspectos sumamente habituales, –de vida cotidiana– que, por las mismas razones, no alcanzan a ser atendidos por el sujeto, tales como *lapsus, olvido, errores*, entre otros y «este fenómeno es tal vez el que mejor se presta a llevamos a reflexionar acerca de la naturaleza de la certeza sensible» (Hegel; 1807:70). Resaltar este elemento del texto freudiano nos es esencial para nuestros postulados, con base en que no partimos de generar o construir

categorías psicopatologías en el sentido médico-psiquiátrico o incluso moral-peyorativo. No hablamos de enfermedades, más bien, nos adentramos a la investigación del *pathos* en su sentido etimo-lógico, *pasión-sufrimiento*, lo que mueve y *cómo* mueve al sujeto.

Volvamos entonces a nuestras herramientas de investigación. La manera de proceder con el primero, *estudio de fragmento(s) de caso(s)*, será el desglose de una situación clínica de un sujeto, señalando previamente algunas situaciones breves que rodean y complementan el contexto del *fragmento* para que el lector logre una mayor sensibilización de la situación clínica que se expone, posteriormente pasaremos a exponer el fenómeno. Con respecto al segundo instrumento, *entrevistas* de naturaleza semiestructurada, se utilizan con el objetivo de hacer surgir cuestiones que puedan ser sugerentes y, de ser necesario, profundizar un poco más en las respuestas obtenidas, ya que se busca una mayor aproximación al fenómeno de estudio. Dichos complementos a las entrevistas serán anexados en el presente y serán señalados con un (*) al inicio. También, como apertura contextual a cada entrevista, se presentará una descripción breve del sujeto y características de éste.

Sobre el hecho de que no partimos de una estandarización del contenido, el desarrollo y descripción de lo obtenido es imprescindible, desde las respuestas en sí, hasta las palabras que sean empleadas para responder, que ya desde nuestro *interludio metodológico* es material de análisis, pues, siguiendo a Heidegger, expresa que «El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre» (Heidegger, 1947: 11) y que, para nuestros fines, en la aproximación al fenómeno, éste también contempla la particularidad en cómo los sujetos usan el lenguaje, incluyendo sus formas y modismos de los que se valen para transmitir sus ideas.

El análisis hermenéutico tomará escena en el capítulo posterior, dicho análisis se llevará a cabo de manera descriptiva para conectar los postulados que previamente hemos desarrollado, es decir, se realiza una *teórica*, pues «la fenomenología no puede ejecutar su programa de *constitución* sin constituirse en *interpretación* de la vida del *ego*» (Ricouer, 1986: 54) que forman parte del sendero por el cual la investigación se dirige y que después serán retomadas para las conclusiones.

A continuación, se presentan la lista de preguntas realizadas a los sujetos de estudio:

- I. ¿Qué piensas sobre la tecnología?
- II. ¿Cuál es y por qué la plataforma digital que mayormente usas?
- III. En general, ¿cuánto tiempo de tu día te encuentras frente a una pantalla ya sea tv, computadora o smartphone?
- IV. Al despertar por la mañana, ¿sueles revisar tu *smartphone*, aunque no esté sonando?
- V. ¿Sueles desvelarte, incluso ya acostado(a), utilizando alguno de éstos?
- VI. ¿Te resulta difícil pasar el tiempo sin el empleo de éstos? Y podrías explicar el porqué de tu respuesta.
- VII. ¿La tecnología ha cambiado la manera de relacionarnos con nuestro cuerpo?
- VIII. ¿A qué piensas que se debe el que hoy haya una preocupación por el cuidado del cuerpo y en cómo se ve el cuerpo?
- IX. ¿Qué piensas sobre tu cuerpo?
- X. ¿La tecnología ha cambiado la manera de relacionarnos con la naturaleza? Y podrías explicar el porqué de tu respuesta.
- XI. ¿Cómo piensas que han cambiado las relaciones entre las personas a partir de los medios digitales? Y podrías explicar el porqué de tu respuesta.
- XII. ¿Cuál crees que sería el malestar más frecuente de alguien que utiliza los medios digitales día con día?

Pasemos ahora la justificación de cada una de ellas:

Lo que nos interesa explorar es *cómo* el sujeto experimenta, si es que así lo hace, la presencia de la *técnica* en su andar cotidiano, qué lugar piensa o deduce que pueda estar ocupando en su día a día, desde su sencillo uso o en otras aristas de su vida.

En la pregunta I nos encontramos una idea simple y específica, su intención es concreta: cuál es el imaginario que un sujeto tiene sobre la *técnica*. Es una pregunta introductoria que genera los caminos para las subsiguientes, pero al mismo tiempo ya nos encontramos, con ella, tensionando los postulados aquí presentes.

Dicho esto, la pregunta II, pese a la vasta gama de apps en el *neoreino* de la *web*, lo que pretende averiguar es qué preferencias pueden estar implícitas en un sujeto que, más allá de un gusto particular, encuentra en una de ellas. Las *apps*, a pesar de que pueden interconectarse, cada una de ellas ofrece una experiencia distinta para el usuario que las habita. Es decir, ¿qué puede encontrar un sujeto en una *app* en particular como para dedicarle su tiempo, más allá de un factor que puede ser de entretenimiento?, aquí es donde comparte intereses con la pregunta III, IV, V y VI que, por razones que desarrollaremos en un capítulo posterior, cobrarán carácter relevante.

En la pregunta VII y siguientes, como ya hemos señalado previamente, retomamos lo que Freud, en *El malestar en la cultura* (1930), nos dice de los lados-fuentes del sufrimiento, Retomar esta idea nos es de utilidad argumentativa, ya que podremos ahondar en si el sujeto del siglo XXI experimenta estos mismos como tales, es decir, en concordancia con el planteamiento freudiano y, de ser así, realizar intervenciones complementarias, o bien, interpretarlo como algo que es de otro corte. La idea de Freud se vincula con el mito de *Narciso y Eco*, en la pregunta VII, como se lee, se trata de ¿cómo se vivencia la relación con el cuerpo a partir de la *técnica*?, ya sea ésta como un intento de perfeccionarlo, embellecerlo, etc. Es en este sentido que se plantea la pregunta VIII, que su intención perfila al entorno, en otras palabras, a su percepción de la vida social y, posteriormente, regresando la pregunta para el sujeto mismo en la pregunta IX.

La siguiente, la pregunta X, hemos hablado anteriormente de eventos que han acontecido en la vida social, en donde la naturaleza muestra sus hiperpotencias y en cómo colabora la

técnica en la confrontación de las mismas, razón por la cual el interés de la pregunta es claro, ¿qué ideas se tienen de la *técnica* en relación a la naturaleza, es posible que ésta transforme la percepción que se tiene de ella y, en consecuencia, su manera de relacionarnos con ella?

La pregunta XI encontrará un mayor desarrollo en capítulos posteriores, sin embargo, hemos hecho un breve esbozo del lugar que va ocupando el *otro* a partir de la *técnica*, pero ahora nos toca ir directo al sujeto social para cuestionar las hipótesis y ver, en suma, cómo es esta relación a partir de la presencia de los diversos *dispositivos técnicos*. Si bien, la conectividad permite diversas formas de socialización, sea ésta directa o indirectamente y por supuesto interceden en los vínculos intersubjetivos.

Para finalizar, la pregunta XII, se dedica a explorar lo que desde el juicio del sujeto puede ser *un efecto de la técnica en la vida cotidiana*; es decir, cómo *afecta*, en abstracto, en la contemporaneidad. Aquí sería importante retomar lo desarrollado previamente con respecto al fenómeno, es decir, si éste está o no pasando desapercibido y explorar en las implicaciones de ser el caso.

CAPÍTULO III. CONTORNOS Y SUBJETIVIDAD(ES)

*La transformación total del mundo en un mundo que lo es más de medios
que de fines es ella misma consecuencia de la evolución
histórica de los métodos de producción*

Max Horkheimer

VIDA COTIDIANA, EL DECLIVE DE LO NEGATIVO

La vida que se cierra a la vida es la nueva alegoría de la caverna de Platón, en la cual, el que ha logrado salir y retorna, toma la mano del otro mostrándole el camino de salida; lo llama a salir y lo convoca a la vida. Sin embargo, en el borde de la cueva y el afuera, empuja a quien decide sacarlo y atraviesa una gran roca que obtura la entrada al mismo tiempo que la salida, es una pulsión (*Trieb*) vuelta contra sí misma, sin *otro*. Es una pulsión que se cierra, al confin, pulsión sin *objeto-otro* o, dicho de otra manera, es una *pulsión securitaria* (de seguridad), tal y como lo plantea Massimo Recalcati (2019), al hablarnos de lo que denomina *neomelancolía* y que lo ilustra retomando el hecho político del muro durante el período de Donald Trump en E.U.A. Un muro es la imagen del absoluto cierre al mundo el cual impide la entrada del *otro-extraño-extranjero-diferente-no yo*.

La era de la seguridad sustituye a la era de la adversidad, hoy no es posible la duda, pero acecha el no saber. El *no sé*, tan insistente en los enunciados de nuestros sujetos, lo testimonian¹⁷. Los caminantes se han resignado al hacer camino al andar, a través de la técnica navegan por la *web* sin necesidad de moverse de lugar. Si conocer (saber) es no excederse, *la contemporaneidad es un tiempo del no saber y, por tanto, del exceso (hybris)*.

Como lo hemos presentado en el capítulo anterior, una de las constantes de estos discursos es: “*fácil/más fácil*”. Lo fácil es lo accesible, proveniente de latín *facilis*, que a su vez proviene del verbo *facere*, *hacer* y éste de la raíz *faz*, *cara o rostro*. *La fácil es lo face*, que no implica ni contacto ni presencia, no implica cuerpo que se ligue a una voz y viceversa. *Es más fácil* supone lo factible, de hacer sin impronta, sin el menor riesgo. Fácil es seguridad, del cierre seguro. Hecho que tensiona el argumento freudiano: «el yo es sobre todo una esencia-cuerpo; no es sólo una esencia-superficie, sino él mismo, la proyección de una superficie» (Freud,

¹⁷ Véase el apartado de Apéndice.

1923:27). ¿Es posible pensar un yo sin cuerpo, un yo-esencia libre del cuerpo que, en consecuencia, pueda ser a su vez proyección de una superficie? Si bien, la cara es parte de un mismo cuerpo, hoy cobra un carácter medular, se vuelve indispensable, al igual que las manos, el resto es secundario sólo en parte. *Face ID*, es la nueva identificación-tarjeta de presentación en los contornos en la *cultura anaclítica*.

Lo fácil se emparenta con lo práctico, es *más práctico, sé práctico*, que no alude a *practice, que obra*, que tiene nexos con *platica*, más bien práctico como hacedero, que no opone resistencia. En el mundo contemporáneo, los contornos de la cultura no subjetivan desde la resistencia o de lo que Freud, desde la metapsicología, entendía como represión (*Verdrängung*) y retorno de lo reprimido. La resistencia o retorno de lo reprimido es contra-fuerza, contra-carga libidinal al esfuerzo de desalojo de un deseo que emana desde lo inconsciente. Este deseo da testimonio de la vida palpitante propia del inconsciente y que Herbert Marcuse supo leer en la obra freudiana, nos dice: «Freud interroga a la cultura no desde un punto de vista romántico o utópico, sino sobre la base del sufrimiento y la miseria que su utilización implica» (Marcuse, 1955: 32). Es por lo anterior que Marcuse emplea el planteamiento freudiano para dilucidar la estructura de la cultura, retomando el principio de realidad y principio de placer y sus posibilidades-capacidades de acción, a partir del efecto de la represión, tanto en la subjetividad como en las masas.

Pues dichos principios son en efecto eso, principios para la *psique* y es el *yo*, avasallado por éstos, en los que construye vías de derivación pulsional. Recordemos lo mencionado con anterioridad, la exigencia de la cultura hacia el *yo* es acotar, postergar o reprimir la pulsión y que para Freud esto no puede menos que generar sufrimiento, por lo cual aquello reprimido no cesa de retornar. El principio de realidad, tanto en Freud como en Marcuse, lo gobierna y rige todo. La capacidad de la *razón* es la manifestación sublimada del principio de placer en principio de realidad. Incluso lo que Michel Foucault (1975) entiende como *sociedad disciplinaria* y los dispositivos que se gestan a partir de ésta; responde al poder en sí mismo del principio de realidad, puesto que permiten su continuidad y existencia en el contorno social.

No obstante, en los presentes tiempos, la subjetividad no se construye desde los dispositivos disciplinarios, su discurso e influencia no permea. Hoy se funda y acontece como tal desde el *neoliberalismo*, el cual potencia, con gran fuerza, al principio del placer. Su eslogan

es: *no límite* y su discurso: «*se libre porque puedes ser libre*». Lo que el *deber* era para la sociedad disciplinaria es el *puedes (poder)* en la sociedad neoliberal. Éste ahora gobierna no sólo la economía monetaria, también la libidinal. Es una radicalización de lo que Freud denominó *pulsión de autoconservación*, lo que se prioriza es la supervivencia-necesidad del cuerpo, sin embargo es, y he aquí el punto clave, al mismo tiempo, potenciar el trayecto que ha de cursar la pulsión.

El principio de realidad se declara al servicio del principio de placer no como mediador de las pulsiones del ello, a través del superyó, respecto al yo, los lugares se trastocan. La influencia superyoica potencia las pulsiones que emanan del ello hacia al yo. *Ello y superyó coinciden y demandan lo mismo al yo avasallado*. Hablar hoy de realidad o de principio de realidad no es materialidad ni transitoriedad, es a la voluntad del yo orientado por el principio de placer, de la no protección del placer sin ley¹⁸. *De un placer fácil sin restricción*.

Este hecho, no menor, es también producto de la ascendencia de la lógica del capital, incluso el neoliberalismo es consecuencia de éste. En nuestro estado, Nuevo León y su capital, Monterrey, no es la excepción. La zona metropolitana ha transformado los significantes (y con ellos sus representaciones) plazas, senderos, valles, palacios, pueblos y galerías en *malls* o centros comerciales. Devienen también como centros de vida o, si se prefiere, centros en donde se concentra la vida y que son la vida misma. Evocando nuevamente a Foucault, a éstos los considera una extensión de los propios *dispositivos de poder*, en tanto que ejercen su dominio sobre los sujetos, puesto que estos mismos espacios, a la vez que siempre están disponibles, su mayor atributo es que ejercen su poder desde la *transparencia*. Lo transparente cautiva y seduce, de ahí su poder y violencia. Los grandes ventanales y exhibidores de las magnas cadenas comerciales obedecen a lo que Walter Benjamín advertía: «Vivir en una casa de cristal es una virtud revolucionaria *par excellence*» (Benjamín, 1929: 47).

Técnica y capital encuentran su punto de contacto – anaclítico – en la casa de cristal, en la transparencia, *a menor resistencia mayor influjo*. La política neoliberal es política de lo que no se resiste, no es *negativa* es, en grado sumo, *seductora y positiva*. Ésta no violenta a los cuerpos, no es la biopolítica foucaultiana que administra y castiga «el cuerpo de los condenados» (Foucault, 1975) ni aquella que dictamina las disyuntivas a forma de «medicina social», «cuyo

¹⁸ Véase M. Recalcati (2011). ¿Qué queda del padre? La paternidad en la epoda hipermoderna. Xoroi ediciones.

fundamento es una cierta tecnología del cuerpo social» (Foucault, 1990: 56). Más bien, este nuevo «arte de gobernar» (Foucault, 1977) se sirve, a través del cuerpo, como *ideal*, de hacer de éste un objeto perfectible, permutable y modificable. No ejerce fuerza sobre el cuerpo, lo seduce. Los discursos de nuestros sujetos testimonian el valor mercantil, a la vez que fetichista, del cuerpo, *cuerpo imaginario* que, por un lado, dentro de la lógica tecnomercantil se puede hablar de él, pero, al mismo tiempo, distanciándose, a forma de desrealización o despersonalización (*Entfremdung*) del cuerpo en sí mismo, del *cuerpo real* y que, al preguntar por el cuerpo como *su-yo*, y no como mercancía, se mostró un mayor grado de dificultad al concretar una respuesta posible.

«¡Ah, ojalá de nuestro cuerpo apartarme pudiera!» (Ovidio, *Metamorfosis*, 3, 473), proclamaba Narciso frente al espejo de agua, pues el cuerpo era en sí mismo un límite perturbador entre él y su amante, a lo que termina distanciándose de su cuerpo hasta que finalmente, este último, desaparece.

El cuerpo es en tanto aditamento del sujeto y no como parte de éste. Ante el distanciamiento, en el contorno neoliberal, el sujeto puede hacer *usos del cuerpo* y se aproxima a la lógica que emplean las toxicomanías, la anorexia y la bulimia. En otras palabras, *cuerpo como instrumento de goce*. En este sentido, el cuerpo pierde su carácter de alteridad y, a la vez, de mediador y de límite. Cuerpo y sujeto ahora obedecen a registros de dimensiones diversas.

Por ello, muy rápidamente el capitalismo se vio en la necesidad de una *metamorfosis*, habría que superar el cuerpo como dique. Éste no se adhiere, al «*Quieta non movere*, No hay que tocar lo que está tranquilo» (Walpole, como se citó en Foucault, 1977: 16). Todo lo contrario. Es el neoliberalismo como transformación y respuesta a la perturbación de dicha quietud. Sin embargo, el cambio de régimen político-económico es a la vez un cambio en el acento en los propios dispositivos que gesta, tal y como lo señala Han:

«El neoliberalismo como una nueva forma de evolución, incluso como una forma de mutación del capitalismo, no se ocupa primeramente de lo «biológico, somático, corporal». Por el contrario, descubre la *psique* como fuerza productiva. Este giro a la psique, y con ello a la psicopolítica, está relacionado con la forma de producción del capitalismo actual, puesto que este último está determinado por formas de producción inmateriales e incorpóreas» (Han, 2000: 17-18)

En los presentes tiempos *psique* no es más que recurso, materia prima. Siendo mercantilizada es manipulable y consumible, a forma de capitalismo de los afectos, anhelos y pasiones. Ideologías como responsabilidad emocional-afectiva, inteligencia emocional, neurociencias, salud mental, la vida *fit* o *fitness*, las diversas nuevas prácticas alimentarias o, en una palabra, *higienismo* (el cinismo placentero por la higiene, por lo puro, por lo positivo), alegan a la tecnolatría neoliberal de la vida anímica que gestiona el cierre seguro como *principio de actuación* siguiendo a Marcuse. Pero actuación que, paradójicamente, no moviliza, es una actuación simulacro que apela a la introversión de la libido, al ensimismamiento, a la tendencia a la Uno, a lo *inuno*, que no in-divi-duo que suscribe a lo *Otro*. La psicopolítica de Han, también es una psicopolítica del *inuno* donde la superestructura es también un súper espejo que sobrecarga al *yo* de sí mismo, de positividad. Avasallado en esta lógica, *yo* no es más que violencia positiva de placer sin dique. *Con-su-mismo* y *con-ex-ion* son prácticas psicopolíticas de lo *inuno*.

La creciente tendencia a lo *inuno* se hermana con el culto a la libertad. *Ser libre* se traduce en ser sin impedimento, *no como deber ser, sino como puedes ser* o, como diría el Marqués de Argenson: «dejadnos hacer» (Foucault, 1977: 38) que es, en otras palabras, no te opongas al (o a mi) placer. La función del Estado frente al neoliberalismo no es de abandono, es de resignación, su papel se reduce a velar por los intereses del capital y no por los de la vida social. Frente a tal resignación del Padre-Estado, el hijo-ciudadano vela por y para sí mismo. Acudamos a los discursos de nuestros sujetos: «*lo importante es poder verme*», no ser visto o, incluso, saberse visto. La noción de Big Brother ya no caracteriza a la subjetividad, el gran hermano falla porque no es padre y, frente al hermano, ambos son huérfanos, entonces cada uno es, por decirlo de alguna manera, responsable y celoso de sí mismo, de garantizar su plena satisfacción. Semejante a un escenario edípico, sin lazo fraterno o filial, como lo es el acto de Caín hacia Abel que ilustra que *lo enteramente otro –a pesar de su proximidad o incluso a causa de ella– es negativo* pues es obstáculo para acceder a la *cosa (Das Ding)*, es decir, «*Gegenstand* lo que está ahí enfrente, en el mundo, ob-yecto» (Etcheverry, 1978: 24). El deseo en búsqueda del placer sufre una perversión, tornándose en una búsqueda consecutiva de goce (*jouissance*). Pero este goce no es cualquier goce, es un goce del Uno, es un *goce absoluto*.

Entonces, ¿de qué elementos se sirve para que esta perversión acontezca y, con ello, el goce absoluto?, para responder esta cuestión habría que plantear un giro a la noción de deseo. Lo que en el capitalismo neoliberal se explota no es el deseo, éste siempre es una *experiencia de lo inefable* y, tal como lo explica Lacan (1975), es un encuentro con *lo Real*. Este último no es simbolizable, no es posible reducirlo al lenguaje, cualquiera que éste sea, no es representable, ni, mucho menos, materializable, no hay imaginario posible que lo logre encriptar. La noción de deseo es, por decirlo de alguna forma, un intento tanto conceptual como descriptivo de aproximarse a ese *Real*, a ese inefable.

El discurso del capitalista desestima el deseo como inefable, en cambio, lo pervierte y, en consecuencia, produce lo que se ha devenido en su falsa sinonimia: «*lo que quiero*». «La siguiente advertencia es inherente al capitalismo del *me gusta: protégeme de lo que quiero*» (Han, 2000: 29). Querer y deseo no aluden a lo mismo. El querer es semblante del goce, es decir, lo *positivo* del deseo, pero no lo vuelve su igual, éste no encarna su obscuridad, su *negatividad*. El querer toma prestado de la naturaleza del deseo, en primer lugar, el *algo más* (el deseo es siempre deseo de algo más) y, en segundo, la *(in)satisfacción*. Protégeme de lo que quiero es a la letra pues, sujetado al goce no es estar *sujeto* al deseo, ya que éste es expropiado, literalmente, ha quedado fuera de su propiedad, de su propio *contorno* singular. La sociedad del *Just do it*, es una sociedad del sólo hazlo, sólo quiérello, lenguaje del goce absoluto y, en ese sentido, es el efecto del cierre que difiere al deseo que abre, pero también que cuestiona.

La apertura del deseo tiene un carácter edificador para la subjetividad a la vez que en la estructura social. Dicha edificación se ha transformado, *el placer por querer es el querer como placer que no conoce límite*, la hiperproducción no es sólo de la cosa-objeto-mercancía también de las subjetividades que están condicionadas por éstas, se *es* en la medida de ellas tanto en proporción como en atributos. Que en esta época se hable, por ejemplo, de casos clínicos de hiperactividad es porque hay una subjetividad que responde a la hiperactividad misma del mercado, de lo que no está tranquilo.

No hay un deseo por la cosa, *la cosa* es lo imposible del deseo, es un inefable sobre lo ya inefable. La cosa no es el objeto-mercancía. «¿*Qué celular debería de comprar?*», se planteaba esto uno de nuestros sujetos; no obstante, ¿a qué hace alusión?, ¿es posible pensarlo como una pregunta que interroga, que abre?, ¿la pregunta por el equipo (*smartphone*) es una

pregunta por el deseo, de la figuración de lo que da causa al deseo? Y, si es una figuración, ¿no será que el planteamiento por el celular es una vía por la cual puede cosificar, a la vez que cerrar, la interrogante que puede velar algo en relación con el deseo, pues queda *a las manos* la propuesta imperativa del tecnoconsumo?

Las *máquinas deseantes* (Deleuze y Guattari, 1972) son en realidad *máquinas de goce* que intentan producir deseos que permitan satisfacciones constantes, perdurables y eternas. «De suerte que todo es producción: producciones de producciones, de acciones y de pasiones; producciones de registros, de distribuciones y de anotaciones; producciones de consumos, de voluptuosidades, de angustias y de dolores» (Deleuze y Guattari, 1972: 13). Dichas máquinas, en la producción de objetos de tecnoconsumo que garanticen placer inmediato, terminan siendo absorbidos por éstas, *los objetos acaban por con-sumir al con-sumidor*. La ilusión y el simulacro, como narcosis, es que el consumidor, en la dialéctica, es el Amo; sin embargo, como ocurre con el algoritmo, mientras el sujeto-consumidor lo alimenta con sus gustos, preferencias e intereses, sin que se percate, es el algoritmo quien toma el lugar del Amo.

El algoritmo es el que produce al sujeto como sujeto sujetado al/del consumo, a *lo que quiero* como goce y no al deseo. Por otra parte, el algoritmo también carece del ritmo del deseo y de su temporalidad que, en el tecnocapitalismo neoliberal, es signo de negatividad y peligro para la psicoesfera (Berardi, 2022). Lo que el goce es a cierre, es el deseo a apertura, pues el primero desconoce el temple del segundo. Este último es siempre como *no todo* que, al contrario del goce, que es siempre por el *todo*.

La hiperproducción se liga con el requerimiento de la elección para cumplir su cometido y que, en la enseñanza aristotélica, dicha elección, es siempre un impulso que desconoce al deseo, y más bien obedece a un carácter *necio*:

«La elección menos aún es un impulso, pues lo que se hace por impulso en modo alguno parece hecho por elección. Tampoco, ciertamente, es un deseo, a pesar de su manifiesta proximidad; pues no hay elección de lo imposible, y si alguien dijera elegirlo, parecería un necio, mientras que el deseo puede ser de cosas imposibles, por ejemplo, de la inmortalidad» (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 3, 1112a, 17-23)

El necio, *nescius*, es el que (re)niega del *scire*, del saber, no como universal sino como singular, el de la experiencia que no el de la representación, que es el que habita a cada sujeto, el del inconsciente diría Freud. Renegar del saber es renegar de la experiencia de lo inefable del deseo y, en consecuencia, el del inconsciente. Es el *no sé* manifestado por nuestros sujetos. La figura del *orfans* de Alejandro Salamonovitz (2006), de *blancura* de David Le Breton (2016), *los nuevos heridos* de Catherine Malabou (2018) o del *hombre sin inconsciente* de Massimo Recalcati (2021), denuncian el hecho de un tipo subjetividad desprovista de sentido y existencia. No obstante, éstas se atemperan por el contorno propuesto por el mercado, *soy totalmente...*, como profesa un eslogan, donde las identificaciones pueden gestarse y reproducirse que es efecto de la inquietud del mercado donde, paradójicamente, «el yo no encuentra ofertas de sentido que puedan proporcionarle una identidad estable» (Han, 2023: 55).

El sujeto de la modernidad líquida de Bauman es el sujeto de la inconsistencia, el desprovisto de forma y margen, es vida-tiempo-miedo líquido donde la solidez se liga a objetos que no se contraponen pues éstos se ofrecen, *se eyectan*, pero donde tampoco perduran. La posibilidad del tiempo de la espera no es horizonte, pues la libertad libertina en el contorno neoliberal exige, desde la seducción culto a su cultivador; *tienes que sostenerme para que te sostengas*, es la actualización de la figura del titán Atlas, quien carece de la posibilidad de este tiempo, pues, de hacerlo cae el (su) mundo y que es, al mismo tiempo, un mundo que no es capaz de habitar (Gallegos, 2023).

¿Personas? y subjetividad anaclítica

Las artes, como el teatro, han generado diversas escenificaciones de la vida humana, desde sus tragedias hasta sus momentos más bellos. Valiéndose de una libertad que los poetas conocen bastante bien pues, parafraseando a Nietzsche, *la vida sin arte sería un error*. El horizonte artístico o, si se prefiere, poético, era inherente en el espíritu de las comunidades, es, diría Freud (1914), *un acto psíquico* que dignifica al sujeto que la produce, que la crea creándose. *Ser persona* es el que es capaz de encarnar un personaje, una máscara de actor, pero ésta no como aditamento, sino aquella capaz de personificar, no sólo un rol, también un lugar que entra, en el reparto de la vida, a tomar un papel singular, *un ser para-hacia la vida y el mundo*.

Sócrates era un actor, no como simulación sino como carne, su carne, esa que no se esconde ni retrotrae, su hacer, incluso después de su eminente muerte, dejó una poética en acto que resonó en toda Atenas y alrededor del mundo. Nombrado Sócrates de Atenas, es precisamente éste *de* que revela y gesta la resonancia del lugar de su actuación, a lo que, según nos lo plasma Platón, éste dice: «Pero a mí ahora ya me llama, diría un actor trágico, el destino» (Platón, *Diálogos*, 3, 115a, 7-8). La máscara de actor no sólo se toma, se conquista, como nos lo recuerda el Fausto: «Lo que has heredado de tus padres adquiérello para poseerlo» (Goethe, 1808: 17).

Esta posesión, que puede tener sus matices bélicos, es el reto por excelencia del creador respecto a su obra(r). Es lo que Heidegger señalaba al decir «poéticamente el hombre habita esta tierra» (1958: 147). No obstante, ¿cómo entender la noción de *persona* hoy?, pues, teniendo tan cerca, por ejemplo, la noción de *individuo*, del no divisible, del que no porta una máscara. Sin división, ¿cómo pensar la fisura que hay entre el rostro y la mascarará de su portador? En tiempos de *face* ¿qué cara es la que, digamos, encarna el perfil o, más propiamente, el avatar?, ¿cómo pensar el reconocimiento facial de la Inteligencia Artificial, captura un rostro, una máscara, una persona?, o incluso, ¿pueden ser sostenibles estas nociones?

Para los romanos, por ejemplo, el estatuto de *persona* tenía otra acepción, para ellos consistía en ser propietario de bienes: oro, tierras o esclavos. Este último, por lo tanto, está desprovisto de dicha noción, sin ser poseedor de bienes no es posible devenir como persona. Es

lo que Roberto Esposito (2017) llama *la gran división*, pues «desde tiempos inmemoriales nuestra civilización se ha basado en la más clara distinción entre personas y cosas».

La posesión era inherente a los bienes, lo que actualmente podemos entender como *derecho de propiedad* tiene su historia en este punto, la conquista de las cosas elevaba a las personas y, al mismo tiempo, las distingue de otras en rango, estatus y poder. Las guerras son un claro ejemplo del valor de posesión, pero también podemos incluir a «esa cosa abstracta llamada dinero, destinada a adquirir todas las demás» (Esposito, 2017: 40).

La necesidad de poseer y acumular bienes no sólo permeó en la noción civil y subjetiva de las personas. Desde la antigüedad romana, para ser reconocido como persona, es indispensable poseer bienes, ya que, en otras palabras, *es a partir de las cosas que una persona puede ser reconocida como tal*. Será en *El capital* donde Karl Marx ya lo advertía al decir: «Las mercancías son cosas y, por tanto, no oponen resistencia al hombre. Si ellas se niegan a que las tome, éste puede recurrir a la violencia o, en otras palabras, apoderarse de ellas» (1867: 103)

Cosa, violencia y apoderamiento, en la mirada de Marx, forman una ecuación donde el producto es la persona y que, a pesar de la distancia temporal, ésta, llamémosla, idea flotante, no aconteció a los estragos del tiempo, pues no sufrió el efecto del olvido que ha sido la suerte de otros elementos de la historia. La sed violenta por el apoderamiento de cosas es el núcleo del *discurso del capitalista*, pues éste es un discurso que las dignifica y eleva por encima de la subjetividad(es), que, en otras palabras, es un *discurso desubjetivante*. Retomemos, por ejemplo, un hecho ya mencionado, la presencia, a nivel mundial, del *virus con corona*. La posibilidad de sobrevivencia frente al trauma del virus nos dejaba ver, de forma pornográfica, el desnudo y desvalimiento de la humanidad. Frente a tal acontecimiento, ¿quiénes podrían ser considerados como personas?, la respuesta parece evidente: aquellos quienes poseían más capital, más cosas. El corona-virus no era un virus democrático, pese a tener, como decían los epidemiólogos en todo el mundo, un mayor efecto en un cierto grupo de la población entera, era más bien necropolítico, a un estilo Darwiniano-Marxista, como lo piensa Recalcati (2020):

«Darwin e Marx sono due volti che il Covid ci ha fatto impietosamente riscoprire. Selezione naturale e condanna sociale dei poveri sono stati il

fondamento per lungo tempo di una concezione dell'uomo basata sulla lotta individuale per la propria affermazione»¹⁹

Sólo aquellos cercanos a la *corona*, al capital, estaban en mayor grado exentos de formar parte de las estadísticas de defunción presentes por todos los medios de tecnocomunicación. Podemos decir que una de las enseñanzas²⁰ de este parteaguas en la historia de la humanidad es que *el grado último de diferenciación entre las personas y el resto es con base en su capital*, de ahí el matiz que hace al virus necropolítico, pues, «a los cuerpos que no son rentables para el capitalismo neoliberal, que no producen ni consumen, se les deja morir» (Valverde, 2016).

El séptimo arte, el cine, mucho nos ha ilustrado este punto, como es el caso del filme *2012* del director Roland Emmerich, que, frente al inminente colapso del planeta, los gobiernos comienzan con la construcción de naves, evocando el mito del Arca de Noé, pero que, a diferencia de éste, no está destinado a rescatar a la fauna, los más endeble y sensibles frente al cataclismo, más bien sólo aquellos capaces de pagar el precio por su lugar en la misma, condenando a millones a su extinción.

La violencia por la obtención de objetos, de cosas, construye un cultivo – una cultura – por estos en sí mismo, pues la manía de posesión termina por condicionar – y ser la condición – para obtener el reconocimiento de ser nombrado persona, «*Yo la verdad soy androide*», como mencionaba uno de nuestros sujetos²¹. Esta expresión *es producto*, pues «habla en realidad de la totalidad de los objetos y de un universo totalizado por los objetos» (Baudrillard, 2009: 148) que «llega a ser una marca de la personalidad» (Baudrillard, 2009: 214)

Ser androide nos habla, en última instancia, de las actuales crisis identitarias, de personalidad, que encuentran aquí su génesis, puesto que el objeto técnico de mercado determina a este *ser*, su marca y lo marca, al tiempo que revela que su naturaleza no otorga suficiente solidez para contener el flujo libidinal con la que el sujeto la inviste. En un manuscrito muy temprano de Freud (1895), esbozando la dinámica psíquica de la melancolía, aludía a la imagen de la «hemorragia interna» y que, frente a tal herida, la sobreexcitación que emana de ésta no es

¹⁹ «Darwin y Marx son dos caras que el Covid nos ha hecho redescubrir sin piedad. La selección natural y la condena social de los pobres han sido durante mucho tiempo el fundamento de una concepción del hombre basada en la lucha individual por la autoafirmación». (Traducción propia).

²⁰ Y que por supuesto hay más y serán retomadas en el capítulo posterior.

²¹ Véase Apéndice: Caso P.

sino una sutura que produce dolor. Las identificaciones que produce el sujeto melancólico son en correspondencia al objeto perdido (Freud, 1917). Esta cuestión toma carácter relevante, pues la hiperproducción de objetos torna, a los objetos mismos, incapaces de detener la hemorragia, éstos rápidamente se agotan por su naturaleza líquida, son, al mismo tiempo, causa de hemorragias, el hilo que cose y el cuchillo que abre, pues «en cada cosa existen dos posibilidades, o componer o destruir» (Aristóteles, *Problemas*, 30, 956b, 6-7). La salida sintomática no es menos agresiva, pues el revés de la melancolía es la manía.

La figura de la manía es la figura de la *no pérdida*, es, *ad summum*, resistencia absoluta a ésta, su actuar jubiloso revela el constante trabajo psíquico que tiene que llevar a cabo para sostener este estado. Aristóteles, al hablarnos de la melancolía y su relación con la bilis negra, evoca las sensaciones del frío y el calor: «las personas dominadas por la bilis negra son desiguales: pues la bilis negra es o muy fría o caliente» (Aristóteles, *Problemas*, 955a, 32), es decir, es extremista. Razón por la cual, el empleo de acciones específicas se vuelve *en extremo* necesario para sostener esta suerte de equilibrio, digamos, homeostático.

La manía es vía de homeostasis fallida, pues en el contorno neoliberal, bajo un credo de libertad total, no puede menos que generar afectos eufóricos, formas del extremo y del *goce*. *Esta libertad supone el no poder perder*, si se pierde una identificación hay otras en *producción*. Las identificaciones son mercancías consumibles, *cosas sin causa*, de ellas emana frío sin la posibilidad de generar calor alguno, no poseen la temperatura del *deseo*.

La vía de la manía es la declaración del *triunfo del yo*, de no saberse frente a la pérdida, que es uno de los caracteres de la *subjetividad anaclítica*. Esta condición permite una adherencia continua a los objetos-cosas, asintiendo un desplazamiento continuo y apenas éste caduque se torne obsoleta, o dicho de otra manera, deje de radiar el efecto de cautivación.

Este pasaje, de la persona como máscara, persona y cosa, a la cosa persona, tiene como fundamento una subjetividad que deambula entre la melancólica y la manía; la primera puede ser privativa, en el sentido de la renuncia, el desistir (depresión); la segunda una vertiente de seguridad, pues esta última es también una forma del sujeto de eludir el tormento, no sólo de la pérdida, también el tormento del deseo y la *causa* que con-lleva, es la vía paliativa (manía).

Esto nos habla del eje narcisístico de la subjetividad anaclítica, de su capullo, de sus muros, posibilitado por el contorno y sus mecanismos: la *Verleugnung* y la *Entfremdung*, ambos íntimamente ligados. El primero, *Verleugnung* (*desestimación*), debemos distinguirlo de *Verneinung* (*negación*), esta última, siguiendo a Freud, pone el acento sobre una representación de carácter penoso, la cual puede sucumbir el efecto de la *Verdrängung* (*represión*). La *Verleugnung*, por otro lado, no actúa sobre representaciones, más bien, en la experiencia directa, en la cual puede ser tratada y abordada como un *non arrivé*, en este sentido es una suerte, repetimos, una suerte de negación sobre la realidad inmediata, la cual puede el *yo* eludir sin requerir reprimirla o escindirle, no tiene un efecto traumatizador a causa de que, lo que puede advenir como evento disruptivo y, en consecuencia, traumático, no figura en la experiencia yoíca. Piénsese, verbigracia, un sujeto afligido por un duelo, la colisión psíquica que atempera al *yo* es atender la desgarradura de la pérdida, no obstante, este trabajo – el trabajo de duelo – no sucumbe en una actividad pasiva para el enlutado. Éste, digámoslo así, se defiende, entra en duelo, en una lucha; que un sujeto pueda decir ¡*no, no es cierto que esto está pasando!*, nos habla de una impronta a la pérdida que no es representable para el psiquismo, al tiempo que, he aquí el punto crucial, tienta contra el principio de placer.

El segundo, *Entfremdung*, que nos llega al castellano como *desrealización*, *despersonalización* o *enajenación*, en la lengua freudiana *Entfremdung* expresa todas estas acepciones. Freud (1936) nos ilustra a través de la que llama una perturbación del recuerdo (*Erinnerungsstörung*) que, estando frente a la Acrópolis en Atenas, se descubre distante experiencial y afectivamente, nos dice: «Según el testimonio de mis sentidos, estoy ahora de pie sobre la Acrópolis; sin embargo, no puedo creerlo» (Freud, 1936: 217). Esta no creencia Freud la nombra «sentimiento de enajenación» (*Entfremdungsgefühl*) y que vislumbra en este hecho un compendio biográfico que alude a un (su) *deseo* y que, frente a él, toma distancia (*Ent*) que vuelve ajeno (*fremd*) tanto el evento disruptivo, saberse frente a la Acrópolis, y el deseo que de él emana. Se desrealiza al tiempo mismo que se despersonaliza, y así se enajena, es así que Freud subrayará la problemática e importancia que suscribe cuando esta alteración recae principalmente en el *yo* propio, puesto que su complejidad reside en que éste se vuelve ajeno hasta para sí mismo.

Un *yo* ajeno de/para sí mismo es un *yo* de la impronta, del frenesí, de la com-pulsión avasallada por el principio de placer. El correlato subjetivo, en el contorno neoliberal, vuelve indistinguible el espacio del deseo, de su propia vivencia, defensas como la *Verleugnung* y la *Entfremdung* son mecanismos de la positividad, de la no cancelación del principio de placer, es decir, sostiene estados eufóricos (manía), «me veía como hipnotizada» como lo expresa L. al recordar lo dicho por E.²²

La subjetividad anaclítica, siendo ajena de sí, busca, al tiempo que encuentra, *contenido*, en los objetos de tecnoconsumo. Es un *tener para ser* como dogma. La (pre)disposición a la influencia encuentra en esto un árido terreno por volver fértil, como nos lo muestra D., «*las benditas influencers te lo venden*»²³, cuestión que plasma su *no resistencia* y la experiencia elevada a grado, en apariencia, teológico, puesto que «*tienes que consumir este producto para encajar con esta sociedad*»²⁴. Walter Benjamín veía en esto en lo que denominaba «el capitalismo como religión», puesto que responde a los anhelos, rezos y plegarias de la subjetividad, encontrando así horizonte y, por añadidura, un «nuevo Amo» (Lacan, 1969).

Este es el folclor que reza la subjetividad anaclítica ante los objetos de tecnoconsumo, puesto que la experiencia que incitan es de goce de índole narciso-fetichistas, pues éstos son fisionomías que corresponden al furor que consagra el estado-posición de la manía. Freud (1927), alude al ejemplo de la fantasía infantil del falo perdido de la madre, en el cual el fetichista, al construir el objeto fetiche, concentra en él el secreto, el de la falta, al tiempo que, en su encriptación, el fetiche lo subsana. El dote fálico del objeto fetiche «perdura como el signo del triunfo» y aviva dicha subjetividad, algo a lo que también responde la subjetividad anaclítica.

²² Véase Apéndice: Caso L.

²³ Véase Apéndice: Entrevista D.

²⁴ Ibid.

CAPÍTULO IV. LA AGONÍA DEL YO O LOS DESTINOS DEL OTRO

*Esta conversión de la energía de Eros tal vez se revele, algún día,
como más importante para el porvenir de la humanidad que la
actual domesticación de la energía nuclear y solar.*

*Pues si la una va a permitir explorar el espacio cósmico y
posibilitar la alimentación de los cuerpos, la otra puede permitir
al espíritu explorar las desconocidas riquezas del espacio
y el tiempo anímicos, y hallar en ellas lo necesario para
satisfacer hambres de otra clase, despiertas ya ahora.*

Denis de Rougemont

Siempre vamos tarde al mundo, pues, el que nos es presentado y heredado nunca es el mismo de cómo nos fue relatado. En el que crecemos es distinto, es un mundo otro donde confluyen otros y nos influyen otros. Habría que preguntarnos, ¿en qué mundo nos toca vivir, en el que nos dijeron, y en consecuencia fuimos criados – cultivados – o es otro totalmente diferente o, en todo caso, en qué mundo estamos arrojados a la existencia? A la subjetividad que se las ve en esta cruzada, la coacción de este hecho nunca es una cuestión simple de abordar.

Tal vez, donde este punto queda mayormente ilustrado, es en el campo educativo, la escuela, el estudiante que pasa una considerable cantidad de tiempo de una institución a otra, de un salón a otro, de un grado a otro y que, al concluir, ¿es el mundo enseñado-cultivado el que encontrará?, sea sí o no la respuesta, tendríamos que agregar ¿desde dónde estamos situados para responder de esa manera?, por lo tanto es necesario abrir una pauta, alzar la mirada y pensar en el tiempo y con el tiempo. Pero esto que puede sonar a una mera analogía o, más aún, metáfora, que no sólo se traduce en términos, digamos, de conocimiento, tiene un lugar privilegiado: la escuela, uno de los espacios de la cultura donde no sólo se aprende, también, y principalmente, se aprehende. En todo caso, es necesario aprehender para aprender, del paso de las apropiaciones identificatorias a la creación de otra cosa, de la palabra portavoz a la palabra propia.

Pero las identificaciones, sea cuales sean, provocan un conflicto en el yo. Freud (1914), advertido por esto, nos señala la condición de compuesto (*Zusammengesetztheit*) de éste, del yo. El sujeto es el yo en tanto otro o, dicho de otra manera, las identificaciones construyen al yo,

pero en tanto que hay otro(s). Este conflicto identificatorio, visto bíblicamente, es el demonio que Jesús, según nos es narrado en «El demonio de Gerasa», intenta expulsar de un hombre atormentado, a lo que éste le responde, cuando lo interroga Jesús: «Me llamo legión, porque somos muchos» (*Biblia de Jerusalén*, 2009, Marcos 5: 9).

Señalemos la respuesta, como dice Kaës (2010), de este singular plural, *yo* es muchos, es otros, *no hay yo sin otros*. Éstos se aprehenden, se toman, y, en consecuencia, se aprende de ellos. Padres, abuelos, hermanos, maestros, compañeros, amigos, la casa donde crecemos, nuestro vecindario, himnos, banderas, credos, monumentos, nuestra ciudad, la música, la vestimenta, los alimentos, en fin, una larga lista, forman y son el contorno identificatorio por aprehender para aprender.

Pero el presente mundo, cada vez más acelerado, ha transformado el contorno, los lazos, y con ello las identificaciones²⁵, ahora éstos han sido sustituidos por conexiones, pero no limitándose a la interacción virtual. La cotidianidad, el del día a día, nuestros ojos no producen miradas, *efecto de encuentro con lo otro*, más bien, producen *views*. La posmodernidad, diría Lyotard, ha consumado los grandes relatos, sea por colisión o ineficiencia, lo que alguna vez tuvieron, como función ordenadora u orientadora, dejó de ocupar espacio en la subjetividad contemporánea. No obstante, adherido a esto, cabría señalar que más allá de donde Lyotard ubica estos relatos, habría que decir, que es la caída del relato en sí mismo, de la narración. De aquello que es transmitido, producto de la filiación, que liga a lo *Otro*.

Relato, *relatus*, que es narración, habla de una erótica de la transmisión, de un decir de boca a oreja, *de la disposición de un Otro al otro*, como lo plantea Lacan (1968), pero también es, al mismo tiempo, *la disposición del otro respecto al Otro*. Esta disposición es la constancia del mar abierto al que se enfrenta Ulises; es la incógnita, lo indecible, indescifrable o, como le hemos dicho con anterioridad, lo inefable.

Es, tal vez, en la mitología donde expresamente se muestra, con mayor fuerza, el poder de la narración. El mito es la oralidad en acto para el encuentro con lo *Otro*, lo más oscuro, como nos lo muestra Apuleyo en Eros y Psique²⁶. Eros que es vida, sexualidad, amor, los continentes, por excelencia, de mayor incógnita de la vida humana. Esta deidad, por así llamarla,

²⁵ Véase el capítulo III del presente.

²⁶ Obra coloquialmente conocida como *El asno de oro*, pero que también lleva por nombre *Metamorfosis*.

gobierna en la obscuridad. Su brillo, paradójicamente, es consecuencia de que sabe retirarse de toda iluminación. No es posible gobernarlo, pues pertenece a otro gobierno que confabula y articula toda la vida humana.

El *illuminatum mundi* no permite la obscuridad, hogar de Eros, tal y como ocurre con Psique en el propio mito: «Ella no podía ver a nadie; tan sólo oía palabras caídas del cielo y las voces eran su único servicio» (Apuleyo, 1983: 143). Sin embargo, Psique es curiosa, no sabe vivir en la obscuridad; «Psique es extensa, nada sabe de eso» (Freud, 1938: 302).

Este no saber de Psique es el motor que la pulsa a revelar el secreto de Eros. No hay advertencia posible que pueda detener el deseo de saber de Psique. La narrativa literaria del mito nos dice que es producto de la envidia de las hermanas las que logran persuadir a Psique de averiguar, por fin, qué y quién es lo que habita en la obscuridad, de sí es el amado y tierno esposo o el monstruo, serpiente con alas, como decía el oráculo. Sin embargo, una lectura distinta a estos acontecimientos es posible. Pues la única persuasión o deseo en movimiento es el de Psique y logra ser persuadida por las hermanas sólo porque en ella (pre)existía la disposición a tal persuasión. Eros advierte en Psique esto: «[...] más todavía, no vuelvas la mirada en su dirección; de lo contrario, a mí me acarrearías el más vivo dolor y a ti te esperaría la mayor de las desgracias» (Apuleyo, 1983: 145).

Eros, exaltado, dice: «¡Basta ya, haz lo que quieras, sigue tus gustos, aunque sea para perderte! Recuerda tan sólo mis serias advertencias [...]» (Apuleyo, 1983: 145), Psique, por otro lado, actúa en consecuencia. Este pasaje, del deseo en Psique, como pasión en movimiento, de lo inefable, se torna en una forma del *goce absoluto*, – *sigue tus gustos* –, de un voyerismo feroz, de borrar toda barrera de un *otro* respecto al *Otro*, de una revelación violenta, de la desnudez total, pornográfica, del *Otro*.

La advertencia de Eros es clara: «sí ves una vez mi cara ya no la volverás a ver» (Apuleyo, 1983: 150). Psique es presa de su sed curiosa, de un (per)seguir el gusto sin dique. Para llevar a cabo, como nos dice el mito, el nefasto crimen, extiende la mano hacia la técnica: «va en busca de la lámpara y echa mano a la navaja» (Apuleyo, 1983: 158). La lámpara revela el secreto, la navaja estima el valor del secreto en sí mismo, de si Psique es capaz de valerse del secreto o destruirlo.

«Psique, sin poder saciar los deseos de su excesiva curiosidad [...]» (Apuleyo, 1983: 159) queda atónita, el secreto termina por consumirla y queda a su servicio. El desvanecimiento de la barrera es la lámpara que derroca la obscuridad de Eros. A Psique le es revelado la más profunda de las incógnitas, *conocer vivamente al (su) deseo*. Su mayor goce rápidamente se ve saboteado por ella misma, pues, recordemos, pierde el equilibrio²⁷ y la lámpara deja caer una gota de aceite, gota que despierta al Dios alado de su profundo sueño y se percató que Psique ha caído presa de seguir sus gustos. A lo que Eros, sin decir más, alza el vuelo.

La curiosidad de Psique es al costo de la pérdida del deseo o, dicho poéticamente:

Psique cuanto daño has hecho,
En tu deseo por saber,
Fue ese saber lo que mató al deseo.
Advertida por una voz, que te habla en la obscuridad,
En tu cruzada no reparaste en reflexión.
Tanto en tu ceguera como en tu confusión,
No te percastaste que del deseo nada se puede saber,
Sólo, y tal vez, se saborea.

Saber proviene de sabor, su raíz etimología es *sapere*. El saber está atravesado por el cuerpo, al saber le es inherente el sabor, como se suele escuchar en las conversaciones coloquiales: *me huele mal, lo estoy digiriendo, algo me sabe mal*, entre muchas otras. En la era de la hiperinformación, ¿qué sabor tiene el saber? Psique, motivada por informarse, sacrifica el sabor, que es el sabor del deseo. Este hecho es propio de la contemporaneidad, tanto en la clínica como en la vida social, las relaciones amorosas sucumben a la suerte de Psique, pero sin metamorfosis que es el encuentro con lo *Otro*, de no poder mantener un garante de obscuridad en relación con el *Otro*, la vida iluminada lograda por la técnica vuelve el secreto en enemigo. Hay un fascismo de la privacidad, *cuando la intimidad se torna publica no hay espacio para Eros*.

Freud (1921), al referirse el papel que juega el otro en la vida del alma nos dice: «En la vida anímica del individuo el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto,

²⁷ Vale la pena señalar que esta pérdida de equilibrio no es casualidad accidental, es una manifestación propia del inconsciente de Psique, que en este caso tiene el valor de un acto fallido. Forma alternativa de la navaja.

como auxiliar y como enemigo» (Freud, 1921: 67). El *otro* tiene un papel versátil y múltiple, efecto de la alteridad, que hace la asimetría del *otro* en relación con el *yo*; por lo que el otro, aun y como objeto, puede tener, en grado sumo, diversos lugares.

En nuestros tiempos, no obstante, los lugares del *otro* se han transmutado, si bien, el *otro* es objeto es porque, en realidad, es un *objectum* que se opone, que se resiste y que, al tiempo mismo, tiene cualidad de resistirse y tomar distancia del *yo*. En el tiempo donde los objetos se producen en masa y son cambiantes, no oponen resistencia ni distancia, carecen del temple del *objectum*, y que, en términos energéticos, estos objetos solicitan una alta inversión libidinal, tal y como lo vemos en el mercado de la utilería para los *smartphones* o algún otro dispositivo similar: carátulas, protectores, micas, soportes o anillos para su sostenimiento, coberturas y garantías que abarcan todo un catálogo, entre muchos otros productos. Esto nos habla de un modo de relación que carecen de durabilidad y de consistencia frente a los estragos del tiempo.

Dicho tiempo sólo tiene como destino uso y consumo, tiempo sin temporalidad, no es tiempo de gracia, del que emana la fuerza del deseo, más bien es tiempo del goce que desestima la distancia y la resistencia, de la impronta e inmediatez. *Tik tok*, tic tac, corre el tiempo, antes de que el objeto se agote y su tiempo con él, hay otro, sólo es necesario hacer *scrolling*. La mano que la usa es amiga y enemiga, los objetos que terminan por aprehender y subjetivar al *yo* tienen este correlato. La fragilidad material de los objetos son la fragilidad del *yo* en sí misma. No hay garantía que pueda dar fe a su propia materialidad o a su, cada vez mayor, próxima obsolescencia. Razón por la cual, para paliar este hecho, hay que renovar al objeto por uno nuevo, pues, en tanto nuevo, tiene un mayor grado, al tiempo que el mercado lo avalúa, de sobrevivencia. Esta permanencia se traduce en un índice mayor de seguridad; nuevo y seguridad coinciden, se reproducen y corresponden.

Esta forma de locura del capitalismo neoliberal, tomado de la técnica, ha transgredido, a la vez que sea ha cultivado en todo aspecto de la vida. Sólo lo nuevo es capaz de atemperar. Los amores de nuestros días obedecen a este *logos*. Pero el amor, como diría algún poeta, *cualquier cosa que este significante signifique para cada insignificante*²⁸, no puede ofrecer

²⁸ Puesto que no pretendemos caer en las trampas de una definición o conceptualización que iluminen, por decirlo de alguna manera, un imposible, sostendremos esta forma de expresión poética cada vez que remitamos a la palabra amor, permitiendo así que el lector la signifique según su propia biografía, modesta forma de experiencia de Eros.

reparaciones o garantías. El goce sostenido por y hacia lo nuevo vuelve al amor en mercancía con utilidad programada, tal y como ocurre con los afectos que se tornan en objetos de intercambio, monedas que otorgan experiencias. No obstante, experiencias que no conmocionan, no se vuelven vivencia de la vida que las adquiere. Las plataformas contemporáneas de suscripción, donde se accede a la *intimidad pública del otro*, lo vuelven un objeto banal, desprovisto de resistencia y distancia, objeto que habla, pero sin subjetividad, pues carece de la posibilidad de la retrotracción, del secreto, que son rostros del Eros.

Otro ejemplo, que no dista de este punto, es, como se suele escuchar, la expresión “el negocio del matrimonio”, pues, siendo negocio²⁹, los afectos, como el amor, lo simbólico, como el ritual y la celebración, no entran a la escena. El amor, en el tiempo *illuminatum* neoliberal, se torna un objeto-mercancía-experiencia y no una alteridad, donde ternura y sensualidad confluyen como *vita erotica*.

La expropiación consumada por el tecnocapitalismo de los afectos la ha vuelto impotente, en una disfunción eréctil, a saber, difícil de sostener. El amor ahora es una experiencia de mercado y el *otro* una extensión-aditamento de esta misma. Véase, verbigracia, la disputa social denominada *la guerra de sexos*, en la cual la *suprademanda* es que se sostenga el amor como experiencia de conmociones múltiples. Mujeres y hombres se enfrentan con la exigencia de querellas que colmen y calmen: *ámame, valórame, cuídame, entiéndeme protégame, preocúpate, mírame*. No hay dialéctica, es tesis como absoluto, sin experiencia de *otredad* (antítesis) ni *alteridad* (síntesis). Una suerte de reactualización del narcisismo infantil, del fantasma *His Majesty the Baby* (Freud, 1914) obra en este hecho, pues, si el otro falla, es decir, si se aparece como un *otro* que no retribuye o, como se suele escuchar cotidianamente: *si no suma*³⁰, es la guerra o, no lejos de esto, es cancelado del horizonte.

La guerra de los sexos es, en realidad, una submanifestación del fenómeno llamado *cultura de la cancelación*, ésta tiene como fundamento, para utilizar una expresión de Han (2017), *la expulsión de lo distinto*. La creciente heterofobia (el miedo a la diferencia), no se

²⁹ No desconocemos el nexo histórico que contiene, el del intercambio, a la vez vuelto un dispositivo de poder. Sin embargo, también suscribe el de la ocupación e interés (libido, deseo).

³⁰ Que sume a la experiencia del egoísmo de las pulsiones y al yo propiamente, de la desestimación del carácter de compuesto del yo, que es un yo pleno, que no está en falta.

complace en su defensa más convencional, la huida³¹, se vale de la fuerza y la agresividad, formas de violencia que tientan con aquello *bárbaro*. Todo tipo de personas, civiles, artistas o figuras públicas, testimonian, en mayor o menor medida, la presión a la que se ven sometidos, sobre todo en redes sociales, y que hoy no se limita a éstas, de no ser víctimas de la *funa*, nuevo semblante de la guillotina, para evitar ser cancelados o inhibidos de estos medios o del rechazo social³².

Paradójicamente, un conglomerado de discursos, como los diversos feminismos, la comunidad LGTBIQ+, los actuales movimientos en masa de migrantes que atraviesan nuestro país son, en suma, discursos que proliferan en favor de visibilizar y sensibilizar las diferencias, sin embargo, en la medida en que las diferencias crecen la colisión social va emparentada. La desigualdad en todos los niveles asciende, y *lo otro se evapora*.

Narciso no tolera la diferencia, lo que es distinto, sólo se puede enmendar con aquello que remita su propio eco sin resonancia. La *Ninfa Eco* es víctima de la cancelación de Narciso, quien no puede tolerar ese encuentro de cuerpos y pasiones diferentes:

«Aquel huye, y huyendo: "Las manos de los abrazos retira; moriré antes —habla— que tengas poder de nosotros.”

Nada contestó ella, sino: "Tengas poder de nosotros.”

Despreciada, se oculta en las selvas, y con frondas sus rostros pudibundos cubre, y vive, desde allí, en solos antros.

Mas del dolor de la repulsa, empero el amor se une y crece, y su cuerpo miserable atenúan veladores cuidados, y reduce la flacura su piel, y a los aires el jugo se va del cuerpo todo. Sólo quedan la voz y los huesos; resta la voz; los huesos—dicen— tomaron figura de piedra.

De allí, se oculta en las selvas y en monte ninguno parece; oída es por todos; un sonido es quien vive en aquella» (Ovidio, *Metamorfosis*, 3, 380-401).

³¹ Al respecto, véase S. Freud, (1909). Análisis de un niño de cinco años. En Obras completas, Tomo X. Amorrortu editores.

³² El ejemplo más claro y reciente de esto fue cuando Twitter, paso de un bloqueo temporal a posterior clausurar la cuenta del expresidente de USA, Donal Trump en 2021, por incitar, a través de este medio, a la violencia. Un año más tarde, dicha plataforma, después de sufrir un cambio de administración y ahora nombrada X, ha restablecido la cuenta del expresidente.

Llamamos a esto *los destinos del otro*, pues espejo o cancelación parecen ser los actuales lugares paradigmáticos para su acontecer, *es un lugar de no lugar. La libertad neoliberal libera al yo del otro, sin advertir el fundamento del otro en el yo*. Toda experiencia de otredad sucumbe a la suerte de Eco, a su rechazo.

En una pasarela de modas, la Paris Fashion Week, el diseñador estadounidense Rick Owens presentó su colección *prêt-à-porter*³³ titulada *Cyclops* (2015), lo característico de esta pasarela fue, como suele ser, la vestimenta presentada, sin embargo, esta vestimenta no eran frondosos vestidos o abrigos de colores diversos, la vestimenta eran personas. Diversos modelos desfilaban con personas sujetas a ellas por medio de correas, ya sea enfrente o a sus espaldas, en ambos casos sujetados de cabeza con las piernas extendidas cerca del rostro o sobre los hombros del modelo en pie. Los escritores del mundo de la moda señalaban la icónica propuesta del diseñador que argumentaba que dicha colección es una celebración del amor. La periodista y editora española, Martha Hurtado Mendoza, galardonada editora y escritora en este campo, planteaba en un artículo para la revista Vogue Spain³⁴ la siguiente pregunta: «¿Está el mundo preparado para entender esta idea del amor en forma de colección que Rick Owens ha titulado *Cyclops*?» (Hurtado, 2015).

Hurtado dice que la mayor parte del público no, al tiempo que ella misma se sitúa del lado de una simpatizante de Owens: «Rick tiene condición de estrella del rock y su predicamento alcanza a millones de admiradores». Hurtado ve en la pasarela de Owens un performance, omitiendo el contorno e intereses que sostienen dicha presentación. En otras palabras, se torna un Cyclops, un Cíclope que ve todo bajo un solo ojo, razón por la cual, agrega:

«Sólo hay que bucear a no demasiada profundidad en el *hashtag* que lleva el nombre del diseñador, en Twitter o en Instagram. Por cada *amazing* y *this is fucking brilliant*, hay tres que proclaman **locura**, **risa**, **disgusto** y (a veces violenta) **incomprensión**. Muchos preguntan si esto es llevar la moda demasiado lejos. Y la respuesta debería ser: nunca se debería ver el horizonte de la moda. El infinito debería ser el límite»³⁵ (Hurtado, 2015).

³³ Listo para llevar/ listo para usar.

³⁴ Revista que aborda los tópicos relacionados o afines con el mundo de la moda.

³⁵ Las cursivas, negritas y subrayados pertenecen a la autora.

La mirada del Cíclope es, en realidad, una política de lo *innuno*, de todo ser visto bajo el mismo ojo, *de censura a lo otro*, del bucear a no demasiada profundidad, por eso tanto Owens como Hurtado ven en las correas una forma de lazo amoroso, pero, más no por ello, menos correas. Dicha mirada permite vestirse del otro, al tiempo que desubjetivarlo, una moda que se lleva, utilería lista para ser usada. Es un ojo que sólo y únicamente puede producirse y prolongar al yo hacia al infinito.

Por otro lado, la artista Marina Abramović, nos plasma a través de su performance titulado *Rythm 0* (1974), llevado a cabo en Estudio Morra en Nápoles, lo que acontece cuando el otro no sólo se torna utilería también la violencia que se suscita en él cuando los límites se difuminan. Para llevar a cabo esto, Abramović da una consigna para el desarrollo de este: *Hay 72 objetos en la mesa, que cada uno puede usar sobre mí como desee. Yo soy el objeto. Asumiré la responsabilidad durante 6 horas.* Durante este periodo Abramović se queda totalmente inmóvil, inanimada. Los objetos que componen la mesa son múltiples, desde un pañuelo, pan, uvas hasta tijeras, una pistola y una bala. La artista nos relata que en sus inicios los participantes mostraban gentileza, pues, la besan o la acarician con los objetos más inocentes y, gradualmente, la intensidad fue ascendiendo. Sufriendo cortes múltiples, espinas de una rosa incrustadas en su pecho, despojada de su vestimenta, entre muchos otros acontecimientos, llegado al punto de que uno de los participantes toma el arma, cargándola, y poniéndola en manos de la artista inanimada esperando ver si ella, Abramović, la detonaba, al tiempo que otro de los participantes le escribe en la frente *END*.

Cumplido el lapso, el personal del estudio menciona que la función ha concluido y Abramović comienza a moverse nuevamente, se revitaliza. Abramović comenta que es justo en ese momento cuando los participantes huyen, decía: «No podían confrontarme a mí como una persona³⁶» (Abramović, 2016).

Tanto el performance de Abramović, como la colección de Owens presentada en la pasarela, nos ilustran *un otro evaporado*. La pérdida de límites del yo respecto y con relación al otro permea su evaporación y, subsecuentemente, su objetalización. *END* y *Cyclops* se corresponden y difunden, y, por lo tanto, el *otro* no presenta signos de vida, *ritmo cero*, el cual

³⁶ Abramović emplea el uso de la palabra «persona» como un otro sintiente, con historia y pensamientos, aquello que, de alguna forma, hace las veces de barrera y simetría de un yo respecto al otro.

puede usarse, manipularse o vestirse con él. Pigmalión, verbigracia, nos muestra el *pathos* que se suscribe cuando *el otro no presenta signos de vida*:

«A menudo arrima a la obra sus manos que exploran, si sea cuerpo o marfil aquél; y que es marfil, hasta aquí no confiesa.

Besos le da, y piensa que devueltos le son, y habla y detiene y cree que se hunden en los tocados miembros sus dedos [...]» (Ovidio, *Metamorfosis*, 10, 254-257)

Pero Pigmalión teme, «y teme que venga un moretón a las partes opresas» (Ovidio, *Metamorfosis*, 10, 258), de haberlo, del marfil resultar carne, revelaría su extrañeza y distancia, su *metamorfosis*. El moretón de la escultura Galatea enunciaría la sangre coagulada de una vida palpitante, que no es inerte, que es, como dice Abramović, confrontarse con una persona, un *otro*. Galatea sólo puede existir para Pigmalión como un *me gusta*, pues, ya nos lo dice Ovidio, «los simulacros buscó aquél».

Galatea *no es un otro en la diferencia* o, digámoslo así, un educador, como es el caso de Frankenstein³⁷; él difiere, toma distancia y se revela, por eso es llamado *monstruo*. Su enseñanza educa. El moderno Prometeo de Mary Shelly, es portador de un fuego que dista de quien se pretende su creador, su Amo. Frankenstein es secreto de vida, ¿cuál?, el de la diferencia, de una vida que difiere de la vida. El pequeño I., hijo de A.³⁸, se le presenta como esa diferencia que, de alguna manera, la desafía como un Frankenstein, es un Eros. La joven A., al igual que Psique, extiende la mano a la técnica como (re)medio y volviéndose fin en sí misma, lo ilumina –a I.– con ella para así no ver (-lo), ahoga su fuego, su flama de otredad. El pequeño I. es una suerte de Golem, revela verdad (*Emet*) y, frente a tal hecho, se le redirige a la muerte (*Met*). Extender la mano, en todo caso, es un garante, *protégeme de lo que en mí despierta mi deseo, mi negatividad*. El *otro* despierta el deseo, con-mueve la *falta en ser*, de ahí su negatividad³⁹.

El *logos* del *postday* o anticonceptivo ya no se reduce al campo médico y/o de la salud, la concepción, entendida no en el sentido del *bios*, más bien de *conceptiō, del que recibe y contiene*, se va acotando. La subjetividad se vuelve infértil a la gestación de una vida de

³⁷ Remito al lector al extraordinario texto de Meriue, P. (1996). Frankenstein educador. Editorial Laertes.

³⁸ Véase Apéndice: Caso A.

³⁹ Dilucidado previamente por Schopenhauer en *El mundo como voluntad y como representación*: La súplica «No me dejes caer en la tentación» quiere decir: «No me hagas ver quién soy».

encuentro con la alteridad. El adagio *ojalá te enamores* vuelve hoy como maleficio, castigo y condena; para Freud, el amor pone un cese a las investiduras del narcisismo, amar para no enfermar: «[...] pero al final uno tiene que empezar a amar para no caer enfermo, y por fuerza enfermará si a consecuencia de una frustración no puede amar» (Freud, 1914: 82); no obstante, hoy podríamos señalar que se *enferma para no amar*, que las investiduras libidinales sólo se repliegan al *yo* o a objetos de que no alteren su condición de compuesto, como nos lo ilustra L.: *¡basta!, primero yo o nada*⁴⁰.

La dicotomía «yo o nada» es una pseudodisyunción, puesto que nos habla, en última instancia, de una experiencia de vacío. En el psicoanálisis contemporáneo se habla de una clínica del vacío como de una clínica del *antiamor*⁴¹ y que para Massimo Recalcati son, de hecho, la misma clínica, pues:

«Esta posición de antiamor del sujeto da cuenta de una práctica pulsional –como la del toxicómano o la anoréxico-bulímica– que se consume como empuje del sujeto por alcanzar un goce puro, no mellado por las leyes del significante, un goce absoluto, un goce del ser» (Recalcati, 2003: 156).

La subjetividad sujetada a objetos omnipresentes, como lo es hoy la técnica, es una subjetividad del antiamor, es un cierre iluminado por el goce y no por la obscuridad del mar abierto del deseo, a la alteridad que es lo inconsciente⁴², y, por supuesto, el amor. Este es el fundamento de la *agonía del yo*; lo resultante es que el vacío se torna un cierre y no una falta, falta que, por añadidura, con-mueve al deseo. Massimo Recalcati (2023), al respecto, nos comparte una anécdota clínica de un lapsus que comete una paciente suya, dice: En medio de su

⁴⁰ Véase Apéndice: Caso L.

⁴¹ *Antiamor* es una expresión acuñada por Jacques-Alain Miller (1997) para designar la posición que ocupa un sujeto toxicómano en relación con el Otro. El Otro como organizador de su vida psíquica es el objeto-droga, un objeto que no es un objeto-ausencia, carece de la posibilidad del repliegue y no tiene estatuto de objeto-perdido, pues es un objeto omnipresente por lo cual no es un objeto que pueda emanar una experiencia de la alteridad que pueda dislocar o mover al sujeto a la búsqueda del objeto en el campo del Otro; lo que Lacan llamaba también el *Objeto a*.

⁴² Salamanovitz (2020), se vale de la expresión *otricidio* para «nombrar el asesinato del otro, del no-yo», puesto que este siempre evoca una huella que atraviesa al *infans*, el que es incapaz de hablar. Esa huella enuncia primordialmente ese no-yo que permite dar lugar al yo. De esta manera, el otro siempre anunciaría ese no-yo que es, en suma, esa alteridad que es lo inconsciente. El otro es una experiencia de lo inconsciente, el otricidio, bajo este hecho, es matar al inconsciente que es esa alteridad fundamental en el yo.

oración matutina dedicada al Padre Nuestro, en lugar de invocar «no nos dejes caer en tentación», dijo elocuentemente: «Y libranos de la relación».

La plegaría, de la mencionada paciente de Recalcati, también podría traducirse como: «No nos dejes caer en relación y libranos de ese mal». Dicho lapsus, sin duda, da la constancia de un *pathos*, del dolor a la posibilidad de la conmoción del deseo, del inconsciente, del amor, del Eros, del Otro, lo que también sería, dicho de otra manera, la pulsión de vida como lo plantea Freud.

La salida al encuentro con lo otro, que puede crear un encuentro de amor, resulta en una violenta intrusión en el capullo del narcisismo, como lo testimonia la expresión *fall in love*, esta caída suscita irrupción, una falta, cuyo acontecer no es sin una suerte de violencia, *fall*, empero, de una, como diría Piera Aulagnier (2016), *violencia necesaria*, pues ésta abre, conmociona, es la violencia de la metamorfosis. Narciso, por otro lado, su caída no es una metamorfosis, es, siguiendo a Ovidio, «una flor crónica por cuerpo», flor única que aparece más no abunda y tampoco florece, pues no hay quién la cultive, es una flor del aislamiento.

La figura de Narciso representa un cierre al Eros, este último personifica la posibilidad del riesgo, de la aventura e incluso del dolor. Narciso opta por el *pathos* de la *hybris*, del antiamor. Narciso no se ama así mismo, ama saberse *cautivo de sí*, este *sí* no suscribe el mismo que daría cuenta del *Otro*, por eso no puede menos que alejar a Echo. Narciso está aprisionado en un *sí* sin *Otro* «y advirtiendo que lo terrible del aprisionamiento es a causa del deseo, de tal modo que el propio encadenado puede ser colaborador de su estar aprisionado» (Platón, *Fedón*, 82e-83a).

La pandemia causada por el coronavirus es también una pandemia del antiamor, Tánatos sobre y a pesar de Eros. Distancia social y cubrebocas frente a lo desconocido es un *logos* bélico, es decir, frentes de guerra. Cada sujeto era responsable de salvaguardarse, de no verse en las cifras ascendentes, lavarse las manos es, bajo esta noción, limpiar la mancha del espejo del narcisismo, el contacto con otro. Este imaginario producido revela un carácter inmanente del *otro*, su *inquietante extrañeza* o, para ser más precisos, lo *unheimliche*⁴³. El encuentro con lo

⁴³ Palabra alemana empleada por Freud para designar una experiencia yoica, digámoslo así, paradójica, puesto que el encuentro con ello es familiar (*heimlich*) al tiempo mismo que es no familiar (*unheimliche*) y que nos llega a la lengua castellana como *ominoso* o *siniestro*. Freud agrega que lo *unheimliche* aparece «cuando se borran los límites entre fantasía y realidad».

otro es, sin duda, un encuentro *unheimliche*, de lo familiar y lo no familiar, es un cercano al tiempo que un distante y que, en el contexto pandémico se traducía en *¿estará sano o enfermo?, ¿está tosiendo?, ¿será posible que...?, ¿me siento mal, me habrá contagiado?, ¿fue él/ella o alguien más o de quién me pude haber contagiado?, etc., etc.* La no distinción del amigo o enemigo, del cercano al distante, pone en tensión, como cuerda floja, el transitado camino del sujeto.

¿Podemos decir que nos encontramos en una contemporaneidad postpandemia?, las organizaciones, como la OMS, declaraban el 5 de mayo 2023 que la emergencia sanitaria había concluido, sin embargo, el virus continuaba, entonces, ¿hemos pasado el estado de emergencia, que es un estado de malestar, de angustia, *unheimliche*?

La nueva normalidad, llamada así, como esa luz al final del penumbroso túnel, ¿difiere en algo de la normalidad antecesora o exacerbó a la normalidad tal y como se era experimentada?, ¿cómo y qué pensar sobre ese lapsus cometido en la conferencia de prensa del 13 de mayo 2020 por el Secretario de Salud de México, el Dr. Jorge Alcocer Varela: «se privilegiará siempre la salud y la vida, pues vayamos hacia esa nueva mortalidad, perdón, normalidad»? y, entre tanto, ¿qué lugar va ocupando el amor en la normalidad cultural?

Privilegiar la salud y la vida, como formas de cuidado propio a la vez que eje único y central, hacen del cuidado un amor higienista, eufórico y celotípico, pero, no obstante, no son formas novedosas de dicha normalidad, a pesar de declararse como nueva. En todo caso, decir nuevo implicaría sólo el sello de la instrumentalización del bienestar, donde no sólo se incluye vida y salud, también el amor, y que es propio del contorno neoliberal y el tecnocapitalismo de los afectos. Dicho discurso vuelve al amor en un compendio de secreciones neuronal-hormonales con un período de vida programado, como ha sido el caso de la teoría neurofisiológica del enamoramiento, donde incluso la sexualidad, como rostros del Eros, se evaporan por el *bios*. El amor como *bios* no es más una biopolítica, es una psicopolítica, que no es por la fuerza y la disciplina, más bien por la positividad y la seducción que cautivan al sujeto atrapado en sí en la homogenización de los afectos y su tecnificación, donde

«Los tiempos en los que existía el otro se han ido. El otro como misterio, el otro como seducción, el otro como eros, el otro como deseo, el otro como infierno, el otro como dolor va desapareciendo» (Han, 2017: 9)

El amor frente a la técnica erosiona, pierde su negatividad, ese temple oscuro del Eros. La distancia que suscribe es substituida por la cercanía técnica, de los objetos cuya naturaleza no oponen resistencia, pues «*es como si fuera una parte más de mí*» como nos dice D.⁴⁴ Y «¿qué hacer... en caso de amor?», que es la pregunta que plantea una paciente de Anne Dufourmantelle (2022), a lo que ésta dirá «amar y ser amado», empero, el *Geist* moderno responde «ser amado a amar», este revés pone en escena no un juego erótico, que sería *el juego de sombras del Eros*, más bien, un repliegue de las investiduras libidinales de objeto-otro en favor del cierre de las investiduras en el yo. Cuando Freud (1914) habla de enfermedad y dolor describe que el yo «cesa de amar», pues extrae la libido de los objetos (las personas y el mundo exterior) y ésta, la libido, se retira sobre el yo mismo. Pero también para Freud este proceso, digámoslo así, de defensa, permite al sujeto la posibilidad de la redistribución libidinal, de reconquistar nuevamente, por decirlo de alguna manera, la realidad. La perplejidad de este revés libidinal se suscita en que contemporáneamente *todos los caminos llevan al yo*, síntoma de la actual psicopatología de la vida amorosa, tal y como lo expresa Dufourmantelle, pues «el síntoma protege el lugar mismo del deseo», enfermar para no amar para así ser amado a amar.

Sartre (1998) nos dirá que «el amor no puede nacer en el ser amado», este no sucumbe a la exposición frente al oscuro Eros del otro, a su más radical desconocimiento, que es su propia libertad, pues reconoce en ello un anhelo de apoderamiento: «queremos apoderarnos de la libertad del otro en cuanto tal». En este sentido acotar la libertad del otro lo vierte en un *hemimetábolo*, una pseudometamorfosis, una subjetividad viva más no existente, de un objeto que no puede trascender la objetualización, trascender al campo de la distancia y la resistencia, revelarse en su propia carne que es transformarse en otro. Cuando impera lo homogéneo, sin la posibilidad de un reverso, que daría cuenta de un movimiento, propiamente el de la met-amorfosis, el otro *es sólo un objeto de consumo, objeto que no es objectum*, y de éste no puede irradiar amor, por lo cual

«No podemos amar al otro si se le ha arrebatado su alteridad u otredad; lo único que podemos hacer, simplemente, es consumirlo. El otro como objeto sólo sirve para satisfacer mis necesidades» (Han, 2024: 71).

⁴⁴ Véase Apéndice: Entrevista D.

(IN)CONCLUSIONES

Después de un extenso, más no terminado, trayecto, ¿qué es lo que cabría esperar a forma de esbozar una suerte de conclusión, por lo menos parcial? Si bien, los caminos que se tejen y entretejen, en relación con la técnica, son mucho más que sólo la dimensión tipificada de la técnica como tecnologías en su sentido más convencional y que es su semblante más superficial, puesto que, como hemos visto, ésta goza de una dimensión mucho más profunda en la subjetividad.

Que ocupe hoy un lugar paradigmático en nuestro entorno tampoco es reducible a la dimensión política y económica, aunque, por supuesto, está implícita y no la vuelve excluyente, pues no es ajena ni neutral, ejerce su fuerza al tiempo que hay quien se sitúa en disposición de esa fuerza. Esto nos recuerda al planteamiento de Wilhelm Reich (1973), cuando expía el problema del fascismo, ya que poco le interesaba abordarlo desde la figura de sus representantes y sus destrezas o de la militancia que suscribía, pues «lo que es necesario explicar no es que el hambriento robe o que el explotado se declare en huelga, sino por qué la mayoría de los hambrientos no roban y por qué la mayoría de los explotados no van a la huelga», puesto que, de caer en lo primero, no terminaría por explicar su ascendencia e impacto, en tanto que esa forma de lectura excluye, con o sin intención, el tema de la subjetividad, de quienes conforman la masa, y, sobre todo, el deseo.

¿Podríamos pensar que esta ascendencia tecnificada y tecnificante responda a un deseo de la subjetividad, a un, llamémoslo, *deseo de técnica*? En vista de nuestras investigaciones podemos cometer el riesgo de sostener este planteamiento, en efecto, hay un *deseo de técnica*. No hay resistencia, grados de o-posición a ésta, puesto que no hay un deseo que suscriba a tal condición, al tiempo que revela una paradoja, este deseo tienta contra el deseo mismo, *desear no desear* pues, si está a las manos el deseo, como apertura a la vida, se vuelve escollo, por lo cual tienta contra sí mismo. Es un deseo que tiende a la inermidad, es la evaporación de la condición deseante, de la vida anímica propiamente, ya que ésta es, en última instancia, aquella que plasma su alteridad *de un no-todo al tiempo de un más*.

Razón por la cual las políticas, economías y los productos que generan en nuestro tiempo son afectivas y no disciplinarias, le hablan al alma y no al cuerpo. Cuando se conquista al alma,

los grados de influencia aumentan y la singularidad se amordaza. El *me gusta* o la acotada variedad de *reacciones* no pueden leerse como el acontecimiento de una singularidad, más bien comprimen el campo de la manifestación, del acontecimiento de lo *Otro*. Éstas no contienen ni dan contenido, pero la fuerza de lo genérico, de la hiperproducción masiva (curiosa expresión, como si toda posibilidad de producción ya tuviera IVA, como se suele escuchar *IVA incluido*, ¿sería admisible pensar la subjetividad bajo esta condición de Impuesto de Valor Agregado?) deja sin vías la posibilidad de expayar a los afectos: éstos ya no afectan.

En este sentido, la técnica es apática, *a-pathos*, sin la sensibilidad de la pasión, ésta no con-mueve, más bien con-vence, vence a quien se vale de ella, al usuario. Instrumentaliza la pasión con innovaciones, modificaciones y actualizaciones; no obstante, termina siendo lo último que se vivencia y la vuelve inaccesible, por ello constantemente ofrece algo nuevo. Tal vez sea justo en este punto donde la manía por el consumo de objetos y experiencias encuentra su causa. Se busca que lo que ocurre siempre en el afuera (afuera de yo), venga de ese lugar a falta de, por decirlo así, un adentro-receptor para que se vuelva vivencia propiamente.

José Gaos (2022), a quien no puedo más que reconocer mi admiración y agradecimientos por sus reflexiones sobre el tema de la *técnica*, señalaba al hablar del vehículo, de una forma tanto metafórica como literal, que la cuestión no consiste en evitar valerse del vehículo, en sus potencias, puesto que es una técnica (un medio) que sin duda brinda beneficios, mas no por ello debe ser «la condición» de nuestras capacidades de desplazamiento, esto en un sentido amplio, pues, de acontecer lo anterior, somos extensión de él, tornándonos un *alma técnica*, máquina operativa. ¿Qué pensaría Gaos hoy de los vehículos que no requieren *el ser* manejados, qué lugar ocuparía ahí la noción de vehículo frente a tal innovación, quién *es* el vehículo?

Extendido esto al campo de la *web*, ¿no será acaso que el avatar ha traspasado sus propios confines, que éste no se limite a los medios, como es el caso de las diversas plataformas?, ¿no es hoy el avatar *el vehículo para estar en el mundo*, pues es modificable y permutable?, tal vez incluso nuestra concepción de la web como *neoreino* encuentre aquí una necesaria extensión, puesto que, para decir que hay un *deseo de técnica*, debe haber una subjetividad que tiene por objeto anaclítico (objeto que alimenta, cuida y cría [semblantes de la cultura]) a la *técnica*, es decir, hondamente investido por la libido, al tiempo que condiciona el despliegue del narcisismo

en buscar esa experiencia de dicho objeto que, como Narciso, en su aparente libertad de camino, termina por llegar al objeto del que no se puede anteponer, resistir o sustraer, queda cautivado, es decir, seducido y capturado.

¿Era Narciso libre?

La libertad da sentido en el encuentro con otra libertad, lo cual hace que *la libertad sea un don del Otro*, de ahí el corazón de su potencia y caminos de posibilidad. Libertad, dicho así, es el reconocimiento de una frontera, pero ésta no como muro, como es el caso de Estados Unidos y México, más bien de lo que hace el reconocimiento de la *otredad y la alteridad*, de ese *dark continent*, según la expresión de Freud (1926) para hablar de la feminidad, donde las jurisdicciones del yo no tienen soberanía. Es un campo *Otro*.

No obstante, el *dark continent*, eso oscuro al tiempo que desconocido, frente a la técnica, no es plausible, su iluminación es la fuerza de que puede abarcar hasta las zonas más distantes, pero sobre todo las más próximas. Pensemos, por ejemplo, cuando Adán y Eva, tras comer el fruto del conocimiento y «entonces se les abrieron a ambos los ojos» (*Biblia de Jerusalén*, 2009, Genesis 3:7), ¿no sería esto una forma de iluminación producto de la técnica-fruto del conocimiento?, ¿esos ojos abiertos que experimenta, según las escrituras, es por el verse-saberse desnudos⁴⁵?, ¿es la desnudez de los cuerpos la que provoca en ellos el no poder cerrar sus ojos, o tal vez, al percatarse de ello, no será que lo que queda frente a ellos no es la desnudez de sus cuerpos sino la desnudez misma de sus ojos frente a ese saber ahora iluminado?, ¿no hay un símil entre la suerte de Adán y Eva, Psique y Narciso, mortales, respecto a valerse de la técnica para iluminar al *dark continent*, de la desnudez del *view*?

Estos mitos, que gravitan el tema del amor, también hablan de un terrorismo que se ejerce en el amor mismo, la transgresión del terreno del *otro*, de su propio campo oscuro. Por lo cual, Narciso, frente a la obscuridad de la sombra antepone la imagen: «Ese soy yo; lo sentí, y no me engaña mi imagen» (Ovidio, *Metamorfosis*, 3, 463). El engaño no es mentira ni verdad, es una *no posición* respecto a éstas y es, según Corominas (1954), *ingannare*, «escarnecer, burlarse de alguien», ese alguien no sólo es el sujeto respecto a sí mismo, también al *otro* que

⁴⁵ En otras versiones de la Biblia el efecto que experimentan Adán y Eva, tras comer el fruto del conocimiento, es de vergüenza y en otras una toma de conciencia, hecho que no figura en la edición de las citas extraídas en este trabajo.

burla, esquivas y escapa. Para Narciso la imagen no lo engaña, pero tampoco le puede decir mentira o verdad.

No obstante, ¿qué podemos plantear frente a tal escenario?, nuestra propuesta, sin duda, es que una forma de salida, pensamos, es que sea *poética y no técnica*. Poética en el sentido de *poíesis, creación* que no producción que se encuentra enajenada por la técnica y el discurso del capitalista. En el movimiento de esta *ética de la creación*, de esta metamorfosis, se propone tornar a la técnica como según se nos fue presentada, *como medio y no como fin en sí misma*, es decir, *crear una ética de la técnica*. Puesto que, como lo hemos presentado, acotar su dimensión es de las mayores odiseas de los tiempos actuales; construir un límite donde éste se encuentra evaporado. Esto lleva, en consecuencia, a gestar un tiempo de (re)pensamiento (así, cada uno de nosotros) *en la relación que se entabla con la técnica o, como diría Luis Tamayo (2024), aprender a decrecer*⁴⁶, que sería, en este sentido, aprender a perder técnica en la vida tecnificada al tiempo que tecnificante, que es, en suma, construir la ausencia, el límite de la técnica en la vida, hacer de ella un *no-todo*.

Esto sería el hacer más mundo, volver a investirlo libidinalmente a pesar de la técnica y no de la técnica el mundo, donde el eco pueda gestarse. Es recuperar la figura de la ninfa Eco, pues su eco no es el de la embaucadora *Alexa echo* y/o el de la eco-no-mía, más bien, el de lo *alter*, de lo *Otro*, donde la asimetría y la diferencia resuenan, rostros del Eros, que es *recuperar al otro, r-eco-nciliarse con lo Otro*.

Lo que hemos llamado «la simpatía entre filosofía y psicoanálisis» se nos presenta también como un espacio y tiempo *alter*, pero sobre todo de resistencia, pues éstos dignifican el valor de la pregunta y que, al mismo tiempo, nos plantean la necesidad por ella; *volver a las preguntas*, puesto que siempre es más de una o, dicho de otra manera, *la pregunta por las preguntas*, de un genuino *deseo de saber*, como lo plasma Piera Aulagnier:

«Es por ello por lo que todo deseo de saber se revela, desde su origen, como *la búsqueda de un saber sobre el deseo y, más precisamente, sobre el deseo del otro*» (Aulagnier, 1994: 161)⁴⁷

⁴⁶ Véase Luis Tamayo, *Aprender a decrecer 3.0* (UAQ, 2024)

⁴⁷ Las cursivas son mías.

Recuperar la pregunta, el deseo de saber, de un sabor, es recuperar al otro, al deseo y la pregunta misma por el deseo del otro, del *dark continent* y, en consecuencia, del mundo que está, puesto que siempre está más allá del narcisismo del yo. La Ninfa Eco nos atestigua este hecho, por lo cual podemos considerarla como *la figura por antonomasia de la alteridad y la diferencia*, pues, a pesar de que hable nuestra lengua, repita nuestras palabras y nos pueda deleitar con ellas, éstas siempre, al final, hacen eco con una voz que no es la propia, aun cuando ésta pueda ser semejante es *Otro*. La ninfa Eco, a diferencia de la imagen-sombra-simulacro de Narciso, no engaña ni pretende hacerlo, por eso él, temeroso, nos plantea Pedro Calderón de la Barca, la cuestión:

«NARCISO: ¿Qué quieres, Eco?

ECO: Que vida el cielo te dé».

(De la Barca, *Eco y Narciso*, 3, 136-138)

BIBLIOGRAFÍA

- Abramović, M. (5 de Marzo 2016). *Marina Abramovic on performing "Rhythm 0" (1974)*. [Archivo de video]. Marina Abramović Institute (AMI).
<https://www.youtube.com/watch?v=xTBkbseXfOQ>
- Adorno, T. (1966). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Editorial Akal.
- Arendt, H. (1963). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea*. Gredos.
- Aristóteles. (2004). *Problemas*. Gredos.
- Asociación Mexicana de Cirugía Plástica. (s.f.). Estadísticas.
<http://siimporta.cirurgioplastica.mx/estadisticas.html>
- Aulagnier, P. (1994). *Un intérprete en búsqueda de sentido*. Siglo XXI editores.
- Aulagnier, P. (2016). *La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado*. Amorrortu editores.
- Barthes, R. (1977). *Fragmentos de un discurso amoroso*. Paidós.
- Barthes, R. (1980). *La cámara lúcida*. Paidós.
- Baudrillard, J. (2009). *La sociedad del consumo*. Siglo XXI editores.
- Bauman, Z. (1999). *La cultura en la modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2003). *Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2005). *Vida líquida*. Paidós.
- Bauman, Z. (2007). *Tiempos líquidos: Vivir en época de incertidumbre*. Tusquest Editores.

- Benjamín, W. (1929). *Imaginación y sociedad*. Iluminaciones I. Editorial Taurus.
- Benjamín, W. (1935). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Editorial Itaca.
- Berardi, F. (2022). *El tercer inconsciente. La psicofera en la época viral*. Caja Negra Editora.
- Biblia de Jerusalén, (2009). Editorial Porrúa.
- Breuer, J.; Freud, S. (1893). *Estudios sobre la histeria*. En *Obras Completas*. Tomo II. Amorrortu editores.
- Calderón de la Barca, P. (2001). *Eco y Narciso*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/eco-y-narciso--0/html/ff3ec8e8-82b1-11df-acc7-002185ce6064.html>
- Chamizo, O. (2019). *Las sombras de Narciso: Clínica freudiana II*. Siglo XXI editores.
- Chesterson, G. (1908). *Ortodoxia*. Editorial Porrúa.
- Cicerón (2008). *Disputas tusculanas*. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Constate, A. (2013). *Las redes sociales. Una manera de pensar el mundo*. Universidad Nacional Autónoma de México, Ediciones Sin Nombre S.A. de C.V.
- Corominas, J. (1954). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Gredos.
- Dascal, M. (2011). *Diversidad Cultural y práctica educacional*. En *Ética y diversidad Cultural*. Fondo de Cultura Económica.
- De Rougemont, D. (2009). *Los mitos del amor*. Kairós editorial.
- Deleuze, G. (1965). *Nietzsche*. Editorial Cactus.

- Deleuze, G.; Guatarri, F. (1972). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.
- Dufourmantelle, A. (2022). *En caso de amor. Psicopatología de la vida amorosa*. Nocturna editora.
- Echeverría, B. (2010). *Definición de la cultura*. Editorial Ítaca.
- Etcheverry, J. (1978) *Sobre la versión castellana*. Amorrortu Editores
- Elías, N. (1939). *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Siglo XXI editores.
- Esposito, R. (2017). *Personas, cosas, cuerpos*. Editorial Trotta.
- Fernández, C. (2009). *Resonancias del silencio. Sujeto cuerpo saber*. Editorial Circulo Psicoanalítico Mexicano.
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (1978). *Microfísica del poder*. Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (1963). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (1996). *La vida de los hombres infames*. Editorial Altamira.
- Fuster, D. (2019). *Investigación cualitativa: Método fenomenológico hermenéutico*. En *Propósitos y representaciones*. Vol. 7 (1), 201-229.
- Frenk, M. (2003). *Nuevo corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII)*. Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1895). *Manuscrito G. Melancolía*. En *Obras Completas*. Tomo I. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1895). *Proyecto de psicología para neurólogos*. En *Obras Completas*. Tomo I. Amorrortu editores.

- Freud, S. (1900). *La interpretación de los sueños*. En Obras Completas. Tomo IV. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1901). *Psicopatología de la vida cotidiana*. En Obras Completas. Tomo VI. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1905). *El chiste y su relación con el inconsciente*. En Obras Completas. Tomo VIII. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1905). *Fragmento de análisis de un caso de Histeria (Caso Dora)*. En Obras Completas. Tomo VII. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1905). *Tres ensayos de teoría sexual*. En Obras Completas. Tomo VII. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1908). *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna*. En Obras Completas. Tomo IX. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1908). *La novela familiar del neurótico*. En Obras Completas. Tomo IX. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1909). *Análisis de un niño de cinco años (el pequeño Hans)*. En Obras completas, Tomo X. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1913). *Tótem y tabú*. En Obras Completas. Tomo VIII. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1914). *Introducción del Narcisismo*. En Obras Completas. Tomo XIV. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1915). *La represión*. En Obras Completas. Tomo XIV. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1915). *Pulsiones y destinos de pulsión*. Tomo XIV. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1916). *Conferencias de introducción al psicoanálisis*. En Obras Completas. Tomo XVI. Amorrortu editores.

- Freud, S. (1917). *Duelo y Melancolía*. En Obras Completas. Tomo XIV. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1917). *Una dificultad del psicoanálisis*. En Obras Completas. Tomo XVII. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1921). *Psicología de masas y análisis del yo*. En Obras Completas. Tomo XVIII. Amorrortu editores
- Freud, S. (1923). *El yo y el ello*. En Obras Completas. Tomo XIX. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1923). *Neurosis y psicosis*. En Obras Completas. Tomo XIX. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1924). *La pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis*. En Obras Completas. Tomo XIX. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1925). *Inhibición, síntoma y angustia*. En Obras Completas. Tomo XX. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1926). *¿Pueden los lejos ejercer el análisis?*. En Obras Completas. Tomo XX. Amorrortu editores
- Freud, S. (1927). *El porvenir de una ilusión*. En Obras Completas. Tomo XXI. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1927). *Fetichismo*. En Obras Completas. Tomo XXI. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1930). *El malestar en la cultura*. En Obras Completas. Tomo XXI. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1936). *Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo en la acrópolis)*. En Obras Completas. Tomo XXII. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1938). *Conclusiones, ideas, problemas*. En Obras Completas. Tomo XXIII. Amorrortu editores.

- Freud, S. (1938). *Moisés y el monoteísta*. En Obras Completas. Tomo XXIII. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1938). *La escisión del yo en el proceso defensivo*. En Obras Completas. Tomo XXIII. Amorrortu editores.
- Gallegos, G. (2022). *Bosquejos de reflexión. Sobre los contornos de la cultura y el lugar del otro en la sociedad y la educación. Transdisciplinar. Revista De Ciencias Sociales Del CEH*, 2 (3), 156–184. <https://transdisciplinar.uanl.mx/index.php/t/article/view/41>
- Gallegos, G. (2023). *Estragos. Clínica y sociedad: sobre el dormir, el sueño y el tiempo*. [Manuscrito inédito].
- Gaos, J. (2022). *La filosofía de la técnica*. Herder editorial.
- Goethe, J. (1808). *Fausto*. Ed. Porrúa
- Green, A. (1986). *De locuras privadas*. Amorrortu editores.
- Green, A. (2005). *Ideas Directrices para un psicoanálisis contemporáneo. Desconocimiento y reconocimiento del Inconsciente*. Amorrortu editores.
- Han, B. (2005). *Hiperculturalidad*. Herder editorial.
- Han, B. (2010). *La sociedad del cansancio*. Herder editorial.
- Han, B. (2012). *La agonía del Eros*. Herder editorial.
- Han, B. (2014). *En el enjambre*. Herder editorial.
- Han, B. (2014). *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder editorial.
- Han, B. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Herder editorial
- Han, B. (2019). *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*. Herder editorial.
- Han, B. (2021). *Infocracia, La digitalización y la crisis de la democracia*. Taurus.

- Han, B. (2021). *La sociedad paliativa*. Herder editorial
- Han, B. (2021). *No-cosas. Quiebres del mundo de hoy*. Taurus.
- Han, B. (2022). *Capitalismo y pulsión de muerte. Artículos y conferencias*. Herder editorial.
- Han, B. (2023). *La crisis de la narración*. Herder editorial.
- Han, B. (2024). *La tonalidad del pensamiento*. Paidós.
- Hanns, L. (1996). *Diccionario de términos alemanes de Freud*. Editorial Lumen.
- Hegel, G. (1807). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1927). *El ser y el tiempo*. Siglo XXI editores.
- Heidegger, M. (1947). *Carta sobre el humanismo*. Alianza editorial.
- Heidegger, M. (1954). *La pregunta por la técnica*. En *Conferencias y artículos*. Editorial Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1958). *Arte y poesía*. Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, M. (1947). *Crítica de la razón instrumental*. Editorial Sur.
- Hurtado, M. (2015, Octubre 15). *Las mujeres mochila de Rick Owens o cuando la moda, realmente, 'se lleva'*. Vogue Spain. <https://www.vogue.es/moda/news/articulos/desfile-primavera-verano-2016-rick-owens-mujeres-mochila/23760>
- Illouz, E. (2011). *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Editorial Katz.
- International Society Aesthetic Plastic Surgery. (27 de Junio 2017). Demand for cosmetic surgery procedures around the world continues to skyrocket – USA, Brazil, Japan, Italy and Mexico ranked in the top five countries. <https://www.isaps.org/wp-content/uploads/2017/10/GlobalStatistics.PressRelease2016-1.pdf>
- Kaës, R. (2010). *Un singular plural. El psicoanálisis ante la prueba de grupo*. Amorrortu editores.

- Klimkiewicz, L. F. (2020, Septiembre 16). *90 años de “El malestar en la cultura” de Freud: ¿por qué, aún hoy, la felicidad es un imposible?* Infobae Cultura. <https://www.infobae.com/cultura/2020/09/16/90-anos-de-el-malestar-en-la-cultura-de-freud-por-que-aun-hoy-la-felicidad-es-un-imposible/>
- Lacan, J. (1949). *El estadio del espejo como formador de la función del yo (je)*. En *Escritos 2*. Siglo XXI editores.
- Lacan, J. (1956). *El mito individual del neurótico*. Paidós.
- Lacan, J. (1955). *El seminario. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Paidós.
- Lacan, J. (1957). *El seminario. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*. Paidós.
- Lacan, J. (1960). *El seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis*. Paidós.
- Lacan, J. (1964). *El seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós.
- Lacan, J. (1968). *El seminario. Libro 16: De un otro al Otro*. Paidós.
- Lacan, J. (1969). *El seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Paidós.
- Lacan, J. (1971). *El seminario. Libro 18: De un discurso que no fuera el del semblante*. Paidós.
- Lacan, J. (1973). *“Les non-dupes errent” o “les noms du père”*. *Seminario 21*. Versión íntegra. Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte.
- Lacan, J. (1975). *El seminario. Libro 20: Aún*. Paidós.
- Lacan, J. (1975). *El seminario. Libro 23: El sinthome*. Paidós.
- Lacan, J. (1988). *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*. En *Escritos I*. siglo XXI editores.

- Laplanche, J. y Pontalis, J. (1967). *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós.
- Le Bon, G. (1895). *Psicología de las masas*. Editorial Ediciones Morata.
- Le Breton, D. (2016). *Desaparecer de sí. Una tentación contemporánea*. Siruela.
- Lyotard, J. (1979). *La condición posmoderna*. Ediciones Catedra.
- Malabou, C. (2018). *Los nuevos heridos*. Paradiso Editores.
- Marcuse, H. *Eros y Civilización*. Editorial Sarpe.
- Marcuse, H. (1968). *El final de la utopía*. Ariel editorial.
- Marcuse, H. (1964). *El hombre unidimensional*. Ariel editorial.
- Marx, K. (1867). *El capital. Crítica de la economía política*. Siglo XXI editores.
- Mijolla, A. (2005). *Diccionario internacional de Psicoanálisis*. Akal editorial.
- Miller, J. (1997). *La partida del psicoanálisis en El Otro que no existe y sus comités de ética* (2005). Paidós.
- Nietzsche, F. (1882). *La ciencia jovial (La gaya scienza)*. Gredos.
- Nietzsche, F. (1883). *Así habló Zaratustra*. Alianza editorial.
- Nietzsche, F. (1887). *Genealogía de la moral*. Alianza editorial.
- Organización Mundial de la Salud. (s.f.). Nuevo Coronavirus 2019.
<https://www.who.int/es/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019>
- Ovidio (1979). *Metamorfosis*. Libros I-VII. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ovidio (1980). *Metamorfosis*. Libros VIII-XV. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. Universidad Nacional Autónoma de México.

- Pérez, D. (2013). *Redes sociales como lugar en la educación*. En *Las redes sociales, Una manera de pensar el mundo*. (1), 51-69. Cord. Alberto Constante. Universidad Nacional Autónoma de México, Ediciones Sin Nombre S.A. de C.V.
- Quecedo, R., & Castaño, C. (2002). Introducción a la metodología de investigación cualitativa. *Revista de Psicodidáctica*, (14), 5-39.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=17501402>
- Quignard, P. (2015). *La imagen que nos falta*. Ediciones VE.
- Recalcati, M. (2003). *Clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis*. Editorial síntesis.
- Recalcati, M. (2019). *La nuove melancolie. Destini del Desiderio nel tempo ipermoderno*. Raffaella Cortina Editore.
- Recalcati, M. (6 de Julio 2020). *Quel virus tra Darwin e Marx*. La stampa.
<https://www.lastampa.it/topnews/lettere-e-idee/2020/07/07/news/quel-virus-tra-darwin-e-marx-1.39052187/>
- Recalcati, M. (2021). *El hombre sin inconsciente*. Paradiso editores.
- Recalcati, M. (2023). *Retén el beso. Lecciones breves sobre el amor*. Editorial Anagrama.
- Reich, W. (1973). *Psicología de las masas y del fascismo*. Editorial Ayuso
- Ricoeur, P. (1986). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica.
- Salamonovitz, A. (2017). *Después del silencio, la palabra. Reflexiones psicoanalíticas sobre la depresión*. Editorial El Colegio de Morelos.

- Salamonovitz, A. (2020, 8 de Octubre). *El otricidio: una lectura psicoanalítica*. Taller de investigaciones Psicoanalíticas. <https://tipsicoanalisis.com/el-otricidio/>
- San Martín, J. (1986). *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Sartre, J. (1998). *El Ser y la Nada*. Losada.
- Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y presentación*. Tomo I y II. Editorial Trotta.
- Schutz, A. & Luckmann, T. (1977). *El mundo de la vida cotidiana y la actitud natural*. En *Las estructuras del mundo de vida*. Amorrortu editores.
- Seguro, M. (2021). *Vulnerabilidad*. Herder editorial.
- Spinoza, B. (1677). *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. Editorial Trotta.
- Spitz, R. (1965). *El primer año de vida del niño*. Fondo de Cultura Económica.
- Valverde, C. (2016, 28 de Febrero). *El neoliberalismo aplica la necropolítica, deja morir a las personas que no son rentables*. El diario.
https://www.eldiario.es/catalunya/neoliberalismo-aplica-necropolitica-personas-rentables_1_4208321.html
- Winnicott, D. (1963). *El miedo al derrumbe*. En *Exploraciones psicoanalíticas I*. Paidós.
- Winnicott, D. (1965). *La capacidad para estar a solas*. En *El proceso de maduración en el niño*. Editorial Laia.
- Winnicott, D. (1965). *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador*. Paidós.
- Žižek, S. (1989). *El sublime objeto de la ideología*. Editorial Siglo XXI.
- Žižek, S., Santander, E., Reinhard, K. (2005). *El prójimo*. Amorrortu editores.

APENDICE

FRAGMENTO(S) DE CASO(S)

Caso L.

El primer caso que presentamos a continuación es el de L., una joven de 21 años, que acude a análisis debido a una ruptura amorosa que había padecido meses atrás. A lo largo de sus sesiones empieza a describir diversos escenarios que acontecieron con su ahora expareja, E., de 27 años edad, que llevaron a su separación. Al hablar sobre cómo se conocieron, comenta L., fue en una reunión organizada por un amigo en común y que para E., continúa diciendo L., fue amor a primera vista. Convivieron toda la noche y se agregaron a sus diversas redes sociales e intercambiaron números de teléfono en donde, una vez finalizada la reunión, siguieron hablando.

L. menciona que no fue de su mayor agrado cuando conoció a E., y que físicamente no lo consideraba atractivo, sin embargo, fue toda una serie de halagos a su persona que posibilitó que el joven enamorado tuviera la oportunidad de cortejar a L., ella misma lo decía de la siguiente manera:

L.: Pues lo que me hizo considerar el, bueno, el seguirle la plática... es que me hablaba muy bonito. No sé... tal vez se pudiera decir, así como... ¿romántico? Es que... ¡siempre me hablaba como con cumplidos!... o de una forma que se escuchaba como si me admiraba y dije bueno, le daré chance.

Unas semanas más tarde, establecen una relación que durará alrededor de 9 meses. De los primeros meses de relación L. los describe con gran júbilo: *E. siempre estaba dispuesto para mí, era raro, era como si por alguna razón no me sentía bien, sabía que si le marcaba me iba a contestar y si le pedía que viniera, también sabía que vendría.* Sin embargo, cuando se le cuestiona en qué momento ella ubicaba que esta forma de ser de E. la empezó a experimentar distinta y mencionaba dos hechos: El primero de ellos fue que, producto de un ascenso en el trabajo de E., el cual la empresa donde laboraba le solicitaba que para poder desempeñarse en su nuevo puesto requería estar viajando de forma regular, según se lo solicitara la empresa, a la Ciudad de México, donde se encuentra el corporativo, y donde recibiría capacitación. Esto

duraría un aproximado de 3 meses. En el momento que esto ocurre tenían cerca de 2 meses de relación. En segundo lugar, que es, digamos, consecuencia del primero, decía:

L.: lo que me molesta no es que tenga que ir, eso lo entiendo, pero cuando se encuentra allá le escribo, y le escribo mucho, pero no responde y pienso en marcarle, pero pienso que seguramente está en alguna junta. Pero lo que más me extraña es que me meto a su Facebook o a su Instagram y no veo que comente nada. Ya ni siquiera me escribe en mi muro o mis fotografías, antes siempre lo hacía, no había nada que subiera, fuera una foto mía, un meme, lo que sea, cualquier cosa y él comentaba o reaccionaba. Ahora ni siquiera eso. Cuando lo hacía sabía que estaba ahí, así hablábamos mucho al principio. Creo que lo conocí más por redes que cuando nos veíamos en persona.

Al ahondar en este último aspecto, que parecía le adjudica gran valor, señaló que pocas veces, después de la mencionada reunión, salieron, pero que, durante algunos momentos del día, principalmente por la noche, realizaban videollamadas de duración más o menos extensa.

- *¿Y por qué por medio de videollamadas y no acordar una reunión en algún lugar?*

L: Es más fácil, aunque bueno, algunos dicen que no es lo mismo, que no convives igual. Pero pues lo importante es poder verme... ¡perdón!, verse y pues así nos veíamos, sólo una vez si me comentó E. que no le gustaba mucho de esa manera... que ahorita que lo pienso si medio me insistía, pero por alguna razón u otra pues era más fácil así.

- *¿Más fácil?*

L: Si, o sea, pues imagínate que, no sé, por alguna razón algo no te gusta. Era algo que pensaba mucho al inicio cuando me invitaba a salir cuando empezamos a hablar después de que nos conocimos.

- *Oh, ¿al principio?, pero entonces cuando pasa ese “al principio” ¿por qué mantuvo este formato para seguir interactuando con él?*

L: Pues... no sé. Sólo era más fácil... (comienza a reír). Sabes, me acorde de algo. No recuerdo bien qué fue lo que me dijo, pero recuerdo haber pensado ¡Dios, que bendición son los celulares! Es que en una ocasión vi en Instagram o Facebook, no recuerdo, pero fue en una de esas dos. Me había invitado a una fiesta de unos amigos de él y no quise ir, teníamos poco de

empezar a hablar y dije no, pensaba que pues no, simplemente no. Y bueno, él si fue. Después estábamos hablando en la noche y mientras hablábamos recuerdo que me metí a uno de sus perfiles para ver si había fotos... y si, si había. Pues estábamos en videollamada y pues como que me ve que estoy haciendo algo en el cel y pues me preguntaba y yo estaba viendo las fotos, no le respondía nada, sólo recuerdo que me decía que me veía como hipnotizada, como ida. Y viendo las fotos veo que sí, estaban varios de sus amigos... pero también amigas y vi que se tomó una foto con una de ellas, sé quién es ella, pero no le hablo, sólo la he visto. Pero bueno, volviendo a las fotos, pues la verdad la foto en sí no me molestó, pero vi que reaccionó a la foto con un corazón y lo vi y no me detuve para nada sólo recuerdo que le tomé captura a la foto y se la envíe y le pregunte ¿y esto qué? Y todavía me dice ¿qué? Y pues le digo de la foto, y me dice a sí, es una amiga, la conozco desde hace mucho. Y yo le decía que sí, eso lo sé, pero que qué significaba el corazón con el que reaccionó a la foto y pues me dice que lo puso porque le gustó la foto y que es una amiga que conoce de tiempo y le tiene cariño. Y la verdad, lejos de calmarme, me molestó más y... jeje, es que la verdad si me puse medio loca. Si le reclamé mucho. Total, empezamos a discutir.

- ¿Los dos?

L.: Bueno, yo más bien. Él sí intentaba calmarme, pero la verdad estaba muy enojada y me molestaba mucho ver ese corazón ahí.

- ¿Y qué de ese corazón le molestaba o le hacía enojar?

L.: Pues es un corazón, obviamente significa que le gusta.

- ¿Obviamente?

L.: Es que es un corazón, ¿qué se supone que debo de interpretar?

- O más bien, ¿por qué dentro de todo lo que posiblemente pudiera interpretar elige eso en particular?

L.: Pues un corazón significa eso, ¿no?, ¡que te gusta!

- A ver, ¿cómo lo piensa?

L.: ¡Ay, ya, me estoy enojando otra vez!

Sólo sé que me hizo enojar ver eso ahí y por más que me estaba diciendo pues no lo creía. Ya no sé porque te estaba contando esto... (silencio)

Ah, ya, de porque más fácil. Bueno me estaba explicando todo eso y me desesperé y pensé, ya, ¡basta!, primero yo o nada y colgué la llamada. Y pues claro, me estuvo marcando varias veces y no le contesté.

- *Suena como si quisiera decir, por esto de “primero yo”, que, si por alguna razón hay algo que “no le guste”, como puede ser una reacción en una foto o algo que le digan, puede colgar o cortar la llamada. Cosa que, suponiendo que esto hubiera estado pasando de manera presencial, tal vez, no tuviera esta “facilidad” tan a la mano. Entonces sí, ¿verdad?, ¡Dios, que bendición son los celulares!*

Caso P.

Pasemos a nuestro segundo caso, P., un joven de 31 años. P. se desempeña como un ingeniero en mecatrónica en una empresa de renombre en la ciudad de Monterrey y ha tenido gran éxito en su puesto, logrando ser responsable de proyectos debido a sus capacidades. Al paso de unos años, comenta que un día: *todo parecía ser como cualquier otro día, pero de repente una pregunta me apareció en la mente y no me la puedo quitar y tampoco he podido dejarla de pensar y me confunde*. La confusión de P. tomaba lugar en diferentes aristas de su vida, desde las situaciones que acontecían en su hogar, en sus relaciones afectivas, en su trabajo, etc. Sin embargo, después de un tiempo en análisis, un día al llegar a su sesión con lo siguiente:

P.: Recordé algo que pasó más o menos al tiempo que empecé a venir aquí, pero también como que... es que no sé bien cómo decirlo, como...si... tampoco es como que no me acuerde de eso todo el tiempo... pero... (silencio)... tampoco es como que no me insista, ¿me entiendes?... Es una pregunta realmente estúpida: ¿Qué celular debería de comprar?...

Es que... todo empezó un día que estaba en una junta con mis directores, y tenía que ir porque tenía que explicar el desarrollo del proyecto y justificar, junto con unos compañeros del proyecto, la inversión de todo lo que se iba a ocupar y el plazo que requería para hacerlo, los tiempos de entrega, es muy administrativo el asunto y como es más que nada un tema de dinero... pues forzosamente tengo que estar. Bueno, pues con los directores me llevo bien, sobre todo con uno tengo amistad y pues como la mayoría son puros hombres la verdad es que si solemos ser muy llevados, hablamos a veces como muy... ¿cómo decirlo?... ¡¿poco filtro?! ya sea para una llamada de atención o cualquier otra clase de comentarios, pues es puro pelado, no sé si me explico...

Y por lo regular las juntas se extienden porque bromeamos, nos reímos de algunos del personal o de algo que pasó y se extiende todo y pues bueno, al final es gente con dinero y todos sabemos que es normal que pase eso en las juntas. Y durante eso suena mi equipo y lo saco de mi bolsa, no lo contesto, pero lo dejo sobre la mesa después de ponerlo en silencio y uno de los ingenieros lo ve y me dice ¡¿qué es eso?! y la verdad no capte el porqué de su pregunta.

Para no hacer las cosas más largas, se empezaron a reír de que traía un equipo Android y pues en la empresa la verdad casi todo el mundo trae iOS, por lo regular siempre que sale el nuevo,

al menos en el área donde estoy, lo suelen traer o uno de los equipos que esté más cerca del reciente, desde que entre recuerdo que fueron de las primeras cosas que noté. A mí la verdad me gusta más el sistema Android y al menos los equipos que suelo comprar si reviso qué es lo que contienen y compro lo que requiero. Pero por alguna razón se me quedó eso y no me lo he podido, desde entonces, quitar de la cabeza...

- *¿Y ha pensado el por qué capturo tanto su atención?*

P.: Mmm... (silencio)...

Entiendo por qué se ríen, como ¡ah!, no le alcanza para un equipo bueno y la verdad es que no es eso, me va bien económicamente desde hace un tiempo y el equipo que traigo es bueno, es de alta gama, pero no es Apple. Simplemente, para lo que lo requiero no me es necesario, no soy diseñador o algo por el estilo.

- *¿Y qué sería lo que vuelve esto ocurrido tan importante como para traerlo el día de hoy a su sesión?*

P.: Yo la verdad soy androide (ríe). Es que se me hace una estupidez que hayan empezado a reírse por eso, porque más que reírse por el celular se reían de mi...

- *¿De usted?*

P.: Sí, es cómo no le alcanza para un buen equipo. Sé que el ambiente ahí se puede volver pesado, ya tengo tiempo ahí, no debería de sorprenderme, pero se me hace una estupidez y más todavía porque, desde que pasó, lo he traído tanto que realmente he pensado en cambiar el celular por uno nuevo de esa marca.

- *Pero también mencionó que, desde que entró, usted notaba que en el área donde se encuentra las personas de ahí suelen adquirirlos, decía: “recuerdo que fueron de las primeras cosas que noté”, como si ya capturara su atención mucho antes, pues es lo primero que nota y no otra cosa, al menos por lo que ha hablado. Y en razón a notar cosas, no sé si notó que para referirse al o los “celulares”, dice “equipo, mi equipo”, ¿no será también esto?, como si su equipo no fuera suficiente equipo al grado tal que, cuando se ríen, lo toma como si se rieran de usted, ¿será del equipo-celular del que habla o será otra cosa?*

Caso A.

Nuestro tercer caso es A., de 25 años, madre de I., un niño de 7 años. Decide acudir a análisis en razón a que, comenta, *ya no sé qué hacer con I.* Se embaraza de su entonces pareja, R., de 27 años, con quien tuvo una relación de 4 años y que, al saber que A. estaba embarazada, toman la decisión de irse a vivir juntos. A. comenta que tras recibir la noticia de su embarazo tenía gran temor [en ese entonces A. tenía poco de haber cumplido los 18 años de edad] y sentía que no era el momento adecuado para volverse madre, ya que había metas personales que quería realizar previo a la llegada de un bebe a su vida. Sin embargo, añade, que el temor la paralizó a tal grado que, dice, *sentí que cuando me di cuenta de que esto estaba pasando estaba cerca de dar a luz.*

Finalmente nace I., describe la hospitalización, las citas de seguimiento médico, entre otras cosas, sólo como un recuento de hechos. El rostro, el tono de su voz y su mirada que no hace contacto a ningún lado plasman una suerte de planes afectiva. En las primeras visitas que hacía al consultorio llevaba a I. con ella, tomaba rápidamente asiento, pasando ella primero y, tras sentarse, hablándole a I. que pasara con ella. Dentro del consultorio parecía querer apartarse lo más que pudiera de I. y, si él se acercaba, A. sacaba de su mochila o bolsa una *tablet* o su *smartphone*, entregándoselo y pidiéndole que no la interrumpiera. Al paso de las sesiones, un día le pide que la espere en la sala, saca de su mochila nuevamente todo tipo de dispositivo: un celular, una *tablet*, un videojuego, audífonos, cargadores de los mismos, etcétera y pasa a su sesión. Esta práctica la repite múltiples ocasiones, empero, práctica que también se encuentra silenciada, no habla de ella.

La mayoría de sus pensamientos, en un primer momento, estaban dirigidos a R., con quien había finalizado su relación tras haber cometido, R., una infidelidad:

A.: De alguna manera creo que me lo esperaba. Desde que me embaracé las cosas entre nosotros habían cambiado mucho, peleábamos más, discutíamos por todo, siempre había problemas por lo que fuera. Los días que estábamos en casa se la pasaba en su celular y un día, mientras estaba jugando él con I. suena su celular, yo estaba sentada en la sala y el celular de él estaba a un lado mío y le llega una notificación, donde intento ver de qué era me di cuenta que la había puesto contraseña a su celular y antes no la tenía.

Al tiempo, tras I. cumplir 2 años, logra descubrir la contraseña del celular de R. y se dispone a revisarlo y encuentra en sus mensajes una conversación con una mujer, donde se le revela que tenía una relación con ella. Situación que lleva a la separación.

A.: Si no hubiera sido por el celular ni cuenta me hubiera dado. Ya no sólo resuelven la comunicación, resuelven la vida. Si no hubiera sido así, tenlo por seguro que seguiría con él.

No llego a hablar con R., previo a lo ocurrido, sobre esto que ella sentía que estaba pasando, decía: *me encontraba ocupada resolviendo otras cosas que requerían mi atención, como el trabajo, mis papás, en fin, cosas... ah, y pues ya tenía a I. también.* Por el lado de I., comentaba que no tuvo mayores complicaciones durante su embarazo, *todo sobre ese tema estaba demasiado tranquilo, el verdadero problema comenzó cuando empezó caminar y hablar.* Al tener la edad suficiente ingresa al kínder, ella pensaba que sería suficiente para colmar la energía de I., pues siempre tenía ánimos para jugar. Cuando habla del colegio al que ingreso I., lo describe como *una escuela súper moderna*, pues cuenta con todo tipo de tecnologías y servicios, dentro de ellos, una aplicación que se puede descargar en los celulares donde se puede monitorear, en tiempo real, actividades, tareas, videocámaras, entre otros aspectos, de lo que hace I. en dicho colegio. Aquí aparece nuevamente una expresión, utilizada con anterioridad: *Ya no sólo resuelven la comunicación, resuelven la vida.*

Al llegar I. a su primer grado de primaria, A. decide comprarle un celular para tener comunicación con cosas de la escuela principalmente y, añade, *y pues para ya no estarle prestando el mío.* Al poco tiempo de esta acción, un día en su sesión llega con lo siguiente:

A.: Creo que no te había comentado... pero ahora que tiene celular I., traigo un pendiente. No sé si hice lo correcto en darle uno, pero lo hice porque en la escuela si lo usan, realmente muy poco, pero lo usan... no es que en la escuela permitan que estén tanto en ellos, para eso tienen la tablet donde si les piden que hagan actividades durante la clase. Pero sé que hoy los niños tienen acceso a todo por medio de ellos... y si te insisten mucho en la escuela que hoy en día que hay que hablar con ellos sobre cómo usarlos con responsabilidad. Si a mí me aparece cada cosa de repente... me imagino que algo a él también.

- ¿A qué se refiere?

A.: Pues... (ríe)... cosas no aptas para su edad. Es que... cuando lo veo en el celular o en la tablet por lo regular lo veo que ve videos de estas personas que están con los videojuegos y lo transmiten en vivo en redes o está viendo películas... pero de estos videos hay unas que son mujeres que salen vestidas como tipo caricaturas, pero a veces los atuendos si son un poco... (silencio)... es que me da pena decirlo... salen, así como provocativas. La verdad no es como que haga algo, pero si me he dado cuenta.

- ¿Y ha hablado con él sobre este tema?

A.: No, la verdad que no. Digo, es un niño... (silencio)

- Tal vez por eso sería importante, ¿no cree?

A.: Es que, bueno, ya no los ve o bueno... sí... pero ya no con tanta libertad... (silencio)...

Lo que pasa es que descubrí que hay una aplicación que es como de tipo control parental y la descargue. En ella tengo acceso al celular y la tablet de I., la tuve que descargar en mi celular, en el de él y en su tablet. Es parecida a la que nos da la escuela, pero esa es sólo para la escuela y esta es como que tienes control general de lo que haga y de lo que puede ver o no. Y si quiere ver algo que no sea apto pues no le va a dar acceso o bien, tengo yo que desbloquearlo desde mi aplicación para que pueda. Y la verdad me ha ayudado, me he sentido más tranquila cuando lo veo que está en el celular o en la tablet y como ahora pues... no es como que pueda evitar que lo use, entonces si lo va a hacer al menos así... ya no sólo resuelven la comunicación, resuelven la vida (ríe).

- No es la primera vez que utiliza esa expresión, ¿lo había notado?

A.: No (ríe)... ¿enserio?, no me había dado cuenta.

- ¿Y qué querrá transmitir con esa expresión?

A.: Pues... no sé... que las cosas se hacen más simples, mucho más fáciles.

- ¿Y lo son?

A.: Se supone que sí, ¿no?

- ¿Se su-pone?

A.: (ríe) ¡Ay!, pues es que... bueno, como todo ha de tener sus ventajas y desventajas. Si creo que facilita las cosas y ayuda, cuido que ve y que no debería ver por su edad, finalmente aun es un niño y hay cosas que por el momento no debería de tener tan a la mano... que fue también una recomendación que hace tanto la escuela como casi todo el mundo.

- *Claro, pero ahorita que mencionaba la escuela, las recomendaciones que ellos le hacían era “hay que hablar con ellos”, pero usted no habló con I., al menos no hace mención que haya hablado con él sobre este tema y, de ser así, ¿por qué no lo hizo?*

A.: (silencio)...

¡Es que no pude!... ya te he dicho en otras ocasiones lo que me hace sentir a veces ser mamá. La mayor parte del tiempo siento miedo de tener que hacer algo donde sea el tener que hacer algo por él (comienza a llorar) ... y pienso en si no era la manera o no sé, o que verlo es siempre ver la cara de su papá, son bastante parecidos... físicamente. Y entre más crece... es que... bueno, es un niño, es normal que sea muy inquieto, pero lejos de hacerme sentir mejor me preocupa más...

- *Entonces, cuando dice “ya no sólo resuelven la comunicación, resuelven la vida”, ¿qué resuelve y a que vida se refiere, a la de I., cuidando lo que ve y no ve, para así no hablar con él o la suya, cuidándose de lo que usted ve en él y lo que, al mismo tiempo, despierta en usted?... ¿qué será?*

ENTREVISTAS

Ahora pasemos a nuestra siguiente herramienta metodológica, entrevistas semiestructurada. Recordemos que, producto de este carácter semiestructurado, las preguntas complementarias, fuera según el caso, se señalaran con un (*) al inicio. La primera que se presenta a continuación es de la joven D., de 20 años, actualmente estudiante universitaria y trabaja para una microempresa cercana a su facultad. Dicho esto, pasemos a la entrevista:

Entrevista D.

- *¿Qué piensas sobre la tecnología?*

D.: Que es un método o un... algo que nos está ayudando a muchos... en cuestión de, en todo, en lo laboral tanto en lo social. Es algo que nos hace un bien y nos hace un mal.

- **¿A qué te refieres con esto último, “nos hace un bien y nos hace un mal”?*

D.: Es un bien en cuestión de conocer, convivir... y pues en el área del trabajo, en lo que yo trabajo. En, en lo mal, que muchas veces se puede llegar a mal interpretar la información o las mismas redes sociales.

- **¿Puedes poner un ejemplo?*

D.: Eh, a lo mejor un chisme o algo que una persona dijo. Se hace viral en las redes sociales y te puede llegar a afectar... tanto en lo laboral como en lo social.

- **¿Te ha pasado?*

D.: Si, en algunas ocasiones.

- *¿Cuál es y por qué la plataforma digital que mayormente usas?*

D.: Instragram, porque es mi red privada, mi red social. Es la que más uso.

- **¿Es la más privada de las que sueles usar?*

D.: Si, porque las otras que uso, como Facebook y WhatsApp, las uso para trabajo.

- **¿Es importante para ti el tema de la privacidad?*

D.: Si. Porque Facebook y WhatsApp tengo a clientes, por mi trabajo, agregados y obviamente no voy a compartir lo mismo en mis redes con un cliente a con un amigo. Entonces si trato de dividir mucho eso.

- *En general, ¿cuánto tiempo de tu día te encuentras frente a una pantalla ya sea tv, computadora o smartphone?*

D.: (ríe) Casi todo el día, excepto por las horas que duermo. Pero la mayoría del tiempo.

- *Al despertar por la mañana, ¿sueles revisar tu smartphone, aunque no esté sonando?*

D.: Si, porque, pues al igual y encuentro mensajes del trabajo, antes que nada, y, pues no sé, mensajes de mis amigos o algo...

- *¿Sueles desvelarte, incluso ya acostado(a), utilizando alguno de éstos?*

D.: Si, porque... es como que el único momento en que tengo para hablar con mis personas, mis amigos

- **¿Por medios digitales?*

D.: Si

- *¿Te resulta difícil pasar el tiempo sin el empleo de éstos? Y podrías explicar el porqué de tu respuesta.*

D.: Si, ya es como que ya algo... es como si fuera una parte más de mí. Entonces, si, es complicado.

- **Y, suponiendo, que por alguna razón no estén disponibles, ¿cómo te imaginas pasando ese día?*

D.: Pues al final de cuentas ya lo hemos vivido cuando se caen las aplicaciones y si fue un descontrol. Buscábamos la manera de seguir hablando, ya sea por correo o por llamada o por lo que sea.

- *¿La tecnología ha cambiado la manera de relacionarnos con nuestro cuerpo?*

D.: Hasta cierto punto sí. Creo que antes era más... el hecho social, de convivir, de estar frente a frente y ahorita es como que pues conocer, entre comillas, a una persona o entablar una conversación por a través de un celular o de un aparato entonces ya es como que es esa... sensación de conocer a una persona de frente... del cuerpo pues... (silencio)... no sabría.

- *¿A qué piensas que se debe el que hoy haya una preocupación por el cuidado del cuerpo y en cómo se ve el cuerpo?*

D.: Creo que siempre ha sido, pero ahora si es más notorio por las benditas influencers te lo venden. Te venden una marca, te venden productos... entonces te venden la imagen de la piel perfecta, del cuerpo perfecto sin estrías, sin esto y sin el otro. Al final de cuentas es marketing, bueno, yo lo veo así.

- **¿Y más allá si un influencer o alguna persona lo venden, cómo te explicarías que la gente lo compra?*

D.: Por las mismas personas te dan a... entender... o te cuestionan sobre ti, de que, es que o sea no estás bien porque tienes acné o porque esto y la imagen de las redes sociales es una piel perfecta, entonces tienes que consumir este producto para encajar con esta sociedad.

- *¿Qué piensas sobre tu cuerpo?*

D.: Pues... está bien... no me disgusta.

- *¿La tecnología han cambiado la manera de relacionarnos con la naturaleza? Y podrías explicar el porqué de tu respuesta.*

D.: Sí, creo que ahora todo se basa en redes. Anteriormente si sales con x persona a acampar o a conocer lugares pues eras nada más tu a conocerlo. No publicabas, no tom..., a lo mejor si tomabas fotos o algo, pero no te la pasabas pegado a un celular publicando que estás haciendo cuando viajas o visitas algo de la naturaleza y creo que ahorita si ya es como todo el mundo lo hace o la mayoría de la gente trata de presumirlo, de el hecho de que ah, estoy aquí.

- **¿Y cómo piensas esto, que alguien hace o tiende a hacer algo así?*

D.: Porque la mayoría de mi círculo de amigos así lo hace. Entonces es lo que yo veo en, pues en las personas de mi círculo social.

- *¿Y cuál sería, en relación a esto, tu hipótesis o que te imaginas del por qué la gente, sea círculo cercano o no, suelen hacerlo?

D.: Creo que por un lado lo hacen por presunción y por otro lado, está bien que lo hagan porque... tal vez conozcas lugares que no sabías que estaban y pues te invitan a que los conozcas y está padre. Pero pues también pienso que a la larga pues va a afectar porque si a lo mejor no es un lugar turístico, lo convierten en turístico y pues terminan dañándolo.

- ¿Cómo piensas que han cambiado las relaciones entre las personas a partir de los medios digitales? Y podrías explicar el porqué de tu respuesta.

D.: ¡Mucho!, o sea, vuelvo a lo mismo... vuelvo a lo mismo. Desde el hecho que anteriormente el hecho de tener una plática con una persona a tener, no sé, una salida con un amigo o una cita cambió mucho desde el momento en que volvió muy, parte muy indispensable el celular o el uso de redes sociales. Creo que sí, es de que, no sé, si voy a salir con tal persona a lo mejor si yo publico una foto con esa persona, la persona... no sé, se enoja o algo y pone x cosa y dejamos de hablar... no sé cómo explicártelo... (silencio)

Vaya, lo que es la interacción social cambió mucho y siento que cambió a raíz de esto. Ya no es lo mismo conocer a una persona tal cual porque no... pueden venderte una imagen por redes sociales.

- *¿Te ha ocurrido algo así?

D.: ¡Sí!

- *¿Y tú que preferirías?

D.: Es que... no sé... es que conocer a la persona en persona tal cual, en persona, tener...verla muy seguido fuera de las redes sociales y ya una vez que ya la conozcas a esa persona ahora sí, ah bueno, te conozco por redes sociales o seguimos hablando. Es un plus, no debería de ser la parte esencial.

- *¿Y qué es lo que piensas que cambia?, por esto que dices que te pueden vender una imagen a través de redes sociales una persona.

D.: Creo que ya lo hemos visto con el transcurso de los años, desde el hecho que un niño de 11-12 años tiene una red social y una persona mayor que se hace pasar por menor. Creo que puede abarcar mucho y es un riesgo hasta cierto punto, entonces si... si me ha tocado de que me dan una imagen de no yo soy... hago esto, esto y esto y una vez que sales con esa persona te das cuenta de que te vendió una imagen para que aceptaras una salida con esa persona. Y pues obviamente si es complicado el hecho de que, pues, le empiezas a tomar cierto cariño a esa persona, entonces no eres realmente la persona con la que yo estaba hablando. Entonces sí, si cambia.

- **¿Y aplicaría esto también para ti, de vender una imagen?*

D.: Creo que, de alguna manera, todos tratamos de vender una imagen mejor de nosotros, de lo que somos. Este... y si, si he tratado que... de vender una imagen de que soy muy independiente fuera de... que no ocupo a nadie (ríe)... y pues en el fondo yo sé que ocupo a cierta persona.

- **¿Y por qué vender, vender una imagen, venderse?*

D.: No es como el hecho de vender, yo lo explico así, pero es el hecho de... de atraer a ciert... a cierto tipo de gente. O sea, siempre he sido de que con quien te juntas es como eres. Siempre mis papas, siempre me han dicho con quién te juntas es con la gente con la que te van a relacionar. Entonces, obviamente, creo que todos queremos relacionarnos con gente que sea bien vista. Obviamente no nos vamos a juntar, o al menos en mi caso, con gente que nos pueda provocar algo... a lo mejor, no sé, por ejemplo, no sé, ir a dar con policías o así. Entonces obviamente siempre trato de relacionarme con gente, que yo veo en redes sociales, que se ve buena o algo y pues nunca terminas de conocer a una persona.

- **¿Venderse para relacionarse?*

D.: Una cosa es... relacionarse es como algo casual, que se da y venderse para relacionarse creo que es algo que ya estas forzando y ahí pierde el encanto de muchas cosas.

- **¿Se fuerza algo a partir de la comunicación que sea da a partir de medios digitales?*

D.: Si, a mí sí me ha pasado de que veo de que a tal persona le gusta esto, esto y esto y yo empiezo a hacer lo mismo, a escuchar los mismos géneros o las publicaciones o algo para yo llamarle la atención a esa persona. Y al final estas forzando algo que tú no eres.

- *¿Cuál crees que sería el malestar más frecuente de alguien que utiliza los medios digitales día con día?*

D.: El malestar... ¿físico?... creo que la vista y en segundo el cansancio emocional. Al final de cuentas vivimos en una sociedad en donde ya todo es por medios... y desde modelos, jugadores... no sé, x persona que tiene ciertos lujos pues hasta cierto punto si llega un punto en donde... ¿cómo te lo explico?... como el de jay!, yo quiero hacer eso. Y te estas comparando con esa persona y eso también cansa... emocionalmente hablando. Creo que sí, es como que ya...

- **¿Y por qué cansa?*

D.: Porque lo ves todos los días. Llega un punto en el cual es cansado ver lo mismo todos los días...

- **¿Lo mismo?*

D.: Los mismos... no sé cómo se le llama... los mismos recomendados o lo mismo de las personas que sigues o x cosa, es tal cual. Siempre tienen las mismas publicaciones, las mismas historias, las mismas publicaciones y llega un punto en el cual se hace rutina y si es cansado estar viendo todo eso.

- **Ahorita que dices esto, ¿por qué, si es cansado encontrarse lo mismo, porque seguir usando estas plataformas?*

D.: Vuelvo a lo mismo, por lo mismo que estás cansado de ver lo mismo, tratas de buscar otras cosas y creo que ahí es donde ya se siente forzado todo. Al final de cuentas, no mentiré, Google o cualquier otra aplicación te recomienda lo que estás viendo, te salen anuncios de la nada, ¡te recomiendo esto!, y... creo que si... desde el momento en que tu empiezas a buscar otras cosas pues tu algoritmo cambia y pues eso es lo padre de... del porque duro mucho tiempo en Instagram.

Instagram es muy variado y a mucha gente no le gusta, pero por lo mismo que es una red más privada es algo que... es algo muy mío y sé que esa aplicación si o si, tiene todo lo que siempre he soñado o vaya, las metas que quiero llegar y sigo a pura persona que me motiva...

Entrevista J.

Nuestra segunda entrevista es sobre J., una joven D., de 18 años, actualmente estudiante universitaria:

- *¿Qué piensas sobre la tecnología?*

J.: Pues no sé, es algo muy útil...para ahorita, para todos nosotros. Algo con mucha facilidad para todo ya que... o sea ya ahorita que esta evolucionado mucho la tecnología nos esta eh... ¿cómo se dice?... quitando trabaj... no sé cómo se diga la palabra... reemplazando muchos trabajos, muchas cosas gracias a la tecnología, este... pero me gusta todo esto que está pasando con la tecnología, ¡te hace más fácil la vida!

- **¿A qué te refieres?*

J.: Mmm... (silencio)..., pues no sé, o sea pos que te fac, fac, facilita mucho más la vida que ahorita ya todo, casi todo es por medio de la tecnología, es más fácil con esto.

- *¿Cuál es y por qué la plataforma digital que mayormente usas?*

J.: WhatsApp, porque por ahí me comunico con todos, mediante el trabajo también lo utilizo mucho por el trabajo y, aparte de WhatsApp, Instagram lo utilizo más ara ya sea platicar con personas o pasar el tiempo.

- *En general, ¿cuánto tiempo de tu día te encuentras frente a una pantalla ya sea tv, computadora o smartphone?*

J.: Yo creo que, por el trabajo, yo digo que casi todo el día, unas 8 o 9 horas, pero ya una vez fuera del trabajo, cuando tomo mi descanso trato que sea lo menos posible, lo más diría que unas 2 horas y ya.

- *Al despertar por la mañana, ¿sueles revisar tu smartphone, aunque no esté sonando?*

J.: Si... (sonríe y guarda silencio, voltea a ver al entrevistador. A diferencia del resto de las preguntas como las que anteceden y siguientes fue esta en particular a la que se le tuvo que preguntar la razón del por qué lo hace. En ese momento parecía como si le diera vergüenza contestar)

- **¿Por qué lo haces?*

J.: Por checar mensajes, por si... si (este sí, desde su tono de voz, sonaba a pregunta más que afirmación). Los mensajes más que nada, que no haya pasado nada (ríe), estar más al pendiente.

*- *¿Que no haya pasado nada?*

J.: O sea, si, que, por ejemplo, durante la noche no haya pasado, no sé, un problema o una situación o algo, alguna situación...complicada (su tono de voz es acelerado) y ya pues suelo checar los mensajes ¡y ya!... a lo que sigue (eleva el tono de voz, esta última expresión, podríamos hipotetizar, que iba dirigido más hacia el investigador que propiamente al cierre de una respuesta)

- ¿Sueles desvelarte, incluso ya acostado(a), utilizando alguno de éstos?

J.: ¡Sí!... (comienza a reír) ... (silencio).... pues viendo, no sé, pasando el tiempo en Tik Tok, viendo Netflix o algo así...

- ¿Te resulta difícil pasar el tiempo sin el empleo de éstos? Y podrías explicar el porqué de tu respuesta.

J.: No, porque, pues no sé, yo creo que tengo cosas más importantes que hacer fuera de la tecnología, fuera del celular...

- ¿La tecnología ha cambiado la manera de relacionarnos con nuestro cuerpo?

J.: Yo creo que no (guarda silencio) ... bueno yo creo que sí, porque pos ah... nos facilita, no sé, ir a pagar cosas, no sé, recibos o todo eso que tienes que ir hacia la tienda o hacia a... ir a pagarlos, a ahorita que ya lo puedes agar por internet. Te evita salir de tu casa o... no se...

- ¿A qué piensas que se debe el que hoy haya una preocupación por el cuidado del cuerpo y en cómo se ve el cuerpo?

J.: Mmm... A ver, me repites la pregunta

*- *¿A qué piensas que se debe el que hoy haya una preocupación por el cuidado del cuerpo y en cómo se ve el cuerpo?*

J.: Pues yo creo que por todo lo que hay, ha... lo que aparece en internet. Yo creo que por las publicaciones o por los que ha... los, los escritos que hace cada quien o los comentarios que

hace toda la gente por criticar o algo así... ero, pues no sé, yo la verdad (eleva su tono de voz) no le doy importancia a eso, o sea, creo que ya está en uno en cómo piense las cosas y como se tome las cosas.

- *¿Qué piensas sobre tu cuerpo?*

J.: Pues... (silencio)... (ríe)... pues no sé, pues bien (como anteriormente señalamos, esta última expresión, desde su tono de voz, sonaba más a pregunta que afirmación) yo creo que estoy bien, no estoy (breve pausa) segura de mi cuerpo (a nuestras impresiones, tal parece que J. no se percató que dijo "no estoy").

- *¿La tecnología han cambiado la manera de relacionarnos con la naturaleza? Y podrías explicar el porqué de tu respuesta.*

J.: Mmm... yo creo que sí, o sea, porque... nos quita tiempo... a no querer (silencio)... estar más en los espacios afuera, tener el tiempo libre de, no sé, salir al parque o algo así... y estar... conectados ahí al celular, o sea como que si nos quita el tiempo de... de no disfrutar lo que hay ahí afuera.

- **¿A qué te refieres con "que nos quita"?*

J.: Pues, por ejemplo, estar todo el tiempo... viendo videos o Netflix o no sé

- *¿Cómo piensas que han cambiado las relaciones entre las personas a partir de los medios digitales? Y podrías explicar el porqué de tu respuesta.*

J.: Pues yo creo que mucho, hay mucho... mucha polémica, hay mucho... ah... ataque entre nosotros medio las redes y la tecnología, no lo sé, yo creo que... si nos afecta un poco... eso.

- **¿De qué manera lo pensarías?*

J.: No sé... por ejemplo... pues que te enteras por todo, ahí, en las redes. Cosas que ven uno, escucha uno y no puede... sacan chisme y entonces no sé, yo creo que es eso

- **¿Te enteras de todo?*

J.: ¡Aja!

- **¿Podrías poner un ejemplo?*

J.: Mmm, no sé un chisme. En Facebook te enteras que... tal famoso se encontró con otra persona teniendo esposa o algo así.

- *¿Cuál crees que sería el malestar más frecuente de alguien que utiliza los medios digitales día con día?*

J.: Yo digo que eso de la autoestima... por ejemplo... que aparecen publicaciones o ya sea videos, mensajes y así que te lanzan, de que... no sé, por qué piensas así de tu cuerpo, por qué te sientes así, quitándote esa energía, quitándote... haciéndote sentir mal pues. O sea, hacerte sentir mal por las publicaciones que hacen en vez de tener lo contrario, tener... lo contrario, una motivación, de que no pues sigue adelante o... o sigue luchando por ti, por los esfuerzos o algo así. Pero creo que hay muchos más este... mensajes que te hacen sentir mal, sobre la autoestima o tus pensamientos, tus sentimientos, todo lo emocional.

- **Y ahorita que dices esto, ¿por qué alguien entonces le invertiría tiempo a pasarlo en estos medios?*

J.: Pues porque creo que ya es costumbre de que no puedes soltar el celular, o sea, es como que... estar pegado todo el tiempo ahí, no tener nada que hacer por fuera y lo único que te queda es estar en el celular haciendo nada. Entonces yo creo que... no sé.... Hay muchos mensajes, muchas publicaciones, muchas cosas que te pueden hacer sentir mal como te puede hacer sentir bien... es algo que te hace perder el tiempo.

- **Ahorita has insistido con dos expresiones: lo que está afuera y nos quita tiempo o perder tie...*

J.: Si, o sea, por ejemplo, yo digo que la tecnología si te... si te ha facilitado en varias ocasiones de que, por ejemplo, quitarte el tiempo en que... en que... te sirve, la tecnología para hacer cosas muy personales, por ejemplo, ir a pagar cosas o este... evitarte salir de casa y como, por ejemplo, hacia... lo... por dentro de... de hacerte sentir así... no sé cómo explicarlo... (silencio)...

- **¿Cómo se te ocurre?*

J.: No sé, o sea, mmm... es que no sé...

(Alza su tono de voz) ¡Creo que la tecnología tiene much... much... muchos, muchas ramas en las que te serviría, pero a la vez te daña!... de que... perder el tiempo de estar siempre ahí...conectad...

Pero es algo que en todos lados lo utilizas, en el trabajo todo el tiempo lo ocupas, siempre lo ocupas. No puedes dejarlo en ningún momento, ahí están todos, amigos, trabajo y ya por otro lado que estás en tu casa haciendo nada. O sea, estas pegado en el celular haciendo nada, literal, es perder el tiempo como si nada. Entonces creo que tiene sus pro.. tiene sus contras y sus... este... favores. Pero yo creo que es cada quien ya como lo vea de diferente... aspecto. Pero para mí, o sea, no...no me ha afectado en nada, o sea yo... todo el día lo sigo lo... lo vivo, o sea, lo, lo, lo consumo la tecnología porque pues es de lo que vivo... el trabajo, de estar comunicada, no sé.

Entrevista S.

Nuestra tercera entrevista es de la joven S., de 17 años. Recientemente ha iniciado su carrera universitaria:

- *¿Qué piensas sobre la tecnología?*

S.: Pues... (silencio)...

Pienso que es algo que, como que ahorita... ayuda mucho... pero también tiene sus ventajas y desventajas, porque, por ejemplo, muchas personas lo toman para, no sé, investigar o cosas así y otras siento que hay cosas que, por ejemplo, por decir, las aplicaciones de Facebook, Insta y así... que pueden... (silencio)... que no les gusta, o sea, simplemente, no sé, ven comentarios o ven cosas que no les gustan y muchas personas pueden caer en depresión por eso porque ven, no sé, cosas así que, a veces les llaman la atención y cosas que no o comentarios que no les gustan...

- *¿Cuál es y por qué la plataforma digital que mayormente usas?*

S.: ¿Ahorita?... (silencio)... ehh... WhatsApp, porque pues ahí me comunico... mensajes de la escuela o cosas así

- **Dijiste “ahorita”, ¿hay alguna otra que uses con mayor frec...*

S.: ¡Facebook!...

Este, pues nada a veces me aparecen noticias o fotos, no sé, de amigos, familiares y así

- *En general, ¿cuánto tiempo de tu día te encuentras frente a una pantalla ya sea tv, computadora o smartphone?*

S.: A lo mucho... 3 horas, o sea, en Facebook y ya, por otra parte, WhatsApp si lo uso, pues, la mayor parte del tiempo, por ejemplo, como unas... no sé... yo creo que 8 horas o más, porque pues ahí me comunico así todo el día.

- *Al despertar por la mañana, ¿sueles revisar tu smartphone, aunque no esté sonando?*

S.: Si (sonríe), todos los días, todas las mañanas... (silencio)

- **¿Te has preguntado por qué lo haces?*

S.: No... ¿Por qué?... (silencio)...

Pues no sé, como que se me hizo costumbre así, siempre checarlo

- * ¿Esperarías encontrar algo?

S.: ¿Sobre mensajes?, si

- * O algo en particular

S.: Pues no sé, mensajes sobre la escuela... más que nada por eso.

- ¿Sueles desvelarte, incluso ya acostado(a), utilizando alguno de éstos?

S.: Si (sonríe)... ¡bueno, a veces! (alza el tono de voz) ... pero la mayor parte del tiempo si... y nada más porque pues para despejarme veo Facebook o platico así con amigos o así

- *¿Despejarte?

S.: No, o sea, simplemente como que... nada más para platicar (alza el tono de voz, sonaba enojada).

- ¿Te resulta difícil pasar el tiempo sin el empleo de éstos? Y podrías explicar el porqué de tu respuesta.

S.: Si (sonríe), porque pues siento que ahorita se usa más y así pues te comunica más con todos más rápido... y pues encuentras... o sea es más fácil.

- *¿Fácil?

S.: Aah... contestar los mensajes o investigar algo...

- ¿La tecnología ha cambiado la manera de relacionarnos con nuestro cuerpo?

S.: Si (sonríe), bueno, conozco a muchas personas que, por ejemplo, ven fotos, no sé, de otras chavas y se... se... se comparan con ellas y también pues eso hace que se sientan seguras o cosas así y por eso yo también opinaba que pues es eso es una desventaja de las, o sea de la tecnología.

- *¿Se comparan respecto a qué?

S.: Físicamente

- *¿A qué piensas que se debe el que hoy haya una preocupación por el cuidado del cuerpo y en cómo se ve el cuerpo?*

S.: Pues porque siempre... por lo mismo, o sea porque las, o sea la tecnología siempre se hacen ver así que... pues... bien (su tono de voz denota duda). Siempre tienen un... un modelo exacto por así decir, de una persona y así ahora todos se quieren parecer a esa solamente por quedar bien con los demás.

- **¿Con los demás?*

S.: Si, o sea, con las demás personas o simplemente ellas sentirse bien, sentirse seguras.

- **¿Piensas que las personas se sienten inseguras?*

S.: Si... (silencio)...

Pues porque ven personas más bonitas que ellas o porque otras personas puede que las critiquen por algo que hagan o por cómo se ven o por lo que hagan... ¿sí?

- *¿Qué piensas sobre tu cuerpo?*

S.: Pues yo me siento físicamente bien y pues nada, simplemente... yo, por ejemplo, cuando me tocan así casos de compañeras simplemente pues les digo que ellas tienen que fijarse en sí mismas, o sea, con que ellas se sientan seguras, con que tengan salud más que nada pues es lo principal y pues no prestarle atención a lo que opine la demás gente o sea simplemente con que ellas se sientan bien, seguras de sí mismas pues eso es todo.

- *¿La tecnología han cambiado la manera de relacionarnos con la naturaleza? Y podrías explicar el porqué de tu respuesta.*

S.: Si... (silencio)... pues... (silencio)... bueno, siento que no... o sea, tal vez si porque... (silencio)...

- **¿Cómo lo piensas?*

S.: Pues porque, no sé, siempre sería, así como que lo mismo... (silencio)... (parece estar nerviosa) ... ¿me puedes repetir la pregunta?

- *¿La tecnología han cambiado la manera de relacionarnos con la naturaleza? Y podrías explicar el porqué de tu respuesta.

S.: Si (se escucha más segura), porque pues eso te quita mucho tiempo, o sea, salir, conocer, pasearte o ver simplemente, no sé... no sé... simplemente salir, este, te quita mucho tiempo pues prefieres estar más fácil, no sé, acostado viendo tu teléfono o aprovechando viendo pues todas las redes sociales y así.

O sea, de que prefieres estar más fácil estar viendo el teléfono que salir o a pasear o, o simplemente salir al parque y convivir así.

- *Y, por ejemplo, ¿cómo lo piensas esto de “es más fácil” tener el teléfono a salir a un lado, porque sería más fácil?

S.: Bueno, viendo por mí, desde mi perspectiva yo prefiero mil veces salir a estar en el teléfono. O sea, de verdad prefiero, no sé, salir al parque, respirar o pensar cosas o así. O sea, simplemente... no sé, me gusta a mi mucho ver todo lo que sea de atardeceres y todo eso. O sea, me gusta mucho, este...pero yo tengo muchos conocidos y así, que ahora prefieren más o sea de que quedarse en sus casas viendo el teléfono, viendo, no sé, películas o cosas así, que salir.

- *¿Y cómo te explicarías que para ellos es una mejor elección o que lo prefieren?

S.: Pues porque siento que, no sé, a veces como que el teléfono, no se... o sea, no se... una adicción y aparte porque es más rápido de que, o sea, como que se clavan más viendo, no sé, pues...el teléfono que simplemente platicando con alguien o así... este... que salir y ver... salir y simplemente ver... ahí la naturaleza.

- ¿Cómo piensas que han cambiado las relaciones entre las personas a partir de los medios digitales? Y podrías explicar el porqué de tu respuesta.

S.: Pues siento que han cambiado bastante porque ahora todos... o sea, empiezan a... o sea ven prácticamente toda tu vida por redes sociales... este, entonces es más fácil que así... pues... no haya tanta relación y siempre se disgusten o no sé, tal vez si encuentren como que envidias y te critiquen simplemente porque vean que tu publiques cosas que te hagan feliz o así... entonces yo siento que si han cambiado bastante porque... pues simplemente si no existieran, o sea,

realmente cada quien estaría en su mundo y no extraían tan al pendiente de ti o te vieran haciendo lo que sea sin decirte algo, o sea no te criticarían por decir así..

- **Ahorita utilizaste palabras como: envidia, criticar, que ven, si eres feliz o no, etc. ¿piensas que esto es un fenómeno implícito en las redes sociales?*

S.: Si, porque en lo personal a mí me ha pasado, o sea de eso de que, por decir, yo publico cosas, no sé, que estoy con mis amigas o x, este entonces, muchas personas si empiezan como a criticar de que hay sale mucho, o sea de que siempre se la pasa haciendo esto... cosas así.

- **¿Las redes sociales se prestan a la crítica de las personas?*

S.: ¡Sí!, pues por lo mismo, siento que tienen sus ventajas y desventajas... como que una persona a través del teléfono que te esté viendo haciendo lo que te gusta hacer o x, simplemente van a comentar pues, no sé, simplemente cosas para hacerte sentir mal a ti o simplemente ellos se reflejan... cosas que no, cosas que quisieran hacer, pero realmente no lo hacen porque... no se... o no pueden ser feliz o no sé.

- *¿Cuál crees que sería el malestar más frecuente de alguien que utiliza los medios digitales día con día?*

S.: Pues tal vez si ver solamente a una persona feliz... sería su malestar... pues porque... tal vez si ella... (parece pensativa) ... o él... mmm... no pueda ser feliz simplemente, o sea, no puede hacer lo que tu hagas y... como no lo puede lograr pues simplemente refleja sus issues (problemas, asuntos) en ti mismo y te dice cosas, te critica, cosas así.

Entrevista M.

En nuestra cuarta entrevista tenemos a M. de 25 años, actualmente estudiante universitaria.

- *¿Qué piensas sobre la tecnología?*

M.: Que es una herramienta útil, ¡Pero!, tiene sus contras, por ejemplo, no sé... se viralizan cosas que no tiene por qué viralizarse y hacen uso... hacen mal uso de ellas.

- **¿Y cómo te explicas esto que mencionas, de hacerse viral algo que no tendría por qué serlo?*

M.: Eeh... pues el hecho de que suban cosas muy privadas, por ejemplo. Y que no siempre se hace... no, no se... no siempre se hace justicia... y en vez de decir que no lo compartan se lo siguen enviando-enviando-enviando y puede crear algo masivo.

- **¿Justicia?, ¿a qué te refieres?*

M.: Mmm...(silencio)...

¿En el término de...?, ¿en qué aspecto?

- **Decías: “no siempre se hace justicia”*

M.: Ah, en eso... no le toman la importancia que deben...

- *¿Cuál es y por qué la plataforma digital que mayormente usas?*

M.: Tik tok y Facebook. Tik tok, porque pues... me divierto y Facebook por trabajo.

- *En general, ¿cuánto tiempo de tu día te encuentras frente a una pantalla ya sea tv, computadora o smartphone?*

M.: Más que nada estoy... a lo largo del día en Facebook, bueno WhatsApp, en el celular. ¡No veo tele!, no me llama la atención mucho... este... me la paso, pues no sé si sea una red social o cuente como una, pero en Xbox, bueno si, si es una red social... en Xbox.

- *¿Videojuegos?*

M.: Si

- *¿Y qué haces en éstos, sólo juegas, interactúas con alguien o juegas con alguien?*

M.: Normalmente interactuó. Juego con otras personas de otros estados y de aquí también.

- *Al despertar por la mañana, ¿sueles revisar tu smartphone, aunque no esté sonando?*

M.: No, normalmente nada más me despierto y veo tont... veo Tik tok... pero no suelo como que estar contestando mensajes o así.

- *¿Sueles desvelarte, incluso ya acostado(a), utilizando alguno de éstos?*

M.: Normalmente sí. Mi hora de acostarme es a las 12 y me... me, como que... tomo una hora más y ya... y ya después me duermo.

- **¿Y qué sueles hacer en esta hora?*

M.: ¡Tik tok!, me gusta mucho Tik tok.

- **¿Por qué Tik tok?*

M.: Se me hace muy entretenido... me dan risa sus videos y...y ya, por eso.

- **¿Y cómo son estos videos de Tik tok que te dan risa?*

M.: (ríe) Bueno, es que Tik tok... este... es como, se personaliza mucho a tus gustos. Varía mucho lo que hay. Hay veces que me sale música, otras veces me sale gimnasio, de deporte, a veces de, ¡ay!, cómo decirlo... nostal...no, no es como... como nostálgicos o algo así y pos videos de risa.

- *¿Te resulta difícil pasar el tiempo sin el empleo de éstos? Y podrías explicar el porqué de tu respuesta.*

M.: ¡Naa!

No, porque pues tengo otras cosas en que entretenerme o simplemente no se me hace como que necesito estarlo... ahí, frente a frente.

- **¿Qué sueles hacer cuando no estás en alguno de éstos?*

M.: A veces leo, no siempre, tiene mucho que no leo, pero a veces leo y juego Xbox o nada más estoy en el Xbox escuchando música.

- *¿La tecnología ha cambiado la manera de relacionarnos con nuestro cuerpo?*

M.: ¿En qué sentido o cómo?

- **¿En que si esta cambia la manera en cómo experimentamos el cuerpo, cómo lo vivimos, cómo interactuamos con él?*

M.: Probablemente sí, hay muchos, cómo que... hay mucha información de... no sé... salud o cosas así y obviamente no todo ha de ser... aah... cien por ciento cierta. Pero ayuda a proponerse metas o cosas así.

- *¿A qué piensas que se debe el que hoy haya una preocupación por el cuidado del cuerpo y en cómo se ve el cuerpo?*

M.: Pues más que nada por los estándares de belleza de... porque, bueno, yo siento que los estándares cambian dependiendo de las generaciones... este... y muchos lo ven que... se guían mucho por lo que hay en internet y quieren, quieren... seguir esa moda, y digo, está bien. Todo depende qué tanto cuidado quieras tener de tu cuerpo. Pero hay veces que puede llegar a no ser saludable por así decirlo.

- **Decías ahorita que los estándares cambian de una generación a otra, ¿cómo pensarías que eran los estándares en una generación anterior a la tuya?*

M.: Pos, tengo en mente, o sea al pensar en un estándar anterior, sería como Marilyn Monroe, quizás muy, como, por ejemplo, muy este... bueno a lo que yo escuche o vi, en información en internet, eran como muy... tapaban mucho su cuerpo y así y ella empezó a... empezó a destaparse, a mostrar su cuerpo tal cual... y creo que llegaron a decirle que no tenía bonito cuerpo o algo así, pero ha cambiado mucho, comparado al cuerpo de ese tiempo a ahorita está muy distinto. Incluso la... la ropa que había antes a comparado a como ahorita.

- **¿Y ahorita cómo sería el estándar de belleza?*

M.: Esta más... aah... ¿cómo decirlo?... esta... (silencio)...

Ahorita están como que... todos muy positivos al tipo de cuerpo en general, o sea, ya sea curvy, ya sea muy delgada... este... pero no quita de por medio que, que haya personas que lo vean

mal... y no muchas personas pueden bajar de peso ya sea por una enfermedad u otra... este... pero ya...

- *¿Qué piensas sobre tu cuerpo?*

M.: (sonríe) En lo personal no me gusta. Es como que a veces sí, a veces no. Hay veces que, que... bueno, me siento bien con mi cuerpo. Hay veces que de plano no, pero, pos si es como que típico de hay días buenos y días malos.

- *¿La tecnología han cambiado la manera de relacionarnos con la naturaleza? Y podrías explicar el porqué de tu respuesta.*

M.: ¡Sí!, este, por ejemplo... ahorita, bueno no sé, digo... es lo que pienso cuando me estas preguntando eso... de que... hay mucha, no sé cómo se llamaba... un... ¿cómo se llama los que protegen a la naturaleza?, es que no me acuerdo el nombre, pero bueno, eso. Que lo mataron, hace... ya tiene tiempo, por el simple hecho de... que estaba en defensa de la naturaleza y se hizo viral y hasta la fecha he visto... hace poquito no sé si se había cumplido como aniversario de que murió o algo así, no sé...

No sé hace cuanto lo vi que todavía siguen como que recordándolo y hay muchas personas que todavía les interesa la naturaleza y hay muchas otras personas que no sé porque no les conviene que esa naturaleza se siga cuidando. Digo, al igual para las empresas grandes pos... es como que su fuerte el, el, no sé, por ejemplo, talar árboles, pero pues si han afectado como quiera.

- **¿Te referías a un ambientalista?*

M.: Si, pero no recuerdo cómo se llama. Sólo sé que él tenía que ver directamente con las mariposas monarca, pero no ha sido al único que han matado, han sido varios.

- *¿Cómo piensas que han cambiado las relaciones entre las personas a partir de los medios digitales? Y podrías explicar el porqué de tu respuesta.*

M.: Te puede unir, o sea, por ejem... pos si, o sea, realmente puede ser un buen medio de comunicación para cuando personas están lejos, cuando se tiene que ir de... a otro país o algo así y es una ventaja muy buena.

- **¿Unir?*

M.: Para que sigan manteniendo el contacto, se sigan viendo por medio de una pantalla.

- *¿Cuál crees que sería el malestar más frecuente de alguien que utiliza los medios digitales día con día?*

M.: Los ojos, o sea, ¿físicamente?, pues es que yo he visto a muchas personas con, no sé la vista cansada y cosas así. Lo primero es... o incluso dolor de cabeza que por la luz o cosas así.

- *¿Los ojos, físicamente?, ¿habría otra clase de malestar que se pueda producir a partir del empleo de los medios digitales?*

M.: Mmm... por ejemplo de la tele a lo mejor la postura, si pasas mucho tiempo ahí la postura te va a afectar, te va a doler.

- *¿Sería entonces malestar físico lo que se podría pensar que producen?*

M.: ¡Sí!... porque bueno no sabría... nos... no sabría qué pensar de algún malestar psicológico, la verdad no sabría pensar en algo en específico o mental...

- **¿Qué te imaginas?*

M.: Puede que, no sé, alguna persona que está en depresión y no pueda no... no hace algo más que estar en algún medio y le puede seguir afectando o sea... no, no sale, no intenta cuidarse y le va a afectar más... pero depende supongo...

- *Pero, continuando con tu ejemplo, hay alguien deprimido, ¿pero esa depresión es producto de los medios, un efecto por el uso de...*

M.: ¡No, no, no! (alza su tono de voz). O sea, a ver ya lo tiene, ¿no?

Yo siento...lo vería más del punto de que ya lo tiene y lo puede seguir afectando. O sea, es un factor que le puede seguir afectando, no que lo genere eso... o no sé.

Entrevista V.

En nuestra última entrevista tenemos a V., de 29 años de edad. Actualmente se desarrolla profesionalmente en una empresa en el municipio de Monterrey.

- *¿Qué piensas sobre la tecnología?*

V.: ¿Sobre la tecnología?... pienso que, que, así como es positiva también es negativa porque si tiene sus pros y sus contras. Como por ejemplo ahora en pandemia pues si fue de gran ayuda tener tecnología, ¿verdad?, pues para poder... comunicarte. De hecho, en los trabajos, vaya, puedes trabajar desde tu casa, pero también siento que son... a veces si es un estorbo, como quien dice, en la sociedad.

- **¿A qué te refieres con “estorbo”?*

V.: Pues que ya no, a lo mejor ya no es la misma convivencia cuando no estaba la tecnología... a como era, a como... ¿si me explico?, o sea... (comienza a tartamudear, muestra un grado de dificultad en responder esta pregunta)

A lo mejor... yo siento que, a lo mejor, en una cierta parte, la tecnología llego... si arruino tantito la... como que la vida social de las personas. Este si... si hay gente que sólo se... tengo primos, tíos, familiares que en vez de convivir llegan y celular y se encierran. Entonces siento que es un poco dañi...da... dañ... que es... ¿cómo se puede decir?, dañ...da... ¡juesú... ¡que si dana a la sociedad, vaya!

- *¿Cuál es y por qué la plataforma digital que mayormente usas?*

V.: ¿Qué mayor uso?, la que mayor uso es Instagram... este... la uso más porque pos es un poco más... mas... siento que es una plataforma un poco más seria porque sólo ves fotos, pero como que...de lo que la gente hace en su diario. O sea, no es como si te metieras a Facebook y te salen pos... temas variados, no se... te puede salir tanto como pornografía como otros, otros temas y siento que Instagram es un poquito más serio. al igual que se pudiera decir con Twitter es muy... vaya, todo se permite ahí entonces es un... son cosas que, bueno, a mí no me gusta... digo, siento que Instagram es un poco más serio.

- **¿En Twitter todo se permite?*

V.: O sea que no hay... (silencio)... se me fue la palabra...

No hay... no sé cómo decirte la palabra, ¡la tenía!, pero se me fue la palabra esa...

O sea que se permite cualquier tema en esa red, en esa... en esa... en esa red social, ¿me explico?... no sé cómo se dice esa palabra, se me fue la verdad...

- *En general, ¿cuánto tiempo de tu día te encuentras frente a una pantalla ya sea tv, computadora o smartphone?*

V.: ¿En general, en todo el día?, vaya, pos yo... yo en mi trabajo desde que llego a la oficina es abrir la laptop y es estar checando pendientes, que falta, que tenemos, que es lo que está pasando en la operación y este... si es de 8 a.... de 8 de la mañana a 6 de la tarde prácticamente estoy enfrente de una computadora.

- **Eso por parte de tu tra...*

V.: Si, de mi trabajo, por parte de mi vida si yo creo que si en el trabajo son 6 u 8 horas...en lo personal si duro unas 3 horas invertidas en redes... ¡entre semana!

- *Al despertar por la mañana, ¿sueles revisar tu smartphone, aunque no esté sonando?*

V.: Si, básicamente si checo los correos que me mandas, como el correo lo tengo conectado con el trabajo entonces me llega el correo del trabajo y antes de llegar ya visualizo lo que voy a llegar a hacer, para llegar atento.

- **¿Previo a tu inicio de jornada de tiempo de trabajo?*

V.: Si

- *¿Te resulta difícil pasar el tiempo sin el empleo de éstos? Y podrías explicar el porqué de tu respuesta.*

V.: No, fijate que no se me hace difícil... o, ¿cómo fue la pregunta esa?

- **¿Te resulta difícil pasar el tiempo sin el empleo de éstos? Y podrías explicar el porqué de tu respuesta*

V.: En cuanto a comunicación si... con comunicación con familiares eso si se me dificulta, porque obviamente salgo y necesito, necesitaría estar comunicado con alguien.

- **Y, por ejemplo, en tus tiempos, llamémoslos, libres ¿qué es lo que sueles hacer, por lo regular?*

V.: En mis tiempos libres... por ejemplo, entre semana, voy al gimnasio. Voy un rato después del trabajo y es cuando te digo que uso un poquito las redes sociales y ya llego de noche a mi casa y ya. Pero cuando son fines de semana si usualmente es cuando utilizo mucho más la tecnología.

- *¿Sueles desvelarte, incluso ya acostado(a), utilizando alguno de éstos?*

V.: (ríe) A veces, como te decía, voy al gimnasio y hay algunas veces que si llego muy cansado y no lo uso. Hay veces también que sí y pos ves las notificaciones de los correos del trabajo o veo algo en Instagram.

- *¿La tecnología ha cambiado la manera de relacionarnos con nuestro cuerpo?*

V.: ¿Con nuestro cuerpo?, ¿algún ejemplo?

- **Por ejemplo, ahorita que decías que vas al gimnasio, algo frecuente es ver a las personas que están ejercitándose con audífonos, medidor de latidos, de pasos, etc., ese tipo de tecnologías, ¿pensarías que cambian la manera en cómo nos relacionamos con nuestro cuerpo?*

V.: ¡¿Qué llegue a cambiar nuestro cuerpo?!

- **De relacionarnos, el cómo nos relacionamos nosotros con nuestro cuerpo a partir de la tecnología.*

V.: (silencio)...

Esa pregunta si no... no sabía que responder... (silencio)...

¿Me la puedes repetir?

- **¿La tecnología ha cambiado la manera de relacionarnos con nuestro cuerpo?*

V.: Bueno (se levanta de su asiento, de aquí en adelante sólo caminaba a espaldas de la silla mas no se sentaba), yo pienso que si la ha cambiado... si ha hecho un cambio vaya, en esa parte, porque...

Es que... es que yo lo veo como que tú, o sea... esa pregunta la entiendo (alza la voz) ... como si tu usaras las redes sociales o la tecnología y vieras algo y entonces tú lo tomas como un estereotipo, ¿no sé si estoy mal?

- **A ver, ¿cómo lo piensas?*

V.: O sea, lo pienso, de forma de que por ejemplo vez algo y luego, luego lo empiezas a tomar como estereotipo y cambia de como tú eres y empieza a copiar ese estereotipo

- **¿A copiar el estereotipo?, ¿tendrás algún ejemplo?*

V.: Por ejemplo, lo del gimnasio, a lo mejor yo voy al gimnasio y en redes sociales vez a gente que también va a al gimnasio y empiezas a hacer... empiezas a ver los cambios de las personas entonces ahí es donde pienso yo que tú también te quieres relacionar a ese cambio. Si pienso que te puede llegar a cambiar hasta la forma de pensar y hasta llegar a poder a... cambiar tu cuerpo.

- *¿A qué piensas que se debe el que hoy haya una preocupación por el cuidado del cuerpo y en cómo se ve el cuerpo?*

V.: ¿A qué se debe la preocupación?, pues más que nada a la discriminación que hay en estos tiempos, digo, mucha gente pues se va mas por lo que dicen las demás personas que por lo que con uno realmente se siente a gusto. Obviamente, como quien dice... como quien dice un buen cuerpo nunca pasa desapercibido. Entonces, por comentarios así mucha gente empieza su forma de cambiar, ¿si me explico?

- *¿Qué piensas sobre tu cuerpo?*

V.: ¿Sobre mi cuerpo?, pues me agrada... o sea, me gusta cómo me siento, me siento bien conmigo mismo, no tengo problema en realizar... ¿qué piensas sobre tu cuerpo?... (comienza a tartamudear, se muestra nervioso).

Pues yo pienso que... bueno, en mi sentir yo me siento bien con mi cuerpo no tengo ninguna dificultad, ningún problema este... siento que, pienso que yo lo tengo en perfecto estado... no en perfecto si no en su buen estado vaya.

- *¿La tecnología han cambiado la manera de relacionarnos con la naturaleza? Y podrías explicar el porqué de tu respuesta.*

V.: Fíjate que ahí no siento que haya cambiado algo, en la forma de relacionarnos no creo con la... con la naturaleza... (silencio)...

O al menos que... no, no creo que haya cambiado nada

- *¿Cómo piensas que han cambiado las relaciones entre las personas a partir de los medios digitales? Y podrías explicar el porqué de tu respuesta.*

V.: ¿La relación de las personas?... ahí si pienso que si ha cambiado demasiado (ríe)... la relación porque obviamente el platicar directamente con una persona y es...escuchar en la forma en que dice las palabras o en que dice... los tonos vaya. Si da mucho que entender y si da mucho al entendimiento entre personas de a como cuando lo haces pos mensajes obviamente no está el mismo entendimiento porque pos lees y no sabes en qué sentimiento lo está diciendo la persona... entonces si siento que sí, sí ha, si ha cambiado mucho. Básicamente... eeh... pos si, donde más daña es en la comunicación... pues es lo que más puede influir.

- *¿Cuál crees que sería el malestar más frecuente de alguien que utiliza los medios digitales día con día?*

V.: ¿Malestar referido a...en general, algo en el cuerpo o no sé? o ¿cuál era la primera palabra de... cual crees que sería el... ¿el qué?

- **¿Cuál crees que sería el malestar más frecuente de alguien que utiliza los medios digitales día con día?*

V.: No sé... como dije, en el cuerpo...no sé... en el cuerpo seria, no sé, el dolor de cabeza...

- **“En el cuerpo seria”, ¿habría otra clase de malestar que pueda experimentar alguien que no sea corporal?*

V.: (silencio)....

No sabría responder nada ahí la verdad...