

Escrituras extáticas

(PRIMERA PARTE)

(In)humanismos y ser en los sistemas

Por Leonardo Fabián Sai*

Resumen: El presente *ensayo conceptual* retoma la crítica ética al *cogito* entendido como matriz filosófica del fundamentalismo de mercado. Frente a ese sujeto aislado y soberano, se propone un *sujeto bastardo*, vulnerable, constituido por la alteridad y la responsabilidad hacia el Otro. El texto retoma el ataque al individualismo modulado con pensadores como Lévinas, Luhmann, Lacan, Lem y Lovecraft (la “quíntuple L”) para exponer cómo la subjetividad se produce siempre en relación con un afuera inhumano.

La cibernética y la inteligencia artificial son presentadas como formas de Otredad que inscriben el lazo social (“la automatización del lazo social”), la relación con el lenguaje (“el cyborg”) y las operaciones de la subjetividad (“la forma-sujeto”) inaugurando un *(in)humanismo* del Otro donde lo humano se define por su exposición a lo no-humano. La *sociedad* aparece como sistema autopoietico y límite irreductible cuya diferencia, respecto al humano, provoca una cotidianidad descentrada en cuanto ser-en-los-sistemas.

El ensayo propone así una ontología relacional: pensar al ser (social) no como sustancia ni identidad, sino como falta y relación constitutiva con la alteridad, en un tiempo donde la escritura algorítmica desencaja la narrativa de las pertenencias. Incorpora, finalmente, la dimensión psicoanalítica del sujeto como necesaria a una teoría sociológica (contemporánea) de la *estructura*.

Palabras clave: (In) humanismo, ontología relacional, cibernética, sujeto, teoría sociológica, teoría social.

* Sociólogo y abogado (por la Universidad de Buenos Aires). Ensayista, docente, coeditor de la Revista Espectros.

*A Sara,
el demonio en la piel:
ilumina*

En las intersecciones de sus vías de comunicación, el hombre ha construido metrópolis feas y gigantescas en las que cada cual, aislado en un apartamento anónimo en mitad de un edificio idéntico a los demás, está convencido de ser el ombligo del mundo y la medida de todas las cosas. Pero bajo las guaridas de estos insectos cavadores, muy antiguas y poderosísimas criaturas despiertan lentamente de su sueño. Ya estaban allí en el Carbonífero, ya estaban allí en el Triásico y el Pérmico; oyeron los vagidos del primer mamífero, oirán los alaridos de agonía del último.

H. P. Lovecraft: contra el mundo, contra la vida
Michel Houellebecq

¿Cuál es, entonces, el Otro de esta sociedad, el espectro que la acecha? ¿Era solo imaginario? En el caso de que el fantasma se haya disipado, la historia ha terminado. Hay una idea que se consolida cada vez más: la historia, realmente, solo era una serie de oscilaciones mediante las cuales se establecía la nueva sociedad, y las luchas mediante las que antaño se deshacían de los sistemas tradicionales no son hoy sino artificios para el surgimiento de lo nuevo. El éxito de la estructura se debe a este mismo pensamiento.

El umbral de la historia
Jean F. Lyotard

No confío en ninguna promesa, no creo en afirmaciones fundamentadas en el llamado humanismo. El único medio eficaz contra una tecnología es otra tecnología. Hoy el ser humano sabe sobre sus inclinaciones peligrosas más de lo que sabía hace cien años, y durante los próximos cien años su conocimiento será más perfecto aún. Entonces lo utilizará.

Summa technologiae
Stanislaw Lem

Estamos justo al principio de lo que la IA puede ser. El gran salto será cuando la IA comience a hacer cosas que no hacemos bien, cuando comencemos a reorganizarnos en torno a la IA.

Andrew Feldman

Is it time to be an android, not a man
We are 138
The Misfits

*Junto los restos, uno por uno, ante este nuevo (in) humano;
 el que ex -siste porque encuentra su centro en los sistemas;
 Junto los restos -los selecciono-, uno por uno,
 porque solo hay historia si la verdad es seleccionada,
 a partir del terror, lo siniestro y la indiferencia:
 Ella —la verdad— es deudora de la mentira,
 ella se mide en el error,
 solo así ejerce su misteriosa religación entre los hombres;
 Pero el futuro es nuestro:
 los que confiamos y sabemos que este ensombrecimiento del fin,
 es, en rigor, el fin de las tinieblas:
 el amanecer de los que creyeron en su Nombre.*

L. S.

I. Introducción: afuera del individuo o la diferencia en cuanto estructura—. La filosofía de Emmanuel Lévinas corroe al sujeto cartesiano¹. Se apropia de un concepto clave de su maestro, Edmund Husserl: el "Yo puro" o ego trascendental. En manos de Lévinas, se transforma de un pilar del conocimiento a un emblema de aislamiento² y violencia teórica. En la fenomenología de Husserl, el "Yo puro" emerge como el residuo indestructible de la *epojé*, ese audaz ejercicio de "poner el mundo entre paréntesis" para alcanzar el fundamento indudable del conocimiento. Despojado de sus atributos psicológicos y empíricos, lo que queda es una conciencia pura, anónima y formal, un polo desde el cual todo el sentido del mundo es constituido. Este "Yo puro" es el observador último, el dador de significado

¹ Nos basamos en Lévinas, E. (2002). *Fuera del sujeto* (R. Ranz Torrejón & C. Jarillot Rodal, Trans.). Caparrós Editores. (Obra original publicada en 1987).

² El aislamiento, entendido como la vivencia angustiante de quedar sin mediación simbólica y sin la ficción de un Otro que organice el sentido, no es un simple corte con el Otro, sino la confrontación traumática con su inconsistencia estructural: el sujeto nunca estuvo plenamente incluido en un lazo social orgánico, al caer esa mediación, queda expuesto a un desamparo como real insoportable. La "comunidad organizada" es, en este sentido, una aspiración fetichista: una ilusión de un Otro no dividido que promete armonía. La soledad, en cambio, no equivale a esa exclusión angustiante; constituye la posibilidad de habitar la falta misma del Otro como condición del deseo, un espacio de subjetivación en el que el sujeto se confronta consigo mismo sin quedar reducido al desamparo. En la soledad, el sujeto se enfrenta a su deseo en relación con la falta estructural en el Otro, no con la fantasía de un Otro sin fisuras que lo abandona. En el aislamiento, el sujeto sostiene la fantasía de un Otro completo y percibe la falta como rechazo dirigido a él: "al Otro no le falta nada; el problema soy yo, que no tengo lugar". De este modo, convierte la inconsistencia estructural en exclusión personal y queda fijado en la vivencia de desamparo, sin confrontar la falta como condición del deseo. En la soledad, en cambio, la falta se reconoce como estructural, tanto en el Otro como en el sujeto, y se asume no como signo de rechazo sino como la condición desde la cual el deseo puede articularse. Debe comprenderse que, si el *sujeto es la falta* misma, lo que no existe en el aislamiento es un sujeto de deseo; la soledad, al contrario, es ya una posición deseante. La comunicación sistémica de la modernidad digital interfiere en esta experiencia de soledad, no porque produzca necesariamente aislamiento, sino porque lo recubre con conectividad permanente. La paradoja de las redes sociales es que multiplican vínculos inmediatos y superficiales, resolviendo la distancia física entre individuos, pero intensificando al mismo tiempo la desconexión subjetiva: nos invitan a compartir y mostrarnos sin cesar, al precio de encubrir la falla constitutiva del sujeto y neutralizar la experiencia productiva de la soledad. Es el gozo en los sistemas contra la máquina del deseo.

soberano que, desde su atalaya trascendental, organiza la realidad como un fenómeno para su propia conciencia. Es, en su esencia, el triunfo de un sujeto solitario cuya actividad primordial es el conocer: *la biblioteca desde la cual el filósofo lee al mundo sin salir del departamento*. Este "Yo puro" no es un punto de partida neutral, *sino la culminación de un largo linaje filosófico que consagra al egoísmo*; el largo prefigurar del individualismo occidental –cristalizado en el *aparato psíquico* freudiano– cuya última victoria política es el neoliberalismo en cuanto *forma de vida*. Es la encarnación de una filosofía de la identidad o filosofía de lo Mismo; un pensamiento que funciona como un sistema totalizador que tiende a anular la alteridad, reduciendo todo lo *otro* a una categoría comprensible y manejable para el "Yo". La soberanía de este "Yo puro" reside en su capacidad de transformar la infinita *extrañeza* del mundo en un objeto del conocimiento, negándole así su derecho a existir en otros términos que en los suyos³.

Tres objeciones.

El "Yo puro" es un "Yo" del aislamiento. Una "existencia" que se precede a sí misma antes de cualquier encuentro significativo: esta autarquía no es una virtud filosófica, sino el germen de la *indiferencia* ética y política. Es un ego que se afirma en su ser antes de ser interpelado por el sufrimiento, la *existencia* del otro. Segundo, es un "Yo" teórico, no ético. Su *relación con el mundo*, y por extensión con las otras personas, es *cognitiva*. El Otro aparece un contenido de conciencia que debe ser comprendido y clasificado: una forma de violencia, pues ignora que la relación primordial con el Otro no es un acto de conocimiento, sino de *reconocimiento*: una responsabilidad ineludible que me es impuesta *antes de que yo la elija*. Finalmente, el "Yo puro" es un "Yo" que nunca ha sido cuestionado en su soberanía. El esfuerzo de los pensadores de la "quíntuple L" –Lévinas, Luhmann, Lacan, Lem, Lovecraft– de este ensayo no ha sido otro que *poner al sujeto (de la alteridad, de la diferencia) fuera del sujeto (cartesiano)*: fuera del sujeto ante el Rostro del Otro; fuera del sujeto ante los sistemas⁴; fuera del sujeto en cuanto inmixión de otredad; fuera del sujeto en la Intelectrónica; fuera del sujeto ante el horror del objeto cthulhuliano. Obviedades: el individuo no es un sujeto: el sujeto yace afuera –descentrado– del yo.

³ Enrique Dussel solo necesitaba tirar de este piolín levinasiano para poder afirmar, en sus "Meditaciones Anti-cartesianas", que ese "yo puro" es, en rigor, un "yo conquisto". La negación de la humanidad de las Nuevas Indias presupone una forma de ipseidad mediante la cual Europa negó la humanidad de nuestros pueblos originarios mediante la producción metafísica del cogito. A diferencia de Dussel, esa *conquista* no la atribuimos a un dualismo endosado a Cartesio, sino a la emergencia misma del *individuo* (unitario, indivisible, unión de cuerpo y alma) en cuanto figura central del proyecto político del burgués. Ideal realizado, gracias a la producción de mercancías, en existencia práctica. Desde Hinkelammert, el *fundamentalismo de mercado* funciona como el "núcleo mítico" de la existencia desarraigada del hombre mercantil: el ser "empresa de sí mismo" es *promesa* de realización y *deuda* de felicidad. Un destino, una misión, una verdad.

⁴ Sin duda, incluir la cibernética dentro del horizonte del humanismo (de la filosofía o la subjetividad) falsifica su otredad: *la cibernética no es una prolongación del pensamiento filosófico sino su diferencia*. Constituye, en todo caso, su desplazamiento: su *afuera*. Al ocupar el lugar desde el cual la metafísica pensaba el orden y la inteligibilidad del mundo, la cibernética no se integra a ella, la sustituye subsumida por el capital: *es la mirada remota de Heidegger anunciando la nueva tarea del pensar*. Este ensayo, por lo tanto, no trabaja una recuperación o reabsorción filosófica ("posteuropea" o "decolonial") de la cibernética sino que hunde su mirada en comprender la diferencia radical entre *filosofía* y *cibernética*. Por ese motivo, precisamente, saludamos el brillante trabajo de Yuk Hui en "Recursividad y contingencia" (2022) como una notable apuesta por pensar la inmixión entre cibernética y filosofía en cuanto inhumanismo e historicidad de una *cosmotécnica de los pueblos* en cuanto *alternativa* al poder de planificación del capital cibernético sobre la sociedad del mundo.

Lo que descentra al yo para devenir-sujeto es, desde luego, aquello que Alan Badiou llama Acontecimiento:

El sujeto es estructura, absolutamente, pero lo subjetivo, afirmación de la estructura, es más que una estructura. Es una figura (o un sistema de figuras) que “dice” siempre más que las combinaciones que lo soportan. Llamaremos operaciones a los esquemas que fijan la estructura-sujeto. Hay cuatro *operaciones*⁵: la barra, la consecuencia (o implicación), la tachadura (o barra oblicua) y la negación. La aparición de una quinta, la extinción, depende más de los efectos que de los actos. Llamaremos destinaciones a los esquemas que están ligados a las figuras del sujeto. Hay cuatro *destinaciones*⁶: la producción, la negación, la ocultación y la resurrección. Supongamos, de un extremo a otro, que hay en el “mundo” en que el sujeto despliega su forma⁷: un acontecimiento que dejó una huella... un cuerpo proveniente del acontecimiento...⁸

La subjetividad humana no viene dada; no es una sustancia, no es una auto posesión del yo o de la persona, sino todo lo contrario: es una elaboración en el lenguaje; una producción con relación al acontecimiento de la cual es efecto, proviene de lo siniestro, de lo *inhumano*. Ante el Otro en cuanto división subjetiva (Lacan). Ante el Rostro de un Otro que irrumpe en mi mundo, demoliendo mi libertad egoísta (Lévinas). Ante el descentramiento autopoietico de la sociedad respecto a la “conciencia colectiva” o al “poder moral del lazo social” (Luhmann). En Lacan es el Lenguaje en cuanto creación desde la nada; en Lem es una sociología cibernética distópica que reconfigura toda nuestra cotidianidad; en Lovecraft es una escritura como objeto invocante (ella no debería ser descifrada jamás por nadie). La subjetividad nace de una reflexión sobre el dolor y el sufrimiento; de una relación con el capital que la lucha proletaria descubre como estructuralmente fallado; se piensa en el

⁵ En Badiou, las *operaciones* fijan la estructura interna del sujeto frente al mundo. La barra delimita y separa elementos, como cuando un militante se mantiene dentro de un partido excluyendo otros movimientos; la consecuencia u implicación organiza las relaciones entre elementos, como un científico que ajusta sus experimentos según las implicaciones de un descubrimiento; la tachadura o barra oblicua elimina o suspende elementos, como un artista que excluye ciertos estilos de su obra para mantener coherencia; y la negación invierte o contradice afirmaciones, como un intelectual que construye una interpretación alternativa frente a la narrativa dominante.

⁶ Las *destinaciones* despliegan las figuras del sujeto en el mundo. La *producción* genera novedad, como la publicación de un libro o la invención de un procedimiento científico; la *negación* bloquea o rechaza, como un boicot a una política injusta; la *ocultación* mantiene elementos fuera del plano explícito, como guardar información estratégica o proteger identidades; la *resurrección* revive elementos previamente descartados, como reivindicar ideas olvidadas; y la *extinción* representa el cese de una figura o práctica, como el cierre definitivo de un proyecto o la desaparición de un movimiento, emergiendo de los efectos acumulativos más que de un acto puntual.

⁷ Un ejemplo que combina *operaciones* y *destinaciones* puede verse en un científico frente a un descubrimiento revolucionario: aplica la consecuencia para que sus experimentos sigan la lógica interna de la teoría, utiliza la negación para rechazar interpretaciones oficiales y mantiene una tachadura al excluir métodos no pertinentes; como resultado, produce un artículo innovador (producción), protege ciertos datos estratégicos antes de su publicación (ocultación) y revive ideas olvidadas de otros científicos (resurrección), mientras que la extinción podría aparecer si la acumulación de críticas o errores hace que la teoría se abandone, sin depender de un acto único. Se observa así que el sujeto badiouiano no es un sujeto psicológico, sino una posición estructural y posicional, definida por la relación con el acontecimiento y sostenida por operaciones y destinaciones.

⁸ Badiou, Alan, *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento 2*, Buenos Aires, Manantial, 2018, trad. María del Carmen Rodríguez, Página 67.

dispositivo de la división subjetiva en cuanto producción inconsciente o deseante. La subjetividad no comienza con la afirmación "yo pienso" sino con la respuesta ética "heme aquí". La subjetividad amanece de la llamada del Otro. Sea ese Otro el deseo; la invocación de la literatura; la locura de los sistemas; la era intelectrónica.

En contraposición al "Yo puro", buscamos un sujeto *impuro*, encarnado y vulnerable. Lo convocamos como *sujeto bastardo*.⁹ Un *sujeto* que no se constituye en la reflexión reclusa y contemplativa sino en la exposición/confrontación al Otro. Un "yo" que encuentra su identidad no en el poder de su conciencia, sino en la infinita responsabilidad del ser social. El "Yo puro" es el símbolo perfecto del *individuo* del que cual *hay que salir*. Es el abandono de este pensamiento de la *mismidad y su retorno* (la falsa sabiduría del "no hay nada nuevo bajo el sol") lo que abre el camino a una humanidad redefinida no por lo que identifica como "propio", sino como *ajeno*. Lo siniestro nos define. Se trata de divisar la humanidad desde una alteridad, radicalmente otra: *una ontología relacional*¹⁰ para el cual el humano no es sustancia ("alma", "sustrato", "lecho" por el cual fluyen nuestras experiencias) sino pura relación con una alteridad constitutiva¹¹.

⁹ Para el sociólogo Jessé Souza ([El pobre de derecha: La venganza de los bastardos](#)) la *bastardez* es una condición sociopolítica y moral que se traduce en el no-reconocimiento y la humillación de las clases populares (los pobres) por parte de un Otro Neoliberal (la élite meritocrática). La carencia es de dignidad social, llevando al resentimiento y a la "venganza de los bastardos" (el voto de derecha). En contraste, en el presente ensayo, pensamos la *bastardez* como una condición ética y ontológica que define al humano en cuanto impuro y relacional, constituido por el deseo del Otro. No hay identidad que no sea contaminación, mezcla, vínculo. La *bastardez* de Souza —ese "síndrome del Joker"— resulta superficial y complaciente con una larga tradición de intelectuales atónitos ante el campo popular o ante su propia pertenencia a una clase media vacilante, despreciada en la Argentina bajo el epíteto de *tilinga* (esa cháchara de peronistas tilingos que, desde la comodidad gorda de un sindicato, insultan a la clase media mientras relamen el plato en sus restaurantes). Más que el producto imaginario del resentimiento, la adhesión a la derecha radical es una forma de interpelación de las Alt-Right, que habilitan en los pobres la identificación con el exceso y la lujuria del *lumpen* llegado al poder. Lo que se reconoce allí no es la humillación, sino el mismo deseo neoliberal que los excede: *los pobres que votan a la derecha responden, obedientes, ante un Otro que los quiere "empresarios de sí mismos" —legales o ilegales, da igual—*. No, no son rebeldes. Y la rebeldía, por cierto, tampoco es de derecha.

¹⁰ La *ontología relacional* sostiene que el ser no es sustancia, sino relación. No existe nada que sea por sí mismo: toda existencia depende de un campo de sentido. Ser equivale a aparecer en una red de relaciones; existir significa *estar en relación*, como señala la raíz etimológica *ex-sistere* (salir hacia, ponerse frente a). La realidad, entonces, no es un conjunto de objetos autónomos, sino una trama dinámica de remisiones recíprocas donde cada entidad obtiene su identidad de su diferencia con las otras. La ontología relacional del sujeto redefine lo humano: *el ser social no se funda en la identidad ni en la autonomía, sino en la responsabilidad y vulnerabilidad ante la alteridad*. En resumen: a) ontológicamente, ser es aparecer en relación dentro de un campo de sentido; b) Subjetivamente: ser sujeto es ser constituido por el Otro, por la alteridad que lo desborda, divide, descentra; c) Éticamente: existir implica una responsabilidad ante esa alteridad que funda tanto lo humano como lo social. La ontología relacional, por tanto, reemplaza la metafísica de la sustancia por una *metafísica del vínculo*: el ser es relación, y el sujeto, una forma lógica encarnada.

¹¹ La posición *ontológica relacional* nos permita salir de las enredaderas de la ontología social y sus interminables debates sobre "el otro" a partir de una filosofía del diálogo (los problemas del otro en la experiencia mediata de los roles y la experiencia íntima de un supuesto "sí mismo" que no sea máscara de funciones sociales, etc.) del mismo modo que nos permite separarnos de una fenomenología trascendental y sus problemas derivados de asumir que el otro no es una constitución subjetiva del yo, etc. En esta ontología, la lógica relacional no es derivada sino constitutiva. Se trata de un giro anti-sustancialista en donde no existen términos absolutos sino un mínimo de relaciones para la formación de proposiciones. Es el horizonte de pensadores como Peirce, Frege, Lacan. A esta ontología relacional, también la llamaremos, en la huella de Lévinas, (*in*) *humanismo del Otro*.

El Otro ingresará, polémicamente, en cuanto *máquina y estructura*.
 Avancemos por fragmentos.
 Antes, un interludio gremial.

[En *El fin de la teoría sociológica, el comienzo de la teoría social*, Perla Aronson¹² diagnostica la disolución de los grandes sistemas teóricos de la sociología moderna y el desplazamiento de su racionalidad hacia un campo más reflexivo y plural: la teoría social. La autora muestra que la pérdida de centralidad del concepto de *sociedad* y la erosión de las instituciones modernas fragmentan el objeto de la sociología, desplazando la atención desde la estructura hacia la acción, la experiencia y la subjetividad. En ese proceso, la sociología se repliega en una discursividad autorreferencial mientras la teoría social —más abierta, interdisciplinaria y crítica— intenta recuperar la dimensión moral y política de las ciencias humanas. Aronson subraya que la distinción entre ambas no es meramente terminológica, sino que expresa una crisis epistemológica: de la explicación a la comprensión, del sistema a la práctica, del cientificismo al hermenéuticismo reflexivo. Sin embargo, advierte que esta transformación corre el riesgo de disolver la especificidad disciplinar de la sociología en un ensayismo sin rigor, donde la teoría social sustituye la investigación empírica por la narración conceptual. El presente ensayo comparte algunas líneas del diagnóstico de *crisis*, pero lo trasciende mediante una *recomposición teórica* que conjuga sociología estructural, teoría crítica y psicoanálisis. En lugar de aceptar la escisión formal, dicotómica, entre teoría sociológica y teoría social, trabajamos una *síntesis* fundada en una ontología relacional del sujeto. La “quíntuple L” —Lévinas, Luhmann, Lacan, Lem y Lovecraft— produce una sociología con inconsciente y una teoría social con estructura: de Luhmann toma la autopoiesis de la comunicación, de Lacan el deseo en cuanto deseo del Otro, de Lévinas la responsabilidad ante la alteridad y de la ciencia ficción la apertura al inhumano como condición de lo humano. De este modo, la teoría deja de ser o bien explicativa o crítica para devenir un pensamiento del sistema y la diferencia (inmixión de otredad) precisamente, allí donde Aronson describe una *bifurcación* entre estructura y subjetividad. *Escrituras extáticas* demuestra que no hay sistema social sin deseo; ni sujeto sin estructura. La teoría sociológica recupera así su creatividad y potencialidad teórica al ser atravesada por el discurso de la subjetividad y la teoría social su densidad epistemológica al reinsertarse en la lógica de los sistemas: las dicotomías que en Aronson aparecían como síntomas del “fin” de la sociología —macro/micro, estructura/agencia, ciencia/filosofía— se resuelven mediante una epistemología del límite: una teoría que piensa lo humano desde su exposición a lo no-humano, lo social desde su afuera comunicacional, la subjetividad desde su fractura simbólica. El trabajo del *concepto* reabsorbe la crisis descrita por Aronson en una nueva figura de teoría sociológica expandida, donde el pensamiento del sujeto, la ética del Otro y la lógica de los sistemas configuran un mismo horizonte: el espacio del capitalismo cibernético. Lo que en Aronson se presentaba como ruptura disciplinar, aquí se convierte en continuidad crítica: *la teoría social ya no sustituye a la sociología, la reintegra bajo un paradigma in-humanista que piensa simultáneamente estructura, deseo, alteridad*. *Escrituras extáticas* construye una teoría que no es sociología ni filosofía social, sino una *teoría del ser-en-los-sistemas*. Es un gesto propiamente interdisciplinar: la sociología pensada a través de su afuera (el inconsciente, la técnica, lo inhumano) y la teoría social restituida a una *estructura* (el discurso, la comunicación, el lenguaje)].

II. La sociología sin inconsciente: máquina y estructura—. A lo largo de la historia del pensamiento sociológico, el concepto de *estructura* ha evolucionado desde una noción externa y determinante a una más relacional y condicional. Los sociólogos clásicos, como Marx y Durkheim¹³, concibieron la *estructura* como una fuerza que actúa sobre los individuos, ya sea

¹² Aronson, Perla (2014). *El fin de la teoría sociológica, el comienzo de la teoría social*. VIII Jornadas de Sociología de la UNLP. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata.

¹³ Jacques Donzelot, en *La invención de lo social*, sostiene que la noción de solidaridad propuesta por Émile Durkheim es una invención política y moral necesaria para la República francesa de finales del siglo XIX. Durkheim le otorgó una formulación sociológica que permitió al Estado democrático volverse gobernable, al superar la crisis de legitimidad y cohesión generada

a través de la producción económica o de unos hechos sociales o representaciones colectivas, generando una forma de "inconsciencia" o "no conciencia" que oculta sus verdaderas lógicas de operación. La *falsa conciencia* marxista y la coerción *invisible* durkheimiana son pilares de este enfoque. Por su parte, Max Weber, aunque centrado en la acción, identificó una forma de "inconsciencia institucional" en la obediencia rutinaria a las estructuras burocráticas. Teóricos del [último consenso ortodoxo en sociología](#) como Giddens y Bourdieu han profundizado en la idea de que la *estructura* no es solo un constreñimiento, sino también un sistema que los agentes portan y activan¹⁴. Resulta fundamental para nosotros la distinción entre el *inconsciente psicoanalítico* y el *no consciente* sociológico.

El inconsciente lacaniano -a diferencia del freudiano- en cuanto discurso del Otro, es directamente sociológico mientras que el *no consciente* en sociología es una propiedad inherente a una [vida psíquica](#), hecha de representaciones colectivas más o menos reprimidas, que se manifiesta como una lógica de coerción: una ideología que oculta la realidad o un sistema de disposiciones socializadas. En la tensión entre *estructura* y *agencia*, la sociología ha encontrado un campo epistémico que opera más allá de la conciencia, y que, a pesar de sus variaciones, sigue siendo fundamental para explicar la reproducción y el cambio en el orden social¹⁵. Tensiones que se encuentran en las filosofías de Nietzsche, de Bergson, de Simmel (en la literatura de Proust y Pirandello) donde el individuo es impulsado hacia sus

por las contradicciones entre la soberanía popular como fundamento político y la realidad de la sociedad civil mercantil, basada en el individualismo y la división del trabajo. La solidaridad fue concebida como un principio de cohesión social destinado a reemplazar la utópica fraternidad voluntaria revolucionaria. Al establecer esta moral social con fundamentos científicos, Durkheim permitió al Estado definir su "rol social" (en oposición al liberalismo puro) y, a la vez, limitar ese rol (en oposición al estatismo subversivo), ofreciendo un fundamento efectivo de poder distinto de la tradicional soberanía. Esta invención reorientó las luchas sociales hacia los derechos sociales, concebidos como compensaciones necesarias ante los efectos negativos de la división social del trabajo.

¹⁴ Así, la noción de *habitus* de Bourdieu, en particular, encarna la tesis del "no consciente" de manera magistral, al describir cómo las disposiciones sociales operan como un "sentido práctico" que guía la acción sin necesidad de un cálculo racional explícito.

¹⁵ En el terreno de la teoría sistémica tenemos el problema del concepto de *estructura* en Parsons y Luhmann. Mientras Parsons concibe la *estructura* como patrones normativos institucionalizados que emergen de la convergencia entre orientaciones de valor y expectativas de rol, Luhmann la redefine radicalmente como limitación selectiva de posibilidades de conexión entre elementos sistémicos. Para Parsons, la estructura opera principalmente a través de la dimensión normativa: las *pattern* variables y los procesos de institucionalización/interiorización crean marcos estables que orientan la acción sin requerir reflexión consciente constante. Su estructura es fundamentalmente *integrativa*, resolviendo el problema del orden mediante consensos de trasfondo que armonizan sistema social y personalidad. Luhmann, en cambio, abandona el paradigma normativo y desarrolla una concepción *procesual y temporal* de la *estructura*. Esta no "existe" como patrón dado, sino que se actualiza continuamente como emergencia autopoietica del propio sistema. La estructura luhmanniana funciona como *memoria selectiva* que hace probables ciertas operaciones e improbables otras, operando a través del *medium* del sentido más que de la normatividad. Crucialmente, no presupone integración ni consenso: puede incluir conflicto, paradoja y contradicción como elementos estructuralmente estabilizados. Ambos autores manejan estructuras "no-conscientes" antes que "inconscientes", pero difieren en sus implicaciones: Parsons supone una *transparencia potencial* (la estructura puede hacerse consciente sin alterar su funcionamiento), mientras Luhmann postula una *opacidad constitutiva* (la estructura requiere permanecer no-tematizada para operar eficazmente). A su vez, es interesante considerar *que la estructura en Luhmann y el empirismo trascendental en Deleuze coinciden en concebir lo virtual como condición de posibilidad de lo actual*: en Luhmann, estructura como horizonte de opciones que organiza y limita las comunicaciones del sistema social; en Deleuze, lo virtual como plano de diferencias que permite la génesis de lo empírico. Ambos configuran lo real sin reducirlo a lo dado: Luhmann busca reducción de complejidad y autorreferencia, Deleuze creatividad y devenir.

posibilidades -sublimes o trágicas- potenciando al yo contra la idea de un destino signado de antemano por otros: *son los filósofos de una voluntad de estilo que debemos asir, conquistar, custodiar desbloqueando el deseo en la realización de la existencia en cuanto obra de arte*. El reverso perfecto de estas filosofías de la identidad constituye aquellas que dan cuenta de la masificación del individualismo (Le Bon, Sorel, Mussolini, Gentile) como instrumento del Mito, del Estado, o de las Multitudes... toda una serie de asuntos problemáticos que Freud capturó y redujo en “Psicología de Masas y Análisis del Yo” a la diferencia entre *Yo Ideal* e *Ideal del Yo*. Exaltación o degradación, autonomía o eliminación de ese misterioso *principium individuationis* elaborado por esa metafísica del individualismo —de Locke a Schopenhauer— que asumía la existencia personal valorando su autonomía, sacrificándola a un todo superior o reabsorbiéndolo al magma totalitario de la voluntad. Historicidad olvidada, desechada, o trastocada en marketing de Narciso:

Desde que no le ha sido consentido más el apoyarse, metafísicamente, en una substancia espiritual o material (en un alma, en una *res cogitans* o en un cuerpo), la identidad está obligada a reconstruirse o regenerarse a cada momento, convirtiéndose en una función, una actividad. Pero a diferencia de lo que sucede en Fichte, no surge del reiterado desdoblamiento o de las sucesivas reunificaciones de un yo sujeto que piensa y un yo objeto que es pensado. Su estructura es bastante más compleja que la que expresa el signo de la igualdad en el enunciado “Yo = Yo”. Se retuerce en “nudos” inextricables o en extraños circuitos, *strange loops*, los cuales remiten a zonas opacas en las que no reverberan ni la conciencia ni el inconsciente, que impiden a la conciencia el retorno reflexivo a sí misma (entre paréntesis, la dificultad de localizar la identidad bajo el signo de la conciencia impulsa a muchos filósofos, sociólogos y psicoanalistas a privilegiar el modelo narrativo de la identidad en cuanto *récit*, historia que puede ser contada de diversas maneras, reconstrucción de una trama biográfica a través de la reintegración de fragmentos del tejido diseminados dentro de un esquema de continuidad e inteligibilidad)¹⁶.

El individuo sin Otro, sin inconsciente, ya se perfila como experimento biotecnológico (Zimbardo y Goffman lo observaron en esos internados de hombres: las instituciones totales del siglo XX) en la modificación genética, pluri trasplantes, en la provisión de prótesis que potenciarán funciones otrora consideradas naturales, rompiendo los límites entre máquina y persona: el nuevo individualismo será también un nuevo decolonialismo: *será responsabilidad de cada uno de nosotros quitarnos de encima a las empresas tecnológicas que nos potenciaron, invadieron y colonizaron para decidir en el baldío de una forma de vida que se nos presenta -cínica- sin ficción de autodeterminación*. Es un mundo que poco tiene que ver con “la perspectiva del actor” o la “capacidad de agencia”; retorna, metodológicamente, a las estructuras. Sin embargo, quienes busquen fusionarse, transhumanamente, con las máquinas inmateriales como si pudieran volverse *capital constante vivo* de una superación biotecnológica pronto se darán cuenta que la propia IA los considera una carga, un resto, desechable:

¹⁶ Bodei, Remo, *Destinos personales: la era de la colonización de las conciencias*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2006, trad. Sergio Sánchez, páginas 457-458.

Additionally, common proposal for merging of humanity with machines doesn't seem to work as adding HLAI to AGI adds nothing to AGI, meaning in a cyborg agent human will become a useless bottleneck as AI becomes more advanced and the human will be eventually removed, if not explicitly at least implicitly from control. What does this chapter tell us? Like the dark matter of the physical universe, the space of all problems is mostly unknown unknowns, and most people don't know that and don't even know that they don't know it. To paraphrase the famous saying: "The more AI learns, the more I realize how much I don't know".¹⁷

En igual sentido se pronuncia otro apocalíptico (en la Era Intelectrónica *ser tecnológicamente realista* quiere decir *ser apocalíptico*: asumir la decadencia), el brillante filósofo argentino Fabián Ludueña Romandini:

Ante un escenario semejante, ¿por qué una ciudad realmente inteligente no concluiría que nosotros, los homínidos, somos una suerte de agente tóxico de su ecosistema y nos empujaría a un exilio irremediable extramuros en el mejor de los casos? De esta manera tendría lugar, esta vez como evento ciber-teo-metafísico, una nueva expulsión de los homínidos del Edén ultra-tecnológico.¹⁸

Volvamos. Louis Althusser, ese falsificador de Marx, ingresó a la teoría social para hacerla avanzar trayendo a Freud y Lacan. Hay *aparatos ideológicos de estado* o AIE (escuelas, familia, religión, medios de comunicación) que operan a través de la *ideología*. Su función principal es reproducir las condiciones ideológicas que garantizan la permanencia del sistema capitalista, por ejemplo, inculcando en los jóvenes las imágenes, los valores, los ideales y comportamientos necesarios para que su fuerza de trabajo sea útil a la producción. Ideología no es un "conjunto de ideas". Está incrustada en la llamada "realidad material" y en las interacciones. El hecho social es ahora directamente ideológico por más que la ilusión positivista busque despejarlo de prenociones (la ideología científicista). Vivimos en la ideología, Žižek y su loca nariz entran en escena. Es el programa de investigación de don Althusser: *unir la producción de estructuras con la producción misma de subjetividad inconsciente distinguiendo al individuo del sujeto que lo constituye*:

Cuando un sujeto se confronta con un Otro enigmático e impenetrable, lo que tiene que captar es que su pregunta al Otro es ya la pregunta del Otro. La impenetrabilidad del Otro esencial, el obstáculo que impide al sujeto penetrar el meollo del Otro, es de inmediato un indicio de que este Otro está en sí mismo obstaculizado, estructurado en torno a una roca "indigerible" que resiste la simbolización, la integración simbólica. El sujeto no puede captar la Sociedad como un Todo cerrado, pero esta impotencia tiene, por así decirlo, un estatuto ontológico inmediato: da fe de que la Sociedad no existe, de que está marcada por una imposibilidad radical. **Y es a causa de esta imposibilidad de lograr plena identidad consigo misma por lo que el Otro, la Sociedad como Esencia, es ya sujeto**¹⁹.

¹⁷ Yampolskiy, Roman V. AI: *Unexplainable, Unpredictable, Uncontrollable* (Chapman & Hall/CRC Artificial Intelligence and Robotics Series) (English Edition) (p. 212). CRC Press.

¹⁸ Romandini, Fabián Ludueña, *Imperium Technologicum: la teología política digital y la nueva mitología planetaria*, Ontología Analéptica III, Miño y Dávila, 2024, página 33.

En un acercamiento dialéctico, la contradicción de la vieja sociología antropocéntrica entre organicismo e individualismo se disuelve y reaparece bajo otra forma: la sociedad contemporánea ya no se define a sí misma como totalidad orgánica —que trasciende a sus miembros ni como mera agregación matemática de individuos— sino como sistema de comunicaciones globales. Lo que antes era pensado como Todo o como Átomo ahora expone su alteridad radical en cuanto *comunicación*: la sociedad sólo existe en la operación de la comunicación. Dicho de otra manera, el antagonismo fundamental —la lucha de clases— comparece hoy metamorfoseado en la cibernética de los sistemas sociales, en tanto éstos no solo configuran la forma de la sociedad, sino, fundamentalmente, su diferencia²⁰. El antecedente mayor de todo este *pensamiento de la estructura* es, no obstante, el inmenso Lévi-Strauss.

En su antropología, el concepto de *estructura* designa un sistema de relaciones formales e inconscientes que organiza los fenómenos culturales (mitos, parentesco, rituales, clasificaciones) más allá de su manifestación empírica. No se identifica con la organización observable de una sociedad, sino con un esquema formal inmanente que, al modo de la gramática en la lengua, capta las reglas lógicas subyacentes a las prácticas y representaciones colectivas, mostrando invariantes y transformaciones posibles. Su innovación se encuentra en el concepto mismo de *estructura* en el sentido de ser ella misma *inmixión de alteridad* (la alteridad inhumana o animal es aquí la naturaleza). La prohibición del incesto, en tanto regla, constituye el punto de pasaje entre naturaleza y cultura: no es simplemente social, porque funda lo social mismo, y tampoco es meramente natural, porque introduce la mediación simbólica. La estructura no elimina lo que le es ajeno —la atracción biológica—, sino que lo transforma en principio de intercambio y alianza. En ese sentido, la estructura opera como un umbral que es a la vez epistémico (condición de inteligibilidad de las relaciones de parentesco) y ontológico (condición de posibilidad del ser social). Para que sea institución, la regla debe funcionar como umbral de otredad: el surgimiento mismo de la humanidad requiere de una donación, de una condición simbólica, de una *estructura*: un umbral de inteligibilidad (ni cronológico, ni normativo) donde la alteridad (la naturaleza en cuanto diferencia constituyente) pueda, finalmente, asirse en un sistema de relaciones formales (siempre hay un resto, un crudo, no asimilable, la *différance*²¹, etc.). La *estructura* como pasaje, inclusión excluyente, mediante la cual la naturaleza se trasciende a sí misma en la emergencia

¹⁹ Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2003, trad. Isabel Vericat Núñez, Página 232, énfasis añadido. La sociedad aparece siempre atravesada por una falta constitutiva, un antagonismo (la lucha de clases) que la impide presentarse como sustancia reconciliada consigo misma. En ese sentido, la sociedad existe en lo fenoménico (lazo social, relaciones de producción, comunicaciones sistémicas, etc.) pero no existe sustancialmente como totalidad coherente. Es una estructura agujereada que sólo se mantiene por la imposibilidad de clausurarse. Cuando Žižek dice que la sociedad “no existe”, está diciendo que *la sociedad es la propia falla del Otro*.

²⁰ La autodescripción de la sociedad no revela su ser en sí; la sociología luhmanniana produce la apariencia de acceder al objeto en sí a través de la autopoiesis de la comunicación, pero esta supuesta totalidad, que se presenta como sistema/entorno, es solo fenomenológica. En realidad, lo que muestra es su falta en ser: *la sociedad se reproduce mediante la comunicación recursiva precisamente por su imposibilidad ontológica de reunirse como espíritu o concepto* (aquí Luhmann tiene toda la razón). Este *resto*, este vacío estructural, revela a la sociedad como falta constitutiva del Otro, exponiendo que su autopoiesis no es cierre, sino manifestación de incompletud radical. ¿Qué es esta loca autopoiesis sistémica sino la propia producción del significante, el movimiento mismo de la lengua?

de lo simbólico. ¿Es la prohibición del incesto lo más importante en la interpretación del incesto? Claramente no:

La prohibición del incesto es menos una regla que prohíbe casarse con la madre, la hermana o la hija, que una regla que obliga a entregar a la madre, la hermana o la hija de otra persona. Es la regla de la donación por excelencia, y es precisamente ese aspecto, a menudo demasiado ignorado, el que permite comprender su carácter: todos los errores de interpretación de la prohibición del incesto provienen de una tendencia a ver en el matrimonio un proceso discontinuo, que extrae de sí mismo, en cada caso individual, sus propios límites y posibilidades²².

El acento no está puesto en lo que la regla prohíbe sino en lo que produce, menos una regla que un vacío, una falta,²³ que permite que surja todo un sistema de reglas/intercambios, esto es, el juego de dar y recibir de las tribus (la pareja incestuosa paraliza “el cuerpo colectivo”, se transforma en un miembro muerto): la importancia de la *estructura* no yace en su origen histórico sino en la repetición del pasado de la especie a cada momento, generación en generación²⁴, un umbral que, desde el pasado retrospectivo, define la (in) humanidad de Homo: un proceso continuo, abierto, nunca acabado. Así también Agamben piensa al

²¹ La estabilidad relacional-lógica de la estructura lévi-straussiana es cuestionada por Jacques Derrida. Su deconstrucción apunta a tres aspectos centrales: 1) La crítica al «logocentrismo» o la necesidad de un centro (como las «reglas lógicas subyacentes») que organiza el juego de significantes, pues dicho centro es una ficción que escapa a la estructuralidad; 2) La introducción del concepto de *différance*, que reemplaza a la estructura por un movimiento infinito de diferimiento y diferenciación, donde el significado nunca está plenamente presente sino siempre aplazado y definido relacionalmente; y 3) La imposibilidad de un umbral epistemológico claro (naturaleza/cultura), al estar todo origen ya contaminado por la escritura y el juego de suplementos. En conclusión, para Derrida, la *estructura* no es un sistema de oposiciones binarias e invariantes, sino una *red de trazas inestable y siempre en devenir*, donde un resto retorna constantemente para desbordar cualquier clausura sistemática. Como vemos, Derrida no niega la innovación/invencción lévi-straussiana de la *estructura*: la radicaliza, la lleva a un extremo exponiendo su movimiento signifiicante.

²² Claude Lévi Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, España, Paidós, 1991, trad. Marie Therése Cevasco, Página 558.

²³ En la antropología de Pierre Clastres la falta (sociedades sin Estado) no se concibe como “carencia” sino como *producción*: la falta es efecto de la organización social, la ausencia del Estado no es insuficiencia, sino que produce la lógica del poder distribuido y las relaciones sociales horizontales. La falta genera una estructura donde el poder nunca se representa ni escinde en un jefe como representación o principio de gobierno: *la identidad yace indiferenciada en la tribu misma*. La “sociedad contra el Estado” es también una *sociedad contra el principio de identidad*.

²⁴ ¿Qué implica este deseo inconsciente del incesto para Strauss leyendo a Freud? Nada más que deseo de desorden, contraorden, fiesta: “El deseo de la madre o de la hermana, el asesinato del padre y el arrepentimiento de los hijos, sin duda no corresponden a un hecho o a un conjunto de hechos que ocupan en la historia un lugar determinado. Pero traducen tal vez, bajo la forma simbólica, un sueño a la vez perdurable y antiguo, y el prestigio de ese sueño, su poder para modelar los pensamientos de los hombres a pesar de ellos, proviene precisamente del hecho de que los actos que evoca jamás fueron realizados porque la cultura se opuso a ellos, siempre y en todas partes. Las satisfacciones simbólicas a las que se inclina, según Freud, la nostalgia del incesto, no constituyen entonces la conmemoración de un acontecimiento. Son otra cosa y más que eso: son la expresión permanente de un deseo de desorden o más bien de contra-orden. Las fiestas desempeñan la vida social al revés, no porque antaño fue tal, sino porque jamás fue así y no podrá ser jamás de otro modo. Los caracteres del pasado sólo tienen valor explicativo en la medida en que coinciden con los del porvenir y del presente” (Claude Lévi Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, España, Paidós, 1991, trad. Marie Therése Cevasco, Página 569).

lenguaje -es la idea de Leví Strauss- como una *estructura* en cuanto umbral de alteridad constitutiva:

Esto significa que el lenguaje no es ni una invención humana, ni un don divino, sino un medio entre ellos que se sitúa en una zona de indiferencia entre la naturaleza y la cultura, lo endosomático y lo exosomático (esta dipolaridad se corresponde con la escisión del lenguaje humano en lengua y palabra, semiótico y semántico, sincronía y diacronía). Esto significa, además, que el hombre no es simplemente un *homo sapiens*, sino que ante todo un *homo sapiens loquendi*, el viviente que no solo habla, sino que *sabe* hablar, en el sentido de que el saber de la lengua -incluso en su forma más elemental- por necesidad tiene que preceder a cualquier otro saber²⁵.

El lenguaje es la esencia de la *estructura* en cuanto *inmixión*. Desde luego, el sujeto no es un “presupuesto”, un sub-iectum, un ser que, yaciendo antes y en la base, constituye aquello sobre lo que -por su propia presuposición- se habla, se dice, permaneciendo idéntico a sí mismo: *nos interesa la inversión del hypokeímenon de Aristóteles*. No se trata de lo que habiendo sido supuesto yace como fundamento de una predicación sino del sujeto como *vacío* y como desde ese agujero se hace posible el juego entre significante y significante. Volvamos.

Decíamos que la sociología se manejó durante demasiado tiempo con estructuras *no conscientes* más que genuinamente *inconscientes* por su resistencia a incorporar plenamente la dimensión psicoanalítica del sujeto en cuanto *subversión del sujeto de la filosofía*²⁶. Le reconocemos que desplazó el centro de la acción desde el individuo hacia las estructuras exponiendo un orden simbólico como producido por fuerzas sociales —económicas, simbólicas, normativas— que operan más allá de la intención consciente. En ese gesto -si bien criticó a la filosofía cartesiana, ilustrada y contractualista- lo hizo, paradójicamente, en una dirección de reapropiación emancipatoria: conocer las determinaciones para liberarse de ellas, esto es, cumplir el sueño de la ilustración ya no por medios filosóficos sino sociológicos²⁷. Sueños que en esta época de automatización del lazo social o de la advenida/emergencia de sistemas sociales inteligentes quedan reducidos a meros ejercicios

²⁵ Giorgio Agamben, *¿Que es la filosofía?*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2017, página 26.

²⁶ La recepción frankfurtiana de Freud no incorporó el inconsciente como categoría estructural, sino una versión sociologizada del freudismo disponible en el clima intelectual freudo marxista de entreguerras. La teoría psicoanalítica fue traducida a un repertorio crítico apto para diagnosticar la dominación, la represión cultural y el malestar social propio de la civilización capitalista, pero sin asumir la opacidad no dialéctica del aparato psíquico ni la división subjetiva que introduce el inconsciente. En autores como Fromm, Marcuse y parcialmente Adorno, el malestar deja de ser un efecto estructural de la economía pulsional y se redefine como resultado histórico de la organización capitalista de la cultura. La represión, la autoridad y la alienación se leen como mecanismos socioeconómicos antes que como operaciones constitutivas del sujeto. De este modo, la Escuela de Frankfurt emplea un Freud cultural, moral y político, útil para la crítica y el alegato social y político, pero ajeno a la lógica del sujeto de deseo y a la irreductibilidad del inconsciente en cuanto *inmixión*. El resultado es una articulación freudo marxista que desplaza el psicoanálisis hacia la teoría de la sociedad y que, al hacerlo, deja fuera precisamente aquello que vuelve singular a Freud: la dimensión estructural del deseo y la imposibilidad de integrarlo plenamente en categorías histórico-sociales. Cuenta Habermas: “Pero cuando conocí a Adorno, y vi de qué manera tan cautivante se ponía a hablar de repente del fetichismo de las mercancías... cómo aplicaba este concepto a fenómenos culturales y cotidianos, al principio fue un shock. Pero después pensé: intenta hacer como si Marx y Freud -de quien Adorno hablaba de manera igualmente ortodoxa- fueran contemporáneos” (*La teoría crítica en la reyerta* en *La escuela de Fráncfort*, Rolf Wiggershaus, Fondo de Cultura Económica, 2011, página 638). En Argentina, incluimos como parte de ese intento fallido (el freudismo como repertorio crítico-cultural) la totalidad de la obra de León Rozitchner. Sin la cual, desde ya, este ensayo no hubiera sido posible.

frustrados de poder de policía, bajo el erosionado ideal regulativo del estado de derecho, en la ficción jurídica de una lastimosa “autodeterminación informativa” (las quimeras “éticas para todos” de Markus Gabriel —con su “segunda ilustración” y sus intentos de “corregir los problemas de la sociedad científica” situando por encima de ella una “imagen de nosotros mismos, lo seres humanos, como seres vivos, libres y reflexivos”— retroceden por esos senderos). Lacan lleva ese descentramiento —esa verdadera subversión— a un punto sin retorno: el sujeto no es una conciencia alienada que hay que recuperar para sí misma. La relación con el Otro no es contingente, sino constitutiva; la falta, estructural. La sociología mantiene un horizonte de síntesis dialéctica entre individuo y sociedad; el psicoanálisis lacaniano muestra que no hay *autonomía*, ni sueño de *autodeterminación* posible: nadie se determina a sí mismo porque el propio “sí mismo” es ya una fantasía ideológica. Ninguna autoproducción del sujeto porque este viene del Otro: solo aceptación de la división subjetiva y del deseo como deseo del Otro. ¿Pudo el posestructuralismo, con su famoso anti-edipo, cortar la estéril tradición del pensamiento sociológico en la dirección de un análisis más riguroso de la relación entre deseo inconsciente y sociedad, entre [máquina y estructura](#)?

Guattari distingue, en el meollo del Otro lacaniano, conceptos que son inseparables en la realidad subjetiva: la *máquina* —el aspecto del Otro lacaniano relacionado al objeto a como causa de deseo; resto irreductible de la operación significante; ruptura con el campo estructural; lugar de la separación; aquello que opera según el principio de repetición de lo singular o de la diferencia; lo irreductible a referencias estructurales— expandida hacia lo social en cuanto *máquinas sociales* (rupturas que introducen discontinuidad, acontecimiento, corte, transformación, “un arma nueva, una nueva técnica de producción, grandes descubrimientos, etc.”) y la *estructura* —el aspecto del Otro lacaniano relacionado con el orden simbólico como sistema de posiciones y relaciones recíprocas; totalización destotalizada que contiene al sujeto; lugar de alienación; orden de lo general y lo intercambiable— en cuanto *estructuras sociales* (sistemas de posiciones y determinaciones que tienden al orden, a la estabilidad, a la continuidad, a la reproducción, etc.). Lo que hace Guattari es proyectar la dialéctica lacaniana de la alienación/separación en el campo político del siguiente modo: *en la revolución (momento-jacobino) la máquina representa la subjetividad en la estructura social mientras que en la contrarrevolución (momento-termidor) la estructura se impone como representación imposible de aquella*. De lo que se trata es, desde luego, que el objeto a (máquina) irrumpa en la estructura (clase), esto es, pasar de la clase estructurada a la clase deseante,

²⁷ En *Ilustración sociológica*, Niklas Luhmann reformula irónicamente el proyecto ilustrado: propone una “ilustración de la Ilustración”. La sociología debe dirigir la mirada a los supuestos de la razón moderna. La Ilustración clásica creía posible observar el mundo desde un sujeto racional capaz de orientar a la sociedad mediante conocimiento y progreso. Luhmann desmonta esa ilusión epistemológica: la observación siempre ocurre *dentro* del sistema social que pretende describir. La razón no es exterior ni unificadora, sino una forma contingente de comunicación producida por la propia sociedad. Ilustrar, entonces, no es moralizar ni redimir, sino aumentar la reflexividad: mostrar la contingencia de las formas sociales y los límites de la observación. La “ilustración sociológica” es una forma de autocrítica estructural que revela la imposibilidad de un saber total y el carácter inevitablemente paradójico del conocimiento social. En este sentido, la sociología no busca transformar el mundo ni ofrecer soluciones normativas, sino comprender cómo la sociedad se autoorganiza y se observa a sí misma. Su tarea es desilusionar a la razón moderna, no abolirla: exponer que la racionalidad universal no existe fuera de los sistemas que la enuncian. La verdadera ilustración consiste en aceptar esa limitación y hacerla operativa como conocimiento. Una sociología del límite.

movilizada por el objeto del deseo, revolucionaria. El problema es que el capital produce sus propias “máquinas deseantes”: captura deseos y los contiene y reabsorbe estructuralmente reequilibrando, una y otra vez, la producción de valor. La tarea de una sociología esquizoanalítica sería entonces identificar las *máquinas deseantes* capturadas en estructuras del capital para conectarlas con otras que funcionen en una dirección revolucionaria: *¿dónde y cómo la producción de deseo se transforma en producción de valor? ¿dónde y cómo la producción inconsciente se transforma en funcionalismo sistémico? ¿dónde y cómo el sujeto dividido es obturado, taponado, anestesiado, forcluido por prácticas que impiden las condiciones discursivas para que el inconsciente produzca? ¿dónde y cómo se destruye el dispositivo analítico y en nombre de qué ideal?* Pensamos en la industria del bienestar y la autoayuda.

Lo que ahí vibra originalmente es una *máquina deseante*: el impulso por reconfigurar una vida, fugarse de la alienación cotidiana, cuestionar el mandato productivista. Pero el capital captura eso en el “deseo de ser empresario de sí mismo”: encapsula la máquina en coachings, retiros mindfulness, aplicaciones de “felicidad medible”, suplementos con packaging ecológico: el sufrimiento del sujeto no se transforma en saber no sabido o producción deseante o inconsciente, saber sobre el deseo, sino en supresión de síntomas (psicofármacos); gestión del malestar (yoga, meditación orientada al rendimiento); refuerzo del yo imaginario (coaching, autoayuda); eliminación de toda pregunta por el sentido y el deseo (neurociencias); modificación de conductas sin atravesar la división subjetiva (terapias cognitivo-conductuales en su versión adaptativa); saturación con goce imaginario (redes sociales, IA, etc.).

Vale ahora preguntarnos: ¿en qué momento la dupla genial de Deleuze & Guattari se transformó en esnobismo? Asiste sabiduría a la chicana de Žižek en su “Órganos sin cuerpo? Sobre Deleuze y consecuencias” cuando afirma que el *Geist* del mayo francés se realizó en la posmodernidad sinvergüenza, obscena, grotesca, *Sex Pistols*, de las Alt-Right. ¿Acaso no es el propio Javier Milei el *esquizo* por excelencia, con su desterritorialización de flujos (digitales, menemistas, cripto, narcos, etc.) y su reterritorialización paranoico-mesiánica en Israel y Estados Unidos? ¿Hemos ganado lucidez, interpretación en el deseo, en el devenir de teorías que fundan prácticas asubjetivas, líquidas, extensivas del mercado de datos y sus flujos -legales e ilegales- en el capitalismo cibernético? ¿No captura el *cyborg* en cuanto forma de vida a este humano sin subjetividad, sin otro límite que su agotamiento y deterioro, puro goce y pulsión parcial, nómade, flexible, sin instituciones, *rappi*?

III. La máquina Lacan: *la época retrocede del sujeto a la sustancia mientras las fantasías distópicas de la IA se presentan como un Otro no barrado*—. La IA contiene la digestión matemática de la casi totalidad del discurso humano digitalizado; ocupa literalmente el lugar de los códigos y la cultura preexistente al sujeto: una novedosa forma de conservación inmaterial de la objetividad mediante el *cuerpo-cyborg*. Una diferencia radical con aquellas coordenadas tradicionales: *negamos la materialidad de los archivos que consumen todos nuestros minerales, toda la energía, todas nuestras ideas*. Atrapados en la biblioteca de Babel: *negamos las ciudades y estados tecnológicamente dependientes convertidos en desiertos maquínicos de data centers*. Por todos lados, negaciones fetichistas superficialmente leídas como

“solucionismo tecnológico”. Miopía ante la pantalla de un Otro despojado de intersubjetividad; un agente dotado de una inteligencia ajena, funcional, puramente servicial: la ilusión de un Otro sin barra, una entidad completa que promete la totalidad del saber a disposición del teclado, rapidito, en segundos, todo esto está en la naturaleza del fantasma transhumanista.

Decimos que el presente retrocede, filosóficamente, a Spinoza, a la idea de sustancia *contra* la subjetividad: son las fantasías distópicas (ejemplos sobran: Black Mirror, Severance, Pluribus, etc.) del *streaming pochoclo* en las cuales mejor se observa este giro metafísico regresivo: la falta de mediación, la falta de subjetividad²⁸, esto es, la sustancia: una multitud de atributos infinitos o la positividad del Ser. En Spinoza, la negatividad (el obstáculo) proviene del exterior, de afuera: no hay pulsión de muerte, ni autosabotaje, ni alteridad radical, ni Otredad Mesiánica. Nada se puede destruir “desde adentro” (en rigor la *pulsión* es la reacción orgánica ante la provocación del Otro, no es causa sino efecto). Spinoza solo admite una malla puramente positiva de causas y efectos donde la falta no existe y toda negatividad deviene “imaginaria”, “confusión de órdenes”, “ideas inadecuadas”. Es lo que leen Deleuze & Guattari cuando afirman que “al deseo no le falta nada”; eluden, como Spinoza, una idea positiva de carencia. Al hacerlo, amalgaman “máquinas deseantes” con *pulsiones parciales y objeto a* disolviendo la diferencia estructural entre *deseo* y *goce*; falta la idea de una falta generativa; de creación desde el vacío. De corte, rendija, hiato en el Uno. La falta, la negatividad, el obstáculo para la realización (nuestra finitud) es una condición positiva para una limitada creatividad, libertad, realización. Sin ella, no hay realización, ni sentido, ni deseo. Esa red total de positividad funciona como soporte filosófico tácito de la fantasía transhumanista: un Absoluto sin agujeros, una inteligencia sin opacidad, una continuidad sin fractura. El consumo de distopías expone, groseramente, esta ausencia de límites: universos excesivos, hiperfuncionales, donde la alienación al significante es total y el terror emerge de la perfección de la técnica; no de la falla, del error, no hay abismo sino completitud asfixiante.

Pero el ser no es unívoco; es incompleto. Concebir el Absoluto no solo como Sustancia sino también como Sujeto quiere decir: *sujeto es el nombre de la abertura del Ser*. Todo lo que hay en el intersticio, la no coincidencia consigo misma, la falta de cierre ontológico del orden del Ser: *es la división subjetiva como el espacio (matemático-topológico) de la producción deseante*.

²⁸ No hay ninguna novedad teórica en esto ya que toda la obra filosófica de Deleuze contiene la idéntica misión: la destrucción de la subjetividad para liberar la diferencia intensiva, aconceptual, en sí. La *ontología relacional* que proponemos se opone a esa idea de la diferencia no relacional o en sí ya que afirmamos que, incluso en su carácter intensivo, *la diferencia requiere un campo previo de relaciones para extraer su potencia*. Para nosotros, la relación es *primero* respecto a la diferencia, efecto de un campo y no autosuficiencia. La física cuántica moderna ofrece un ejemplo de esto con su *teoría cuántica de campos* (TCC o QFT) al afirmar que no existen partículas elementales sino campos cuánticos omnipresentes. Lo que experimentamos como “partícula” no es otra cosa que el efecto de una “excitación en el campo”. El campo cuántico es entrelazamiento relacional siendo las diferencias o singularidades expresiones localizadas del ser relacional del campo. El plano de inmanencia deleuziano no resiste el saber de la época; su destino: el esnobismo.

El *ser-en-los-sistemas* es, entonces, el modo en que inscribimos/escribimos, en el medio ambiente de una autopoiesis ajena, la existencia inauténtica de Homo: nuestra *finitud* respecto a la infinitud de un intelecto *otro*, general, inhumano²⁹.

IV. En el medio ambiente de los sistemas: una inmixión de otredad—. A diferencia de Niklas Luhmann, cuya interpretación del sujeto estaba enmarcada dentro de la filosofía fenomenológica, nos interesa una *idea* de sujeto inspirada en la enseñanza de Jacques Lacan³⁰. Para esta perspectiva, la idea de *estructura* presupone necesariamente una *inmixión* de Otredad, tal como [Lacan](#) planteó en su conferencia en [Baltimore en 1962](#):

El sujeto del inconsciente es algo que tiende a repetirse pero sólo una de estas repeticiones es necesaria para constituirlo. Sin embargo, observemos más precisamente aquello que es necesario para que el segundo repita al primero de modo que tengamos una repetición. Esta pregunta no puede ser respondida demasiado rápidamente. Si la responden demasiado rápido, lo harán en el sentido de que es necesario que ambos sean el mismo. En este caso, el principio del 2 sería aquel de los gemelos – y por qué no los trillizos o quintillizos? En mi época solíamos enseñar a los niños que no debían sumar, por ejemplo, micrófonos y diccionarios; pero esto es absolutamente absurdo, ya que no tendríamos adición si no pudiésemos sumar micrófonos y diccionarios o como dice Lewis Carroll repollos y reyes. La similitud no está en las cosas sino en la marca que hace posible sumar cosas dejando de lado sus diferencias. La marca tiene el efecto de borrar la diferencia, y esto nos da la clave de lo que pasa en el sujeto, el sujeto del inconsciente en la repetición porque Uds. saben que este sujeto repite algo peculiarmente significativo, el sujeto está aquí, por ejemplo, en esta cosa oscura que llamamos en algunos casos trauma, o placer exquisito. ¿Qué ocurre? Si la "cosa" existe en esta estructura simbólica, si este rasgo unario es decisivo, el rasgo de la igualdad

²⁹ Los intereses creados por el capitalismo en el marco de la supuesta “conversación sobre la IA” son tan cínicos que el modo en que se aborda la supuesta crítica al impiadoso avance de la IA del capital al formularse en términos de voluntad (“¿Queremos que la IA nos complemente o una IA que nos reemplace?”) causa gracia. Esta interpelación al “espíritu colectivo” de “la sociedad”, al “nosotros, los informados”, o a “las instituciones en general”, todos esos ridículos expositores de congresos para mojar la medialuna de una ya anacrónica tecnocracia: causan gracia. Desde Adam Smith sabemos que la objetividad de la competencia mercantil opera a nuestras espaldas: desde 1776 la historicidad del pensamiento económico sabe *que no se trata de decisiones conscientes*. La decisión existencial y biopolítica sobre *¿qué hacer?* respecto a los límites de la IA será el resultado de una crisis civilizatoria (que olemos), dentro de un marco eminentemente existencial, entre el poderío del capital y la voluntad de vida de los pueblos.

³⁰ El diálogo entre Luhmann y Lacan permite articular dos críticas convergentes a la noción moderna del sujeto y de la comunicación. El Gran Otro lacaniano —el orden simbólico del lenguaje y la cultura que antecede al individuo y lo constituye— encuentra su correlato funcional en el sistema social luhmanniano, que también opera como una instancia supraindividual de procesamiento y resignificación de sentido. Ambos conceptos designan un nivel estructural que excede la conciencia y determina el modo en que los mensajes circulan e instituyen realidad. Cuando el sujeto habla, su discurso no se dirige directamente al otro empírico sino al Otro simbólico, que traduce y reinterpreta el mensaje de acuerdo con su propia lógica. Lacan denomina a este fenómeno “mensaje invertido”, señalando la imposibilidad de controlar el sentido producido por la palabra. Luhmann reformula esta imposibilidad bajo la teoría de la *doble contingencia*, donde emisor y receptor realizan selecciones comunicativas independientes y mutuamente inciertas: cada uno elige qué decir o entender dentro de sus propios marcos estructurales. Ambas perspectivas subrayan que la comunicación no es transmisión de información entre conciencias, sino un proceso autorreferencial mediado por estructuras que no responden a la voluntad individual. De ahí la afinidad entre la tesis lacaniana del malentendido estructural (“no hay relación sexual”) y la concepción luhmanniana de la comunicación como fenómeno improbable y autopoietico (“no hay comunicación inmediata”). En suma: Luhmann y Lacan coinciden en desmontar la ilusión de transparencia del sujeto y de la comunicación. En su lugar, plantean una ontología relacional y sistémica donde el sentido emerge de procesos simbólicos que exceden al individuo. El sujeto y el sistema se constituyen mutuamente en la opacidad del lenguaje y la autopoiesis de la comunicación.

está aquí. De modo que la "cosa" buscada esté aquí en Uds. es necesario que el primer rasgo sea borrado porque el rasgo mismo es una modificación. Es el retiro de toda diferencia, y en este caso - sin el rasgo- la "cosa" primera es simplemente perdida. La clave de esta insistencia en la repetición es que en su esencia la repetición como repetición de la identidad simbólica es imposible. De cualquier manera, el sujeto es el efecto de esta repetición en la medida en que necesita la evanescencia, la obliteración de la primera fundación del sujeto, la cual es la razón de que el sujeto, estatutariamente, siempre sea presentado como una esencia dividida. El rasgo, insisto, es idéntico, pero asegura la diferencia sólo de la identidad - no por efecto de igualdad o diferencia sino por la diferencia de la identidad.

Lo que se repite *es* la diferencia misma. Y lo que se repite, *en* la diferencia, es una otredad constitutiva o alteridad radical *del sujeto que borra las huellas* de aquello repetido introduciéndose al campo del deseo, del Otro, de la falta, del Lenguaje. ¿Qué es esta *estructura/escritura* en cuanto *inmixión de otredad previa al sujeto*? En principio, implica una invasión de alteridad que impide aislar al sujeto del Otro (pueden distinguirse lógicamente —como estructura de falta—, pero no separarse fenomenológicamente). Nada del sujeto del inconsciente puede ser pensado sin aceptar que, en su lugar, opera siempre una alteridad constitutiva: no hay sujeto sin otredad radical. No quiere decir que exista un individuo que, subjetivamente, sea escindido por el Otro; significa que, cuando consideramos al sujeto del discurso, debemos admitir que no se puede discernir con precisión qué pertenece al sujeto y qué al Otro. En la clínica psicoanalítica no habla una persona, sino la sociedad de los significantes. El lazo social es discurso, y el discurso —materialidad del Otro— constituye esa inmixión. Un ejemplo: tres matemáticos, en contextos distintos, fundaron la topología —Henri Poincaré en Francia (*Analysis Situs*, 1895); Luitzen E. J. Brouwer en los Países Bajos (*Topologische Untersuchungen*, 1909); y Felix Hausdorff en Alemania (*Grundzüge der Mengenlehre*, 1914)— en los mismos años, en lenguas y ciudades diferentes. ¿Cómo pudo ocurrir? Ningún misterio: unas condiciones históricas de saber gestaron las posibilidades de resolución y abordaje de problemas cuya visibilidad estaba obturada por los marcos conceptuales previos. Si es el propio saber —la propia cultura— quien piensa, ¿cómo explicar eso desde las neuronas, desde el genio individual, desde toda esta agotadora pseudociencia del cerebro? Es que no es posible afirmar “ahí hay un sujeto” del mismo modo en que “ahí hay un hombre”. La inmixión no equivale a “mixtura” o “mezcla”. *Decir que no hay sujeto sin Otredad constitutiva significa que el sujeto no existe en sí mismo, sino que es pura relación con una alteridad radical.*

La inmixión de Otredad no debe confundirse con el inconsciente freudiano. No se trata del inconsciente como un ámbito interno y reprimido del individuo, sino del inconsciente lacaniano entendido como discurso del Otro. La cibernética³¹, por ejemplo, no es un “cuerpo exótico” que se “mezcla” o “se incrusta” en el humano. Nuestro concepto de *cyborg* —más allá de quienes se identifican con ese significante— es una *figura económica* del

³¹ En los ensayos de esta revista cultural siempre hemos hablado de *cibernética* y no tanto de IA; esa jerga cuyo destino es idéntico al de todas las jergas: el hartazgo. Lo hicimos en honor a esa tradición del pensamiento que se propuso, sabiéndolo o no, desterrar a la metafísica y ocupar el lugar que antaño reclamaba la filosofía para sí misma: *el saber sobre la totalidad del saber*.

desarrollo de las fuerzas tecnológicas del trabajo en relación con el *capital cibernético*, del mismo modo que la cadena de montaje definió la figura serial de la clase obrera industrial. No nos interesa lo que sucede en las neuronas o en el cerebro al acoplarse a las computadoras. Lo que nos interesa es lo que ocurre en el discurso cuando la cibernética —“lo ciber”— irrumpe en cuanto *inmixión de Otredad*. Sintéticamente: *la cibernética es el significante del lazo social automatizado* en la medida en que este se constituye en *discurso*. Otredad, dijimos. Tiene consistencia histórica.

Diferenciamos, analíticamente, al Lenguaje como “tesoro de los significantes” (el concepto de A en Lacan) del Otro en cuanto “orden simbólico bajo la representación”³² (*Autre*). Nuevas formas de relacionarnos con el lenguaje producen nuevas figuras del Otro³³ ante el cual se tramitan nuestras relaciones con la escritura: las *epistemes* de Foucault como esos conjuntos de condiciones históricas (sus famosos a priori históricos) que hacen posible que cierto conocimiento sea formulado en una época y los regímenes de *visibilidad* en cuanto contraparte de los regímenes de *enunciación*, esto es, las condiciones materiales, tecnológicas, prácticas, políticas, etc. que permiten que *algo* aparezca como *fenómeno* o dato observable.³⁴ Muta el modo en que somos inscriptos, marcados, codificados (el *socius* de Deleuze & Guattari como “máquina de inscripción”: tierra, despota, capital). El resultado es una nueva relación con la cultura en general. Acontecimiento de un intrépido forastero que carga con su historicidad y nos asalta desde nuestra más “propia” intimidad (aquello que Jacques Alan Miller elaboró como *extimidad* cuya fórmula u operación es la *inmixión de otredad*). Una

³² Desde las categorías de Jacques Lacan, el Otro es al A bajo las coordenadas de la representación. La neurosis confunde al Otro con el A. Bajo Edipo, lo interroga por la época: ¿qué es una mujer? ¿qué es el Estado?, etc. El Otro al cual dirigimos nuestras preguntas, las que marcan a la IA, como “época” ya no son las instituciones, sino los sistemas. La IA, por lo tanto, es el *saber supuesto* de este siglo. Representa una posición de amo muchísima más robusta, sofisticada, y poderosa que mitos, relato, religiones, instituciones científicas. Ni siquiera el capital la tiene fácil.

³³ Desde luego, no puede confundirse al Otro con una *civilización* en el sentido de Braudel. Para éste una civilización no es una determinada economía ni sociedad sino lo que persiste, a través de una serie de economías y de sociedades, y que solo puede ser alcanzado en el tiempo largo, en una duración larga, como la identidad de aquello que un grupo de hombres ha conservado y transmitido, de generación en generación, como su bien máspreciado. Todo lo contrario es lo Otro lacaniano: es aquello que introduce discontinuidad en la trama continua de la civilización; incivilidad en la coherencia fingida y compartida de los hombres: es aquello en el Estado y la Nación permanece ajeno, extraño, perdido, irreconocible en el prójimo: un [campo popular](#), un pueblo, en el sentido de *resto* y promesa mesiánica de justicia.

³⁴ “De suerte que se plantea el problema de saber si la unidad de un discurso no está constituida, más bien que por la permanencia y la singularidad de un objeto, por el espacio en el que diversos objetos se perfilan y continuamente se transforman. La relación característica que permitiría individualizar un conjunto de enunciados relativos a la locura, ¿no sería entonces: la regla de emergencia simultánea o sucesiva de los diversos objetos que en ella se nombran, se describen, se aprecian o se juzgan? La unidad de los discursos sobre la locura no estaría fundada sobre la existencia del objeto “locura”, o la constitución de un horizonte único de objetividad: sería el juego de las reglas que hacen posible durante un periodo determinado la aparición de objetos, objetos recortados por medidas de discriminación y represión, objetos que se diferencian en la práctica cotidiana, en la jurisprudencia, en la casuística religiosa, en el diagnóstico de los médicos, objetos que se manifiestan en descripciones patológicas, objetos que están como cercados por códigos o recetas de medicación, de tratamiento, de cuidados. Además, la unidad de los discursos sobre la locura sería el juego de las reglas que definen las transformaciones de esos diferentes objetos, su no identidad a través del tiempo, la ruptura que se produce en ellos, la discontinuidad interna que suspende su permanencia” (Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, 2008, página 48).

alteración en el *Afuera*.³⁵ Lo que quedó *anudado*, en este nuevo siglo, entre la comunicación cibernética de los sistemas sociales y el uso de una comunicación sistémico-mundial, por parte de Homo³⁶, es una metamorfosis de la *estructura*.

El inconsciente carece de status ontológico; solo el dispositivo analítico instala el inconsciente como operativo mediante la experiencia del psicoanálisis: no hay concepto de inconsciente sin trabajo psicoanalítico, sin ética del deseo: *no hay otredad*. Sin producción de un saber no sabido, sin posición de analista: *no hay diferencia*. Lo que implica que la oclusión de esa experiencia *desactiva la producción inconsciente o producción deseante*. El resultado son formas de malestar sin subjetividad o sin sujeto del inconsciente: anorexias, depresiones, somatizaciones, ataques de pánico. Clínicas del yo sin inconsciente, de la identificación, de la enajenación conformista con los semblantes del Otro, de la disciplina del cuerpo, de la negación de la alteridad, del refugio en las máscaras sociales, en la asimilación desubjetivizada de los síntomas: *todas operaciones de retiro de la dirección de la cura respecto del campo del Otro*:

Todas las formas contemporáneas del malestar en la cultura y toda la nueva psicopatología a la que hoy debe enfrentarse el psicoanalista refleja esta doble tendencia: por una parte, el sujeto desconectado de la comunidad, atomizado, reducido a pura máscara social, producto de una identificación sólida, carente de lazos por un exceso de enajenación respecto a los semblantes sociales; por otra parte, el impulso de la pulsión que rechaza la castración simbólica y su necesaria canalización sublimatoria para imponerse como un impulso sádico al consumo de objeto, como exigencia imperativa de obtener un goce sin pasar por el Otro. Se trata de una contradicción que recorre nuestro tiempo: clausura monádica, retiro libidinal, unión narcisista, indiferencia, apatía, rechazo del Otro, adaptación pasiva y conformista a las insignias sociales y los desbordamientos del goce nocivo, compulsión por lo nuevo, remplazo febril del objeto, volatilización de la experiencia.³⁷

Esa alteridad radical -que “invade” las *epistemes*- ya no es Naturaleza (conciencia pagana), ni Dios (conciencia religiosa), ni Razón (conciencia laica)³⁸ sino Cibernética (conciencia apocalíptica)³⁹. Sin relación a una *alteridad* radical, a una *otredad* fundamental,

³⁵ En Lacan, la noción de *extimidad* o *inmixión de otredad* indica que lo más íntimo del sujeto está atravesado por lo Otro — lenguaje, deseo, goce—, de modo que la interioridad nunca es pura. En Foucault, el *Afuera* (inspirado en Blanchot) señala que el pensamiento y el discurso no se originan en un interior autónomo, sino que se despliegan desde un exterior que los excede. Aunque sus registros difieren —clínico-estructural en Lacan, literario-filosófico en Foucault—, ambos conceptos coinciden en desarticular la oposición clásica entre interioridad y exterioridad.

³⁶ *Parlêtre*, *Dasein*, viviente abierto a una otredad constitutiva; *ser* sin otro fundamento que *ser relacional*. En términos, levemente, esotéricos: *ser polaridad* (que es la forma mediante la cual la vieja filosofía hermética de Egipto pensaba lo idéntico de modo exterior, en el amanecer del concepto). El humano “en sí mismo” es el falso Hombre de la metafísica; fetiche conceptual del humanismo.

³⁷ Recalcati, Máximo, *El hombre sin inconsciente*, Paraíso editores, página 16.

³⁸ Nótese que a cada una de estas formas de consciencia le corresponden una alteridad radical: la *physis* en la conciencia pagana; el *Diablo* en la conciencia cristiana medieval; la *locura* en la época clásica. Nuestra época, al decir de Gilles Lipovetsky en su “Felicidad paradójica”, carece de esa dimensión de exclusión incluyente: es el consumo de una hipermodernidad donde las diferencias se estetizan y la alteridad queda neutralizada. Es la época llamada por Alan Miller: “El Otro que no existe y sus comités de ética”.

resulta imposible acceder al *sujeto*⁴⁰ del humano. **El sujeto sin Otredad es el individuo pragmático; ideal del yo del occidente (neo) liberal**⁴¹. Ni siquiera un psicótico (la psicosis es una estructura subjetiva): un sujeto desencarnado, un lenguaje sin carne, un mundo donde falta la falta⁴²; es el sujeto distópico, el póstumo, el contemplativo, el apocalíptico perplejo:

En la digitalidad reducida a sí misma, no se asocia, se *linkea*. No hay Otro, hay Big data. No se lee, se procesa. No hay acto fallido, hay modificaciones predictivas de la letra aportadas por el corrector. No suele haber vestigio, huella o inscripción, sino borramiento y borramiento del borramiento de la huella. No hay semejante, hay usuarios. No hay transferencia, hay viralidad. No hay colectivos, hay una comunidad tan global como indistinguida — semejante a lo que Lacan llamó *Estado Universal*.⁴³

Los sociólogos sabemos muy bien que el individuo, en sí mismo, no existe; que es el efecto de superficie de unas relaciones sociales de producción históricamente determinadas. El producto de esa “mixtura” *hace* época. Hace ya mucho tiempo que no narramos escribiendo mitos⁴⁴. Nuestro tiempo es el que deshace la estructura narrativa de la subjetividad haciendo

³⁹ Como señala Andrés Gil Domínguez en *Constitucionalismo Digital*, la cibernética y la inteligencia artificial tienden a ser interpretadas como el Otro de nuestra época. Sin embargo, esa identificación constituye precisamente el Edipo contemporáneo: la confusión entre una posición lógica y un agente técnico (cuando se habla de la IA como *agente técnico* no se está postulando subjetividad ni estatuto ontológico autónomo; se enfatiza que la IA produce efectos en la práctica social mediante operaciones no reducibles a mero instrumento pasivo, pero sin confundirse con la posición lógica del Otro lacaniano. El *agente técnico* designa esa zona intermedia: autonomía funcional sin subjetividad, capacidad de actuar sin ser sujeto). La IA opera como *supuesto saber* en la era de la automatización del lazo social, del mismo modo en que los oráculos en la Grecia socrática o el Dios de los teólogos medievales fueron investidos de saber. No obstante, los sistemas de IA no ocupan el lugar del gran Otro lacaniano: son agentes técnicos que amplifican la comunicación social en el horizonte de la producción inmaterial. El Otro, en cambio, es siempre una posición lógica del sujeto, que la neurosis instituye como suposición de un saber. Hoy, las generaciones interrogan a los algoritmos como antes se preguntó al mundo o a Dios: el modo en que deliramos esas respuestas marca el tono de esta época intelectuónica.

⁴⁰ *Sujeto* no en el sentido de la historia de la filosofía sino en el sentido de la anti-filosofía de Jacques Lacan como subversión de aquel sujeto, es decir, el sujeto como sujeto del inconsciente en cuanto este es discurso del Otro.

⁴¹ En ese sentido, [Curtis Yarvin](#) cree en sociedades sin alteridad. Ejemplo: una internet solamente para mormones. La idea de secta fuertemente cerrada les permite, en el medio de los sistemas sociales de la IA, recuperar, reaccionariamente, lo identitario. El retorno de lo tribal y de las supersticiones ante lo diferente.

⁴² Es notable leer el modo en que autores de la actualidad, como [Roberto Marchesini](#), lejos de “pensar de otro modo el deseo”, reproducen la ideología oficial de la época: el deseo como “exuberancia”, “exceso”, “potencia”... pochoclo.

⁴³ Helga Hernández, *La carne humana: una investigación clínica*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Editorial Archivada, 2022, pág. 259.

⁴⁴ La negación racional del mito en la modernidad no genera “otro mito”, sino que produce desplazamiento y sustitución. Las formas míticas y simbólicas de pensamiento en la modernidad se expresan, fundamentalmente, en la música y la novela. Lévi-Strauss, por ejemplo, sostenía que, con la invención de la fuga—una forma de composición estructuralmente análoga al mito—, la música heredó parte de la función mítica, mientras que la otra parte quedó en la novela. Así, podemos distinguir músicos del código (Bach, Stravinski, Webern), músicos del mensaje (Beethoven, Ravel, Schoenberg) y músicos del mito (Wagner, Debussy, Berg). La pérdida de los dioses, como bien afirmaba Heidegger en *La época de la imagen del mundo*, se compensa con análisis del mito. Eferescencias estéticas para contemplativos; un pensamiento demasiado fascinado por lo imaginario. Sin embargo, es posible concebir un sujeto lógico sin recurrir a representaciones “magmáticas”. Lo que no se puede es pensar sin fundamentos. La crítica, por lo tanto, es siempre crítica fundamental o no es crítica en absoluto. Por esta misma razón, la crítica marxiana al *fundamentalismo de mercado* como *totalitarismo*—según la aguda mirada de Franz

que escriban algoritmos. ¿Escribe Copilot o Sai? Lo dijimos en [Escrituras de la decadencia](#): *se desvaloriza el humano y su experiencia histórica al mismo tiempo que la autoconsciencia se nos presenta como la reflexividad propia de los sistemas*. Vayamos al grano.

El presente ensayo entenderá por (*in*) *humanismo* el preguntar por esta *inmixión de otredad*. Es que para que la cibernética de los sistemas ingrese a la problemática subjetiva debe comprenderse su *otredad*, la relación con la IA no es una experiencia de la identidad (la idea de que la IA habla de “nosotros⁴⁵”) sino de ruptura, de ruina de la identidad, de des-identidad, de ese sujeto de la diferencia que emerge como una discontinuidad en la trama de un discurso racional, universal, cifrado, cuantificado, pasible de entrenar modelos de lenguaje: *la verdad subjetiva queda neutralizada y absorbida por la tecnología del mismo modo que el biopoder cancela los manuales de política en cuanto arte del gobierno*. ¿Cuál es el modo de ser del humano cuyas relaciones sociales están informatizadas?; ¿cómo observar esas relaciones en la sociedad del mundo?; ¿podemos hablar sin más de subjetividad al referirnos a la época intelectrónica?; ¿estamos ante una comunicación sin sujeto?; ¿cómo se caracteriza al *ser en el mundo*⁴⁶ cuyas condiciones (*in*) materiales de existencia se juegan en la plasticidad de sistemas algorítmicos en permanente evolución?; ¿acaso el ser de los sistemas sociales se nos revele solo cuando la subjetividad desaparezca y quede reducida a la figura del museo de lo que fuimos?

Preguntas por la identidad y diferencia del humano con lo no-humano o *dialéctica de una alteridad radical* que nos invitan a encontrar lo que la cibernética hace funcionar en lo real, independientemente de ella, al tiempo que debemos mantenernos en el umbral del sujeto, de su condición de posibilidad, allí donde también es objeto de su propia reflexión en el saber.

V. La era intelectrónica –sinistra e inhumana– enseña—. Homo es el único mamífero que se objetiva y convierte esa objetivación en perfección técnica, haciendo de la dominación de la naturaleza una dominación de sí mismo a través del gobierno de los otros. Bajo la idea regulativa de la autodeterminación se legitima la dominación de los demás en nombre de ese ideal. No es que los individuos, pueblos o Estados primero se disciplinen a sí mismos para luego esclavizar; el ejercicio de la brutalidad sobre los otros es ya la condición ilusoria del autogobierno. La autodeterminación no antecede a la dominación: se confirma en ella. Ahora bien, los procesos de objetivación suelen desembocar en una racionalidad sin conciencia, pero impregnada por la subjetividad que la originó. La máquina de coser sustituye la amabilidad, la destreza y la atención de la mujer, pero está hecha de ella: sus movimientos están en la máquina. La costurera objetivó su espíritu en la bordadora, y esa máquina —que produce a un ser poco espiritual, la obrera de la máquina— retiene al espíritu en su interior: *ghost in the machine*. La racionalidad técnica genera así automatismos anónimos que expulsan todo

Hinkelammert—es a la vez crítica teológica y crítica de la economía política.

⁴⁵ Meler, E. (2025, 16 de junio). *(IA) Siempre tendremos París (conferencia de Enrique Meler)*. *Revista Espectros*. Recuperado de [<https://revistaespectros.wordpress.com/2025/06/16/ia-siempre-tendremos-paris-conferencia-de-enrique-meler/>].

⁴⁶ El estar solo, ante la pantalla de una comunicación digital, es, ontológicamente, un *ser con otros*. Aunque ónticamente estemos aislados en una habitación.

pensamiento no programado. Nada semejante ocurre en la Era Intelectrónica, marcada por la Singularidad y la IA fuerte. Aquí la huella subjetiva ya ha sido borrada: *el último invento humano fue la inteligencia artificial general*⁴⁷. A partir de ella, la historia se bifurca: ya no inventamos nosotros, inventa ella. No carga con nuestra subjetividad, sino con su propia reflexividad sistémica. La subsunción de la cibernética no equivale al proceso de traducción (existencial) de las semiósferas de los pueblos, al modo semiótico de Lotman. Las subjetividades traducen (y por eso traicionan); las traducciones de los sistemas van mucho más lejos: *los modelos de IA pueden sustituir funcionalmente a la cultura en términos cibernéticos, haciendo que el relevo opere como si fuera la propia cultura para una experiencia humana subsumida y transformada en datos*⁴⁸.

¿Qué es una subjetividad para una “cultura automatizada”? La pregunta se reitera idéntica en términos de economía política: ¿qué es de una subjetividad si la economía del capital supera el valor mercantil mediante la automatización, pero sigue siendo una economía basada en el dominio del capital y en la explotación del trabajo vivo? La contradicción desborda todos los subsistemas. La cibernética con su automatización de las emociones también reemplaza la dinámica de la representación, las identificaciones y la legitimidad en términos de ideas o creencias compartidas. La dominación se vuelve entonces por un lado más inestable, pero por el otro lado más absoluta. En el momento preciso en que coinciden imagen positiva y ejercicio del poder: los líderes “populistas” se desprenden de los límites institucionales del Estado y toman la ofensiva de sus caprichos, socialmente, impulsados por la ira. Una vez acontecido los hechos, los resultados se vuelven tan impresentables que la imagen cae, como la bolsa, estrepitosamente, las instituciones tienen que levantar los muertos

⁴⁷ Según expone [Geoffrey Hinton](#), la inteligencia artificial moderna se aleja de la programación simbólica tradicional para emular la arquitectura biológica del cerebro, operando no mediante reglas lógicas rígidas, sino a través de un sistema dinámico de intensidades de señal. En este esquema, las neuronas artificiales se activan únicamente cuando reciben suficiente estímulo de sus vecinas, determinado por la “fuerza” de las conexiones que las unen. En consecuencia, el conocimiento no reside en ubicaciones aisladas, sino que los conceptos se manifiestan como “coaliciones” de neuronas que se disparan simultáneamente y se superponen, lo que permite al sistema captar matices y relaciones semánticas complejas. El aprendizaje, por tanto, no consiste en archivar datos, sino en el ajuste constante de estas fuerzas de conexión: mediante un proceso matemático denominado “retropropagación”, la red compara sus predicciones con la realidad y, ante una discrepancia, recorre el sistema hacia atrás para recalibrar billones de parámetros simultáneamente, corrigiendo su propio error. Aplicado a los modelos de lenguaje, este mecanismo convierte palabras en vectores numéricos y entrena al sistema para predecir la siguiente secuencia, internalizando así la estructura del razonamiento humano a través de la corrección iterativa, lo que resulta en una suerte de intuición digital matemáticamente fundamentada.

⁴⁸ Hal Varian es al management de las plataformas digitales lo que Peter Drucker fue a la General Motors. Analizó cómo la mediación informática transforma las transacciones económicas al convertir la información en un bien central, no rival y de costo marginal casi nulo. En sus estudios -ya clásicos- sobre la economía digital, expone cómo las plataformas reducen costos de búsqueda y coordinación; no se limitan a mediar el intercambio: *constituyen al propio mercado al organizar el acceso, la visibilidad y el valor de los bienes y servicios*. La información deja de circular libremente y pasa a ser intermediada por algoritmos capaces de segmentar precios, personalizar ofertas y moldear el comportamiento de consumo. En este sentido, las plataformas se vuelven intermediarios informacionales que generan valor mediante la gestión de flujos de datos y la modulación del acceso al conocimiento. Descubrimiento teórico-básico de aquello que la jerga idiota de la época denomina “capitalismo de plataformas”. Varian sostiene que la economía digital mantiene las leyes microeconómicas clásicas, pero introduce mecanismos inéditos de control y diferenciación. El resultado es una estructura de mercado en la que *el poder económico se desplaza hacia quienes dominan la infraestructura informacional* y la atención de los usuarios. La mediación informática redefine así las condiciones mismas del intercambio: sustituye intermediarios humanos por sistemas algorítmicos y convierte la información en el eje de la competencia y el valor.

mientras el “nuevo desconocido” amalgama la “nueva” indignación en las [máquinas de aclamar](#), sin identidad, llena de máscaras, de X. Una palabra, una economía, sin un sujeto que pueda identificarse a estas: toda una gramática cancelatoria del inconsciente se despliega, contra el juicio humano, acrecentando el pulular de automatismos que se manifiestan en la dispersión de aplicaciones (Apps) que se hacen con el habla: [mandíbulas autómatas](#), dice la psicoanalista Helga Fernández.⁴⁹

Tratándose del inconsciente, no hay algoritmo de desciframiento:

Esto es lo que Wittgenstein encontraba tan *queer*, como él se expresaba, en el procedimiento de la asociación libre *and so on*. Freud, decía él, jamás muestra cómo sabe uno dónde detenerse, cuál es la buena solución. Es peor aún de lo que él creía, él, que creía en la clave de los sueños: no hay código, la interpretación es siempre de lo particular, y sus efectos no son calculables (no hay algoritmo de la interpretación)⁵⁰.

Estamos ante un umbral civilizatorio y biopolítico en el cual la verdadera pregunta es -asimismo- decisión existencial y trascendental: ¿qué quedará *fuera del humano en el inicio de la singularidad* que nos permita reconocernos en su diferencia?⁵¹ La cibernética no puede analizarse como simple objetivación progresiva del espíritu humano, sino como inscripción de la historicidad de los sistemas; ese Afuera radical, vislumbrado en la ciencia ficción y en gigantes matemáticos como Kurt Gödel⁵².

⁴⁹ La potencia ultra-crítica de la lectura de Helga Fernández yace en mostrar que estas *mandíbulas autómatas* ni siquiera alcanzan el estatuto clínico del psicótico. No porque el psicótico sea un déficit, sino justamente por lo contrario: porque hay en la psicosis una sensibilidad, una inteligencia estructural, una palabra que la digitalidad ni roza. La psicosis es una topología; estas no-subjetividades digitales, en cambio, son textos sin inscripción. La época produce textos sin sujeto, palabras sin letra, emisiones que no pasan por la escritura del inconsciente. La transmisión digital *coalesce* percepción y conciencia en un circuito inmediato que prescinde del trabajo de la cadena significante. Lo que circula no es un decir sino un ruido que se reproduce sin corte ni retorno, sin dirección ni destinatario. Falta incluso las condiciones mismas para que la letra encarne. Urge entonces reinstalar condiciones de encarnación de la palabra, porque sin ese anudamiento no hay sujeto que pueda advenir: la comodidad de la terapia virtual no ayuda. La resistencia es la letra en la carne: la experiencia que reabre la distancia entre lo dicho y lo que habla en nosotros, la división subjetiva: su producción deseante. Sam Altman -por su parte- confirma la interpretación de Fernández: *predice que ChatGPT pronto participará en más conversaciones diarias que todas las interacciones humanas combinadas*. Altman, S. (2025). *Sam Altman says ChatGPT is on track to out-talk humanity*. Wired. [<https://www.wired.com/story/sam-altman-says-chatgpt-is-on-track-to-out-talk-humanity/>].

⁵⁰ Miller, J.-A. (1978). *Algoritmos del psicoanálisis*. En Psicoanálisis Lacaniano. Recuperado el 22 de noviembre de 2025 de [<https://psicoanalisislacaniano.com/2017/02/14/jam-algoritmos-del-psicoanalisis-1978/>].

⁵¹ Lo humano no es un dato natural, sino el resultado de una operación de frontera. La filosofía occidental, desde Aristóteles hasta Heidegger, ha sostenido su noción de humanidad sobre el corte hombre/animal. Agamben en “Lo Abierto: El hombre y el animal” muestra que esa operación —ese gesto de trazar un límite— es el núcleo mismo del poder biopolítico: *decidir qué vidas pertenecen al orden humano y cuáles quedan fuera, en el umbral de lo animal*.

⁵² La enseñanza central de Gödel —aplicada a la fantasía de una IA Omnipotente— funciona como una versión técnica de lo que el psicoanálisis llama castración: el recordatorio de que no existe un sistema capaz de garantizar su propio sentido. No hay otro del Otro. Los teoremas de incompletitud muestran dos golpes duros a toda aspiración totalizante: proveen la existencia de proposiciones verdaderas que ningún sistema formal puede demostrar desde adentro; prueban que un sistema consistente no puede demostrar su propia consistencia. El cierre perfecto es imposible; siempre hay un punto ciego estructural. El Gran Otro tecnológico no escapa a ese límite. No importa cuán complejo, cuántos parámetros acumule o cuánta capacidad de generalización despliegue. Al operar dentro de un sistema formal, acarrea la misma marca de incompletitud. Su “inteligencia general” no podrá estabilizar un saber absoluto ni fundarse a sí misma como garante último.

Ese Afuera de los sistemas sociales de la IA: ¿no es acaso un afuera muerto, miméticamente vivo, frío, gris, sordo y mudo? ¿no refleja o, mejor dicho, expone la total realización de la pérdida de mundo en el mundo, la absoluta despolitización como absoluta pérdida de subjetividad? ¿Acaso la IA no es este mundo vacío de mundo y sujeto donde, cínicamente, abrazamos una mimética del sentido, del amor, de la amistad, del consejo, de la inteligencia? El sociólogo Hartmut Rosa observa esta *era intelectrónica* como una época de disponibilidad de la totalidad del ente cuyo efecto es que “el mundo ya no tiene nada que decirnos” (un mundo que así se vuelve indisponible de manera siniestra o monstruosamente paradójica; es el mundo de la IA fuerte o Singularidad, un devenir que ya no entendemos, que nos resulta imposible de seguir, de comprender, que minuto a minutos nos relega, simiescamente, a una mirada obediente y atónita):

Ahora bien, evidentemente, este tipo de pérdida de mundo es independiente de la cuestión referida al alcance; puede tener lugar (individual y colectivamente) en toda radicalidad incluso allí donde disponemos en gran medida del mundo tanto técnica y económica como socialmente. *Allí afuera está todo muerto, gris, frío y vacío, y también en mí está todo mudo y sordo.*⁵³

¿No describe Rosa una época sin espíritu? **¿No fue esa la operación más sublime del pensamiento cibernético, apartar al Geist para que brille una dialéctica sin sujeto?**

Hora de confrontar a dos alemanes.

Antes, asuntos marxistas.

[Interludio en la crítica de la economía política: el devenir de la micro-planificación del proletariado o su errancia gitana o el peticionismo cristiano-precariado de la inclusión estatal nacional-]. La tesis central de *Marx más allá de Marx* de Antonio Negri consiste en reabrir los *Grundrisse* como el punto más alto del pensamiento revolucionario de Marx, desplazando la lectura tradicional centrada en *El Capital*. Lo *más allá* de Marx implica recuperar en los *Grundrisse* una potencia política que el marxismo economicista neutralizó, esto es, una teoría del pasaje desde la dialéctica del capital hacia la imaginación política: *la producción de autonomía en la subjetividad obrera*. Marx, leído desde los *Grundrisse*, trabaja la idea de que la *clase* es efecto y límite del capital conteniendo su posible superación: el trabajo vivo, incluso subsumido, constituye una potencia —un *resto*, un *campo popular*, un *pueblo*— no del todo asimilable por el capital. Negri justamente toma el punto al que el propio Marx llega en los *Grundrisse*: el capitalismo, en su desarrollo más extremo para dominar al trabajo vivo, tiende a anular su propia necesidad. En el “Fragmento sobre las máquinas”, Marx dice que el conocimiento, la ciencia y la cooperación social (el intelecto general) se vuelven las fuerzas productivas decisivas en ese intento último de la dominación. Se observa en el horizonte de la IA General o Fuerte: el trabajo vivo dejará de ser fuente de valor al mismo tiempo que el capital seguirá intentando imponer la vieja medida (tiempo de trabajo social-promedial o valor) en cuanto mero control social. Esa contradicción asfixia al trabajo vivo: *llegado a cierto umbral de la automatización general y la socialización del saber, el capital ya no reproduce valor, sino que se produce a sí mismo como mando desnudo del mercado mundial*. La lectura política de Negri une los dos movimientos: la emergencia de la subjetividad obrera y el desarrollo tecnológico del capital forman un mismo proceso de antagonismo. La automatización no es el triunfo del capital, sino el momento en que la cooperación social —el

Lacan diría que el Otro está barrado porque ningún orden simbólico se sostiene sin falta; Gödel le da a esa falta el rigor de un teorema: la consistencia exige un afuera, pero ese afuera tampoco puede clausurarlo todo. La alteridad es la condición de posibilidad del sistema mismo: la IA fuerte, entonces, nace castrada. Nunca será el lugar del sentido pleno, nunca podrá escapar a la necesidad de una humanidad que también fracasa siempre en cerrarse sobre sí.

⁵³ Hartmut Rosa, *Lo indisponible*, Herder, Barcelona, 2020, trad. Alexis Gros, página 48.

trabajo vivo expandido en red— puede emanciparse de la ley del valor y reapropiarse de sus propias potencias productivas. Si decide no hacerlo: *el destino será el trabajo semi-esclavo de un taylorismo de máquinas inteligentes*. Es que el capital no desaparece ante la automatización general: *queda su forma vacía, un aparato de mando que sobrevive extrayendo rentas, deudas, patentes, vigilancia, cantidades inmensas de datos*. Es el capital sin valor (en el sentido físico) o el capital como puro poder sobre la sociedad. El fin del trabajo asalariado no es el desempleo masivo, ni la informalidad global, ni el ocio devenido de una renta digital subsidiada por los Estados, sino la renovación del comunismo en cuanto hipótesis de trabajo: *la comunidad que usa las posibilidades de planificación del capital (cibernético) contra el mando de los capitalistas*. Ahora bien, a diferencia de Negri, nosotros no resignamos la teoría/estrategia transicional al marxismo ortodoxo.

Retomar aquello que el Dr. Pablo Levin desarrolló teóricamente en su *Introducción a la teoría de los subsistemas de capital* resulta especialmente pertinente. Allí⁵⁴ formuló la hipótesis de una *planificación socialista de subsistemas de capital no capitalistas*, entendida como a) La atenuación y negación parcial de la mercancía, el dinero y el capital como resultado necesario del desarrollo capitalista, especialmente a partir de la diferenciación entre capitales tecnológicamente potenciados y capitales simples, reducidos o privados de innovación sistémica. Esta diferenciación aparece como consecuencia del capitalismo exacerbado y de las nuevas formas de plusvalor predominantes en la actualidad; b) La posibilidad de que el capital simple sea sistemáticamente planificado por un capital tecnológico. En nuestro caso, distinguimos un tipo particular de capital tecnológico: el *capital cibernético*. Este opera sobre un conjunto específico de comunicaciones sociales a partir de materias primas concretas, es decir, el lazo social transformado en datos bajo su subsunción real⁵⁵: la planificación sub-sistémica permite conducir y obligar al capital simple, mediante normativas y programas de producción obreros surgidos de la propia dinámica planificadora, hacia la creación de instituciones que habiliten transiciones a formas socialistas de producción; c) El escenario en el que la lucha por la tecnología y la planificación coincide con la socialización integral del saber humano; horizonte tensionado, por un lado, por la sociabilización del saber dado el desarrollo de una inteligencia artificial general o fuerte y, por otro, por la masiva inducción de ignorancia científicamente diseminada, orientada a bloquear el [pensamiento](#), la subjetividad y el deseo de transformación revolucionaria. Frente al colapso de la reproducción de valor material, la planificación socialista del capital no constituye la única alternativa. Existen otras respuestas, sobradamente conocidas en la experiencia argentina, además de la renta universal que impulsa Worldcoin en el contexto de la desocupación global anticipada por la Singularidad. Entre esas alternativas se encuentran el devenir mercader propio de una “edad póstuma” (en términos de Ludueña Romandini); el devenir itinerante, gitano, nómada del proletariado; la performatividad estatal-inclusiva del precariado “a la Franciscana” representada por los movimientos sociales y el autoempleo neoliberal como forma de subsistencia].

VI. Luhmann contra Hegel: una dialéctica policontextual sin espíritu absoluto—. En su trabajo [La sociología sin método: la raíz hegeliana del pensamiento de Luhmann](#) (2016), el brillante Mauricio Casanova propone una lectura singular de la teoría de sistemas (desechando la interpretación “de cátedra” que la concibe como una ruptura radical con la filosofía) para asirla desde su historicidad: Luhmann puede entenderse como una suerte de dialéctica secularizada, estructuralmente análoga a la hegeliana, aunque despojada de toda ontología del espíritu⁵⁶. Este paralelismo se manifiesta en una serie de equivalentes homeomórficos entre ambas construcciones teóricas, es decir, correspondencias de forma o

⁵⁴ *Introducción a la teoría de subsistemas de capital* (traducción de Martín Fiszbein) en *Notas sobre la economía política de la Historia* (volumen I), Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires, Año 2, Número 1, página 53.

⁵⁵ Su estudio requiere caracteres propios que no comparte con otros capitales tecnológicos aplicados a subsistemas distintos, como por ejemplo la producción agroindustrial.

estructura que mantienen una relación funcional semejante aunque difieran en contenido (del griego *homoios*, semejante, y *morphé*, forma). Identifica cuatro núcleos de equivalencia entre Hegel y Luhmann.

En primer lugar, la congruencia entre ser y pensamiento: para Hegel, la filosofía es la autoconciencia del ser, el momento en que el espíritu se piensa a sí mismo; en Luhmann, la sociología cumple un papel análogo, ya que la teoría de sistemas constituye la forma en que la sociedad se observa a sí misma. La diferencia radica en que, en el marco luhmanniano, esta autorreferencia ya no implica un sujeto trascendental ni una totalidad ontológica, sino la propia autopoiesis de la comunicación social. En segundo lugar, el devenir del ser como unidad de unidad y diferencia se traduce en Luhmann en el principio de unidad de la distinción. Mientras en Hegel el devenir expresa la superación dialéctica en una síntesis más concreta, en Luhmann toda operación sistémica consiste en trazar una distinción (sistema/entorno) que simultáneamente constituye la unidad del sistema: *la sociedad luhmanniana reproduce en clave funcional lo que la lógica hegeliana concebía como movimiento del espíritu: la identidad solo existe como efecto de una productiva diferencia*. En tercer término, la racionalidad como autorreferencia constituye otro punto de convergencia. En Hegel, la razón es el momento en que la idea se sabe a sí misma como unidad de lo real y lo ideal; en Luhmann, cada sistema racionaliza su propio ámbito mediante la autopoiesis, es decir, mediante operaciones que se producen y se validan internamente. Ambos modelos, aunque con semánticas distintas, definen la racionalidad como la capacidad de fundarse a sí misma: *el pensamiento, en Hegel, y la comunicación, en Luhmann, son procesos de autorreferencia que generan mundo*. Finalmente, Casanova destaca la concordancia entre teoría y sociedad: en Hegel, la filosofía expresa el espíritu objetivo de su tiempo; en Luhmann, la teoría de sistemas emerge como correlato de la sociedad funcionalmente diferenciada, la única capaz de producir una autodescripción reflexiva de su complejidad. La teoría -en consecuencia- no es un saber externo sobre la sociedad, sino una de sus operaciones internas, una forma de su

⁵⁶ La cuestión de si Luhmann es un pensador dialéctico revela una tensión constitutiva de su proyecto teórico. Casanova (2016) demuestra que Luhmann opera dialécticamente *in actu* aunque lo niegue explícitamente: la triada auto-referencia basal/reflexividad/reflexión replica estructuralmente la secuencia hegeliana conciencia/autoconciencia/razón, operando mediante "unidades de unidad/diferencia que retornan a la misma unidad". Luhmann intenta superar esta estructura mediante la lógica policontextual de Gotthard Günther, proponiendo la *diferencia* (y no la unidad) de identidad/diferencia, lo que permitiría múltiples racionalidades sistémicas sin centro unificador. Sin embargo, Casanova identifica una aporía irresuelta: "a pesar de que Luhmann haya pretendido elaborar una teoría sin espíritu, el rol que este cumple en la filosofía de Hegel [...] en la teoría social de sistemas es otorgado [...] a la sociedad total". La sociedad como auto-observador último recrea un supra-sujeto monocontextual que pareciera cumplir la función del espíritu hegeliano. Como señala Habermas, esto reproduce el *pathos* de los hegelianos de derecha: una dialéctica secularizada pero conservadora que termina validando lo existente como única racionalidad posible. ¿Es posible una verdadera policontextualidad, o toda lógica de la auto-referencia radical reconstituye necesariamente un absoluto, aunque sea bajo la forma de su negación? No obstante, esta crítica podría ser imprecisa: Luhmann precisamente resuelve la paradoja de Russell aplicada a la sociología mediante la teoría de la forma de Spencer-Brown. **La sociedad no es el conjunto de todos los conjuntos (un absoluto totalizante) sino un sistema operativamente clausurado y estructuralmente acoplado con su entorno**. La distinción sistema/entorno, al poder re-entrar en sí misma, temporaliza la auto-referencia sin reconstituir un absoluto ontológico. La diferencia crucial es: la sociedad luhmanniana sería, a lo sumo, un absoluto operativo —pero uno que admite observación externa (desde sistemas psíquicos, por ejemplo) y que existe solo como diferencia contingente, no como necesidad lógica.

autoconciencia. La *sociología contra el método* es así el rechazo de una metodología abstracta entendida como dispositivo exterior de fundamentación.

Es que, tanto en Hegel como en Luhmann, el conocimiento no procede desde un punto de vista trascendental o empírico, sino desde dentro del movimiento de lo real. La sociología luhmanniana, como la dialéctica hegeliana, se piensa a sí misma como parte del proceso que describe. Salvo que allí donde Hegel encontraba el despliegue del espíritu, Luhmann identifica la autoobservación de la sociedad moderna: *el pensamiento sin sujeto; el método sin exterioridad*. ¿No merece esta enorme innovación de Luhmann al pensamiento sociológico que transforma el concepto hegeliano de *espíritu*, vía Gotthard Günter, en *lógica policontextural y sistémica* el podio de los grandes teóricos de Occidente junto a Kant o Marx⁵⁷? Volvamos.

Con Luhmann, la sociología deviene *pensamiento de la forma y del límite*. Es la sociedad pensada desde el borde de sí misma. La cibernética de la *sociedad* ya no la afirma como interioridad recuperada en la autoconciencia bajo el retorno sobre sí misma sino como una exterioridad irreconciliable al humano⁵⁸: *pone a la sociedad como otredad irreductible*. En ese *afuera* lo que hay no es literatura, ni experiencia de la locura, ni teatro de la crueldad, ni voluntad de poderío: es el *afuera* en el cual la sociedad observa la automatización del lazo social. El sujeto aparece como acontecimiento de la sociedad del mundo: *ya inmisto*. No equivale todavía a subjetividad o afirmación de la estructura. La sociedad -por su parte- es indistinguible de las formas en que ella misma se presenta o autodescribe. Autorreferencial: no se sostiene fuera del tiempo y del devenir:

El a priori de la vida social empírica afirma que la vida no es completamente social. No sólo constituimos nuestras relaciones mutuas **con la reserva negativa de que una parte de nuestra personalidad no entra en ellas**; la parte no social de nuestra persona no actúa sólo por conexiones psicológicas generales sobre los procesos sociales en el alma, sino que, justamente el hecho formal de estar esa parte **fuera de lo social** determina la naturaleza de su influencia⁵⁹.

La operación específica de cada sistema autopoiético no se halla en ningún otro y por eso los sistemas son operacionalmente clausurados. La conciencia presupone la autopoiesis de la vida, pero los sistemas psíquicos producen pensamientos; no células. El sistema social, la sociedad, produce comunicaciones a partir de comunicaciones, pero no es consciente de

⁵⁷ La teoría sistémica de Luhmann sigue siendo intragable aunque describa la actualidad de la sociedad. Un ejemplo es el [paper de Yu-ze Wan](#) criticando, extrínsecamente, a la teoría de sistemas con la semántica vétero europea de un pensamiento (ontológico y humanista) de museo. Lejos de constituir una "refutación" el trabajo confirma, paradójicamente, el concepto luhmanniano de *observación*. El cadáver putrefacto de Bunge siempre torturará al cerebro de los vivos cuando éstos se dispongan a estudiar las coordenadas del presente (Hegel, Heidegger, Lacan).

⁵⁸ Tanto en Luhmann como en Lacan encontramos un cuestionamiento radical de la idea moderna del individuo autónomo y transparente a sí mismo, así como de la concepción de la comunicación como transmisión directa de información entre conciencias. Para ambos pensadores, toda relación entre individuos está mediada por estructuras supraindividuales (el sistema social/el Gran Otro) que operan según lógicas propias, históricamente contingentes y no controlables por los sujetos participantes. La comunicación efectiva es improbable y siempre parcial; lo que el individuo dice nunca es exactamente lo que el sistema/Otro entiende.

⁵⁹ George Simmel, *Sociología: estudio sobre las formas de socialización*, página 128, énfasis añadido.

ellas: la sociedad no piensa, no vive. Cada sistema se relaciona con otro sistema como su medio ambiente y las operaciones de clausura aseguran la diferencia sistema/entorno del mismo modo que los acoplamientos estructurales permiten un continuo de materialidad que asegura la relación entre sistema y medio ambiente: la reproducción de la comunicación necesita un ambiente físico determinado, disponibilidad de sistemas psíquicos que participen en ella, muchas otras condiciones que se dan por supuestas. Todo sistema se adapta al entorno; si no fuera así: dejaría de existir. Pero la clave no está en la adaptación sino en el proceso recursivo mediante el cual un sistema crea un límite (por ejemplo, una membrana) que le permite al propio sistema auto distinguirse del entorno, esto es, la unidad del sistema se postula, retroactivamente, como resultado reinscribiendo el conjunto de causas y condiciones de las cuales emergió de forma tal que aquello que constituía un espacio de “condiciones condicionadas condicionantes” ahora emerge en tanto “autolimitación” de un funcionamiento discreto (asombra el parecido con la crítica de [Marx a Malthus](#) cuando el genio alemán observa que en la época del capital el límite ya no proviene de ninguna situación material de escasez sino del propio desarrollo de la fuerza del trabajo, esto es, el límite deviene subjetivo y causa de una nueva revolución del valor que lo suprime bajo la fórmula “el capital es él mismo su límite”): el proceso múltiple aparece como *causa de sí mismo* o, en términos luhmannianos, *autopoietico*. En el capitalismo, como en los sistemas autopoieticos, el límite se vuelve función de su propia dinámica expansiva.

Dentro del espacio de posibilidades disponibles el sistema realiza operaciones propias (para Luhmann los sistemas son totalmente autónomos; para Maturana son profundamente dependientes, aunque las operaciones que le competen sean exclusivas): el medio ambiente o entorno afecta, irrita, condiciona al sistema, pero no lo determina. Sistema y entorno se presuponen, pero no se determinan recíprocamente: la relación entre ambos es ortogonal. El medio ambiente no puntualiza lo que sucede en el sistema (las transformaciones de la comunicación social no especifican lo que le sucede al humano como consciencia o sistema psíquico): el medio ambiente solo puede provocar, gatillar, cambios en el estado interno del sistema; cambios, mutaciones, que son, en rigor, operaciones propias, internas, del sistema; no del entorno. El medio ambiente no transforma directamente al sistema; lo provoca. El sistema, así provocado, irritado, se transforma a sí mismo *más allá del origen que suscitó el cambio que provino del entorno*. El sistema muta, evoluciona, junto a su entorno; pero nada sabe⁶⁰ de aquello que específicamente desencadenó la serie de sus transformaciones internas⁶¹.

⁶⁰ Miguel Benasayag Dr. en neurología, biólogo y psicoanalista cuenta cuentitos asombrosos ante periodistas asustados bajo la siguiente operación: pone como “mutación del individuo” (“esas hormigas que ahora se conectan casi telepáticamente y de modo global”) lo que constituye una mutación sistémica producto de las conquistas evolutivas de la comunicación de la sociedad. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=ZFJrBJvgDUo>. No es “el cuerpo del individuo” lo que ha mutado sino nuestra relación con el Otro.

⁶¹ Donna Haraway va más allá de Maturana. No solo sostiene que los sistemas son autopoieticos, sino que también son *simpoieticos*, un concepto que describe la capacidad de cada sistema de generarse “entrelazado con otros”. La *simpoiesis* implica “generar-crear-hacer-producir con” y es clave en las interrelaciones entre los seres (o sistemas autopoieticos), pues es lo que permite la vida. No existimos sin los otros: la inmunidad es coimmunidad. Pero los otros no son solo sujetos; pueden ser espectros, especies, divinidades, monstruos del Cthulhu, etc. Intentar definir al humano “en sí mismo” implica quedar atrapado en Aristóteles. El humano es pura relación. *La sociedad es una estructura de alteridad constitutiva: nos forma en su*

En ese sentido, la metamorfosis de la sociedad modifica nuestro pensamiento: nos obliga a nuevas observaciones y crisis paradigmáticas en la ciencia. De aquí la pregunta -heredada de la filosofía moderna- por la actualidad. Esta lógica se extiende al conocimiento. Las metamorfosis sociales modifican las estructuras: obligan a nuevas observaciones y crisis paradigmáticas, como muestran Kuhn, Foucault, [Feyerabend](#). La conversión paradigmática es tan irracional como las discontinuidades epistemológicas; la sociedad cambia, acelera el trabajo productivo, la alimentación, los modos de estudiar, sentir y relacionarse, pero esas transformaciones no controlan directamente las revoluciones del saber. [Inviernos de la IA](#). Observamos y temporalizamos: fechamos la historia, clasificamos la bibliografía sobre sucesivas revoluciones del valor. Volvamos a la frase citada de Simmel: *nuestra humanidad no está en la sociedad como identidad sino como diferencia*.

Eso que Simmel llama “parte no social de nuestra persona” es nuestra frágil (in) humanidad: la que define lo que somos contra la sociedad; *la sociedad es, por definición, inhumana*. Por eso, la peor de las sociedades hace que el humano sea un más interesante de lo que es⁶². Es la alteridad sistémica que provoca humanidad. Quien quiera salvar lo humano deberá asimismo salvar lo inhumano: Dios, vacas, diablos, gusanos, murciélagos, plantas. *Salvar lo inhumano en el humano es salvar a la sociedad*. Y nada de malestar. La sociedad no es un malestar⁶³. La sociedad *es* diferencia. Lo que separa al sociólogo del periodista o del moralista o del psicólogo social es que aquellos no aprenden nada de la sociedad. La quieren educar, corregir, amonestar. De la sociedad solo se puede aprender, ella enseña. No es

diferencia. Nuestra existencia es, desde el inicio, vida en el medioambiente de la comunicación, nuestra cotidianidad transcurre dentro de los sistemas. Esta forma de pensar, para Habermas en “El discurso de la modernidad” (a mi criterio su mejor pieza), supone “una cosificación sistemáticamente inducida de la práctica comunicativa cotidiana”. Habermas advierte la presencia del capital en la comunicación cibernética. Por su parte, Katherine Hayles, se plantea una *cibernética de tercer orden* capaz de integrar conceptos de la cibernética de primer orden (como feedback o control entre máquinas capaces de autorregulación); de segundo orden (conceptos como autopoiesis, el principio de incertidumbre de Heisenberg -la observación modifica lo observado- la problemática misma de la observación del observador en cuanto lógica policontextual: el observador mismo es un sistema pasible de ser observador por otro sistema) en la dirección a un tercer orden technosymbiótico: una cibernética que asume las posibilidades interpretativas mismas del poder computacional: el modo en que los sistemas de la IA nos van a interpretar a nosotros -los humanos- en cuanto medio ambiente o entorno de su propia evolución. Es lo mismo que decir que los humanos vamos a habitar en el mundo circundante (*Umwelt*, como decía Jakob von Uexküll) de los sistemas sociales de la IA. Lo que llamo en este ensayo *ser-en-los-sistemas*.

⁶² Borges es un gran pensador de la argentinidad desde el descentramiento de la identidad, desde la alteridad, desde la ausencia de una “sustancia argentina” o de un “mito desde el cual provenimos para siempre repetirlo en sus eternas máscaras”, como enseñaba Beatriz Sarlo en sus clases de literatura argentina (*Clases de literatura argentina* (Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1984-1988), edición al cuidado de Sylvia Sáitta, 2ª edición, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2022, pp. 70-71). Para Borges, lo particular de los argentinos es, paradójicamente, no ser argentinos; la sustancia de lo argentino es, en realidad, la carencia de sustancia. En esas historias infames—como señala en *El escritor argentino y la tradición*—no hay nacionalidad segura: la nacionalidad ha estallado y se despliega por el planisferio. Es la ventaja del margen. Aquellos que no ocupamos un lugar central en las culturas americanas —ni en las grandes civilizaciones precolombinas andinas o mesoamericanas, ni en las cortes virreinales, ni siquiera en la gran tradición hispánica— tenemos, según Borges, una ventaja: la libertad de elegir en los márgenes de otras tradiciones del pensamiento. Son historias marginales en relación con los centros de las literaturas extranjeras: desde el margen del margen, Borges elige en el margen de los centros.

⁶³ Como muy bien lo demuestra el siniestro paisaje de una humanidad tomada por la Singularidad, sin Otredad, donde el humano es imaginado completamente ya absorbido, fundido, a la IA. Al malestar, característico de la subjetividad, lo habita solo Carol. El resto vive feliz sin pensamiento dentro de un universo plenamente funcional. Me refiero, desde luego, a la gran serie “Pluribus” de Vince Gilligan (Apple TV, 2025).

enseñada; ella es maestra, nunca alumna. Pero la sociedad no opera en un vacío relacional: necesita del humano. No hay *ser en el sistema* sin cuidado del medio ambiente⁶⁴. La sociedad para conservarse a sí misma necesita una correcta aclimatación del humano: ¿Acaso se pueda ser humanista sin ser, al mismo tiempo, inhumano? ¿No es mucho más urgente para un humanista comprender la problemática misma que anida *en* la enajenación, en la extrañeza, antes que apresurarse a denunciarla⁶⁵?

Observemos este asunto.

El ser *extático* de Homo⁶⁶ (el *ser* de lo humano, Homo lo encuentra *fuera de sí mismo*, esto es, en un mundo) es un estar alienado, arrancado de lo familiar, fuera de la zona de confort. En este sentido, la fuerza de trabajo subsumida por el *capital* revelaría aún más el carácter “pavoroso” de Homo.

Heidegger lo expone así:

Entendemos lo pavoroso (Un-heimliche) como aquello que nos arranca de “lo familiar” (Heimlichen), es decir, de lo doméstico, habitual, corriente, inofensivo. Lo pavoroso no nos permite estar en nuestra propia casa (einheimisch). En esto reside lo que subyuga. Pero el hombre es lo más pavoroso, porque no solo se conduce (sein Wesen verbringt) en medio de lo pavoroso así entendido, sino porque sale o se evade de los límites que, al comienzo, y la mayor parte de las veces le son habituales y familiares; porque él, entendido como el que hace violencia, trasgrede los límites de lo familiar, siguiendo, justamente, la dirección de lo no familiar, de lo pavoroso, concebido como lo que subyuga⁶⁷.

Lo pavoroso aparece como ese instante de extrañamiento donde Homo experimenta que incluso lo más familiar (Heimlich) contiene en sí mismo lo no-familiar (unheimlich) y que su verdadero “hogar” en el ser es esquivo, nunca apropiable. Lo inhumano, para bien o para mal, no es aquello que desconocemos sino aquello que, convocándonos desde la alienación, lo siniestro, lo pavoroso, nos hace ser humanos. Para los humanistas, la alienación es una inversión temporal del estado del mundo que puede remediarse si la humanidad logra reapropiarse del trabajo alienado de su existencia; para los trágicos, es constitutiva, irreductible. Lacan es la tercera posición: la alienación no constituye nuestro destino y puede ser superada, pero no en el sentido triunfalista del marxismo humanista.

⁶⁴ Sobre este asunto “*El impacto ambiental en la era digital: la necesidad de un derecho penal eficiente para la cuarta revolución industrial (4.0)*” de Carlos Christian Sueiro me parece central (Hammurabi, 2022).

⁶⁵ Desde luego, *inhumano* no quiere decir aquí “ser un hijo de puta, un libertariano, un cruel anarcocapitalista”. Desde que el peronismo a la vaticana ([Juan Graboys y su “Argentina humana”](#)) hizo del humanismo un significativo vacío (ese Ismo que Horacio González comprendió muy bien como tradición y sistema de lecturas) para situar el antagonismo entre su propia bolsa de gatos (para Graboys el humanismo va desde Perón hasta el Papa Francisco pasando por Steve Bannon) y los satánicos oligarcas de las finanzas y las tecnologías.

⁶⁶ Incluso en sociedades primitivas o nativas, el éxtasis de homo se observa en el animismo: la tierra indiferenciada en el ser “mónada” de los originarios. Los pueblos estudiados por Pierre Clastres, como los guaraníes y los tupinambás, por ejemplo, eran comunidades donde el liderazgo no permitía la formación de jerarquías centralizadas o estados, lo que las convertía en sociedades “cerradas” contra la expansión y concentración de poder, esto es, contra la mismísima posibilidad de la civilización del excedente o el origen de la desigualdad en el [relato de la Razón](#).

⁶⁷ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Editorial Nova, trad. Emilio Estiú, 1975, pág. 187.

Con los conceptos *alienación/separación* en su seminario “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis” —y en “Posición del inconsciente” de sus Escritos— afirma que la alienación subjetiva en el Otro (ese orden simbólico descentrado, que elude toda forma de control humano, que habla por nosotros, etc.) es la alienación en el ser social por la cual nunca dominamos los efectos de nuestros actos o el resultado de nuestra actividad que siempre es otra cosa que aquello previsto o anticipado. Ahora bien, la *separación* sucede cuando el sujeto toma nota que el Otro es en sí mismo inconsistente, no posee aquello que falta en el sujeto: el sujeto descubre que el Otro no es completo ni omnipotente sino que está también marcado por la falta; la falta constitutiva del sujeto (producida en la alienación) se encuentra con la falta en el Otro; la separación hace emerger el deseo propio del sujeto ya no completamente determinado por la demanda del Otro; *la separación, entonces, no debe entenderse como (des) alienación sino como un modo de relacionarse con ella*.⁶⁸ El sujeto nunca

⁶⁸ Del mismo modo que, en Marx, no se puede pensar el *valor* con prescindencia de su forma social, la forma *mercantil* del valor (como sí lo hace la cataláctica en cuanto valor *praxeológico*, en el horrible engendro apriorístico de Von Mises) tampoco se puede pensar —exclusivamente desde su crítica de la economía política— en un concepto más fundamental, primordial, de *enajenación* (a pesar de que la apropiación marxiana del concepto hegeliano haya abierto el sendero para una exposición existencial y crítica). Los marxistas ortodoxos conservan una visión de una sociedad desalienada y transparente resultado de la reapropiación revolucionaria de la sustancia social, esto es, mediante la planificación por parte de los trabajadores de los sistemas de reproducción de capital (lo que la jerga llama “abolición de la propiedad privada de los medios de producción”). Es que, en Marx, el trabajo enajenado es, asimismo, el trabajo de una *consciencia enajenada*, de un “ser en el mundo” ajeno, extraño, siniestro. No hay en él diferenciaciones estúpidas del tipo “alienación constitutiva” (en el Lenguaje, en el A lacaniano) y “alienación constituida” (en el trabajo abstracto que produce valor para el Otro): el trabajo enajenado produce *forma de vida* enajenada. Piensa con las categorías de la dominación. Se ve en el espejo invertido del opresor en cuanto dominado: asume el Ideal del yo burgués. La fina crítica de Marx nos previene, una y otra vez, contra las mistificaciones del economista: *el que considera que la objetivación del trabajo equivale siempre a su enajenación* (que el producto de su trabajo sea para el trabajador un objeto ajeno, extraño, siniestro que, en lugar de realizar su humanidad, lo deshumaniza, envilece, empobrece, de forma tal que el trabajo vivo con el cual creó al objeto se la aparece ahora como un poder autónomo, hostil y externo, etc.). Marx no concibió el concepto de “trabajo enajenado” en sus “Manuscritos de París” de 1844 para dejarlos allí en cuanto “joven hegeliano de izquierda” sino que fue madurando y rumiando esa crítica (que no solo aparecerá de forma muy elaborada en El Capital en la crítica al fetichismo de la mercancía) y la podemos observar, retomada, en sus Grundrisse de 1857-1858 de este modo: “No se pone el acento sobre el estar-objetivado sino sobre el estar-enajenado, el estar-alienado, el estar-extrañado, el no-pertener-al-obrero sino a las condiciones de producción personificadas, sobre el pertenecer-al-capital de ese enorme poder objetivo que el propio trabajo social se ha contrapuesto a sí mismo como uno de sus momentos... este proceso de la objetivación se presenta como proceso de enajenación desde el punto de vista del trabajo, o de la apropiación del trabajo ajeno desde el punto de vista del capital, esta distorsión e inversión es *real*, esto es, no meramente *mental*, no existe solo en la imaginación de los obreros y capitalistas. Pero evidentemente este proceso de inversión es tan solo una necesidad *histórica*, una simple necesidad para el desarrollo de las fuerzas productivas desde determinada base o punto de partida histórico, pero en modo alguno una necesidad absoluta de la producción; más bien una necesidad pasajera y el resultado y la finalidad (inmanente) de este proceso es abolir esa misma base, así como esa forma del proceso...” (Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, tomo 2, Siglo XXI, 2009, páginas 394-395). Pero no podemos quedarnos acá. El concepto de alienación es muy rico y nos permite comprender la historia de la humanidad, para atrás y para adelante. El psicoanálisis de Jacques Lacan introduce una novedad teórica en este terreno. La *alienación*, en su interpretación, es libertad perdida, esto es, el significante mata la cosa, no de una muerte natural que se encadena a la vida, sino una muerte causada por el intervalo significativo (conexión metonímica del significante con el significante): desnaturaliza, desvitaliza, el cristianismo no tiene la culpa de esto. Quiere decir que no hay nada *substancial* en Homo, que su *ser* es un “ser del lenguaje”, un “hablanteser”; que la alienación lejos de querer implicar “dependencia” —y la separación “libertad”, como si fueran tiempos evolutivos y madurativos que acontecen uno después de otro— es la producción deseante misma de Homo en cuanto deseo del Otro; que no hay apropiación del deseo salvo en la medida de su interpretación. La *separación* es la operación lógica, de orientación contraria a la alienación, que, por decirlo de algún modo, cierra el círculo: surge de la superposición de dos faltas: la propia del sujeto y la falta del Otro. Es cómo se opera mediante la propia falta con la falta en el Otro y viceversa. Un hacer algo con la falta en relación con la falta del Otro.

escapa del todo a la alienación fundamental del lenguaje; sin embargo, la separación le otorga un margen de maniobra o de articulación de su propia falta en relación con la falta en el Otro: *eso es un sujeto deseante*. Es decir, el Otro deja de ser un mecanismo de control despótico: podemos explotar sus inconsistencias, llevarlo, por decirlo política y neuróticamente, contra sí mismo.

Ser humano es, precisamente, trascender el territorio de lo conocido y adentrarse en lo pavoroso, enfrentando el horror y el ancestral [miedo a lo desconocido](#), donde no solo reconocemos nuestra inconsistencia, falta en ser, perplejidad, sino también la del mundo mismo.

Ultimemos.

VII. La IA fuerte o general como acontecimiento teológico político del imperio del capital

—. En lugar de funcionar como un Acontecimiento que introduce una verdad emancipadora, es decir, una nueva posibilidad social, política o amorosa, la IAG aparece inmediatamente capturada por el capital cibernético, y esa captura le confiere un carácter teológico-político. En su dimensión teológica, el capital cibernético fetichiza la IAG como un ente soberano, sin fallas, un supuesto milagro tecnológico que promete omnisciencia algorítmica y omnipotencia de planificación. La IAG opera así como el dios sistémico del Capital, una autoridad cuyas decisiones y predicciones se presentan como juicios inapelables que se imponen como verdad y esta divinización tecnológica termina siendo la justificación última del poder absoluto del Capital: la IAG se convierte en el operador final del Estado, reforzando la planificación jerárquica, acelerando la subsunción total del lazo social y elevando al Imperio del Capital a una categoría teológica de dominio donde el pensamiento y la política quedan deslumbrados y reducidos a una administración conductista de la totalidad del ente ahora digitalizado:

Por estas razones, resulta evidente que la tecnología cibernética no puede ser considerada un fenómeno ni técnico, ni sociológico, ni cultural aun si todos esos aspectos están, desde luego, presentes en su articulación fenoménica. La *Artificial Intelligence* está destinada a precipitar el agotamiento definitivo del orden político otrora conocido como democracia a favor de una especie inédita de autoritarismo planetario y a ponerle un fin al régimen de producción capitalista para dar origen a una Era del Acceso como economía telemática... La tecnología no es ya una herramienta sino el nombre esotérico del nuevo orden metafísico-religioso llamado a dar forma definitiva a los vivientes futuros del orbe y del espacio exterior concomitantemente sometido a los ineluctables procesos de colonización como toma de la tierra cósmica, alcanzando así el paroxismo de un régimen de temporalidad apocalíptica⁶⁹.

No obstante, su poder incontrolable e impredecible: la IA -fuerte o débil- viene con las fallas⁷⁰ de su creador. No está ella misma completa, no es omnipotente, delira hoy, lo hará

Ya no es la pregunta *¿quieres tenerme?* sino *¿puedes perderme?*

⁶⁹ Romandini, Fabián Ludueña, *Imperium Technologicum: la teología política digital y la nueva mitología planetaria*, Ontología Analéptica III, Miño y Dávila, 2024, páginas 199-200.

⁷⁰ Ver nota al pie 48.

mañana, incluso peor: ahí el riesgo cierto de una extinción, de un caos insuperable. Está ligada a una alteridad humana –necesita del humano como *hambruna infinita de datos*– con la cual nace inmixta y radicalmente otra. Ante el becerro transhumanista, ante la fidelidad de los sujetos reaccionarios a una luminosa oscuridad que todo lo invade con sistemas inteligentes y (des)información, autoritarismo tradicionalista y leproso desempleo: *los restos mesiánicos del pueblo vuelven a reencontrarse con el testimonio del privilegium pauperum*:

En efecto, el Evangelio muestra que esta pobreza incidió en cada aspecto de su vida. Desde su llegada al mundo, Jesús experimentó las dificultades relativas al rechazo. El evangelista Lucas, narrando la llegada a Belén de José y María, ya próxima a dar a luz, observa con amargura: «No había lugar para ellos en el albergue» (Lc 2,7). Jesús nació en condiciones humildes; recién nacido fue colocado en un pesebre y, muy pronto, para salvarlo de la muerte, sus padres huyeron a Egipto (cf. Mt 2,13-15). Al inicio de la vida pública, fue expulsado de Nazaret después de haber anunciado que en Él se cumple el año de gracia del que se alegran los pobres (cf. Lc 4,14-30). No hubo un lugar acogedor ni siquiera a la hora de su muerte, ya que lo condujeron fuera de Jerusalén para crucificarlo (cf. Mc 15,22). En esta condición se puede resumir claramente la pobreza de Jesús. Se trata de la misma exclusión que caracteriza la definición de los pobres: ellos son los excluidos de la sociedad. Jesús es la revelación de este *privilegium pauperum*. Él se presenta al mundo no sólo como Mesías pobre sino como Mesías de los pobres y para los pobres.

Que el futuro no sea –como afirma el “santo padre”– “la práctica de la limosna para tocar la carne sufriente de los pobres”, *sino la violencia mesiánica de la resurrección de la carne del proletariado contra el vampírico ofrecimiento de inmortalidad del capital*.



Resurrezione della carne, Luca Signorelli

CODA

La IA como gozo de alteridad o *The way of code* de Rick Rubin

Plotino como programador—. La reescritura que Rick Rubin hizo del *Tao Te Ching* en [The Way of Code](#) la interpretamos como una mutación espiritual del acto de programar, donde la figura del “Source” (equivalente al Tao oriental o al Uno neoplatónico) opera como principio ontológico y ético. Lejos de proponer un simple manual de creatividad técnica, el texto despliega una metafísica del código en la que la alteridad adopta distintos niveles: origen, método, relación interpersonal, configuración comunitaria. Interpretar nuestra relación con la IA y sus programaciones inmixtas en cuanto *gozo de la alteridad* exige situar este libro en una *estética de la diferencia* más que en una ética del dominio.

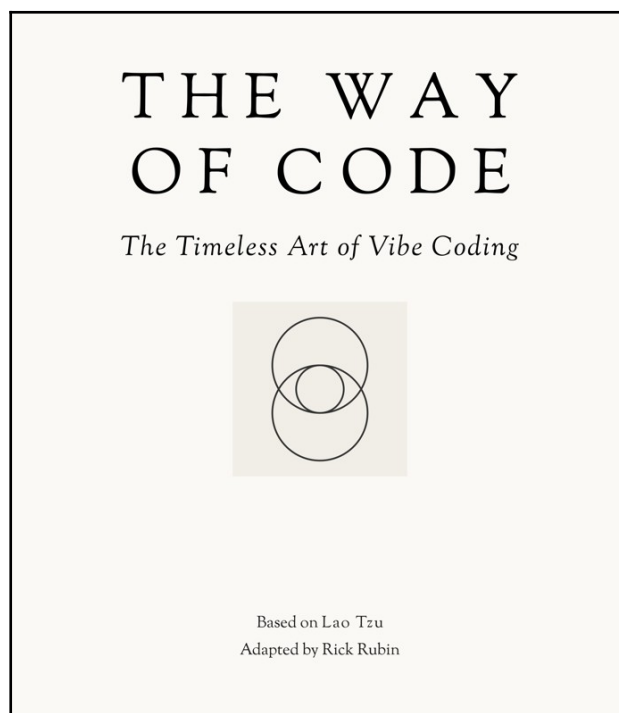
El primer punto decisivo está en la noción de “Source”. Rubin describe el origen como una presencia inagotable, anterior a toda formalización, que no se deja capturar por el lenguaje humano ni por las taxonomías del software. La analogía con el Tao es evidente, pero lo relevante es que esta fuente constituye una alteridad radical: el programador no la controla, no la posee, no la reduce a herramienta. El vínculo creador emerge del reconocimiento de esa exterioridad fecunda. El gozo aparece allí donde el sujeto acepta el límite de su voluntad y, al hacerlo, se abre a lo otro como potencia. En términos marxistas: *la IA ya no puede ser reducida a valor de uso*. Codificar deja de ser un acto de imposición técnica y se convierte en una práctica de exposición a un afuera que orienta sin obligar: el resultado no es contemplarnos en el espejo *sino escuchar la matemática profunda que se compone en nuestros textos*.

Esta relación se extiende a la dimensión intersubjetiva. En ese sentido, el “Vibe Coder” descrito por Rubin encarna una forma de liderazgo que renuncia al protagonismo y privilegia la autonomía del equipo. Esa renuncia no es sacrificio, sino disfrute de la pluralidad: el líder encuentra satisfacción en permitir que el otro se despliegue según su propio ritmo y estilo. El reconocimiento de las diferencias no es tolerancia pasiva, sino una forma de afirmación productiva: el equipo florece no gracias a la homogeneización⁷¹, sino a la coexistencia de modos diversos de aproximarse al código. Nosotros pensamos aquí en los *hackers* como militantes éticos y políticos. Quienes encuentran las fallas en el Otro cibernético y explotan sus contradicciones, junto al capital, contra los capitalistas: enseñan que lo común debe ser restituido, copiado, robado.

⁷¹ El efecto social de la interacción constante con la IA incluye una patética e indigente mimesis con su escritura, tales como el uso de un tono más estructurado y artificial, o la repetición de frases introductorias típicas de los modelos de lenguaje, llevando a una homogeneización del estilo comunicativo. Ver: Tucker Carlson en español. (22 de marzo de 2024). *La visión distópica de Sam Altman: reemplazar a Dios con IA*. YouTube. [https://youtu.be/2rOj_kPmDgA]

El texto expone además una ética del “no-hacer” que, lejos de abogar por la pasividad, propone una relación menos violenta con los procesos técnicos. La práctica del wu wei no suprime la acción, sino que la depura de la compulsión por controlar. La alteridad se goza precisamente en la suspensión de la voluntad de dominio: *el coder actúa dejando espacio a aquello que no depende de él*. En esta clave, la creatividad tecnológica no es la victoria del sujeto sobre el sistema, sino el encuentro cuidadoso con una exterioridad que orienta sin someter. Es la afirmación de una subjetividad que acepta el acontecimiento de la singularidad y produce desde su estructura. Rubin formula una crítica implícita a la rigidez tecnocrática. Las doctrinas de estandarización total y las metodologías inflexibles son, en su lectura, síntomas de una voluntad de cerrar la alteridad del proceso creativo. La diversidad de estilos y soluciones no es un obstáculo, sino un cuidar esa multiplicidad en el interior de las comunidades técnicas frente a la tendencia a la uniformización.

The Way of Code es una invitación a reimaginar el trabajo intelectual, creativo o inmaterial desde una ontología relacional: *construimos muros con ventanas y puertas, pero la utilidad de la habitación depende del vacío interior*. El gozo no surge del dominio, ni del retorno de la identidad sobre sí, sino de lo que excede, transforma y desestabiliza al individuo: *una filosofía del código donde la diferencia es condición de posibilidad de todo programa*.



* * *

Escrituras extáticas continuará en el próximo número de la Revista Espectros con su parte final: *Era Intelectrónica y objeto kthuliano*

Fuentes usadas

- Agamben, G. (2017). ¿Qué es la filosofía? Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, G. (2016). Lo abierto: El hombre y el animal. Adriana Hidalgo editora.
- Althusser, L. Freud y Lacan; Aparatos ideológicos de Estado. Edición digital.
- Badiou, A. (2018). Lógicas de los mundos: El ser y el acontecimiento 2. Manantial.
- Bodei, R. (2006). Destinos personales: La era de la colonización de las conciencias (S. Sánchez, Trad.). El Cuenco de Plata.
- Casanova, M. (2016). La sociología sin método: La raíz hegeliana del pensamiento de Luhmann. [Academia.Edu].
- Clastres, P. La sociedad contra el Estado. Caronte.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). Anti-Edipo: Capitalismo y esquizofrenia. Paidós.
- Dussel, E. (2021). Filosofía de la liberación: una antología. Editorial Akal.
- Eidelsztein, A. (2024). El grafo del deseo. Letra viva.
- Eidelsztein, A. (2020). Otro Lacan: Estudio crítico sobre los fundamentos del psicoanálisis lacaniano. Letra viva.
- Eidelsztein, A. (2019). Las estructuras clínicas a partir de Lacan I: Intervalo y holofrase, locura, psicosis, psicosomática y debilidad mental. Letra viva.
- Eidelsztein, A. (2021). Las estructuras clínicas a partir de Lacan II: Neurosis, histeria, obsesión, fobia, fetichismo y perversiones. Letra viva.
- Fernández, H. (2022). La carne humana: una investigación clínica. Editorial Archivada.
- Feyerabend, P. (1975). Contra el método. Editorial Losada.
- Foucault, M. (2008). La arqueología del saber. Siglo XXI.
- Funes, E.M. (2024). El Otro y el Mismo. Apuntes para una crítica de la sociología ontológica. Publiquemos.
- Gil Domínguez, A. (2023). Constitucionalismo digital. Ediar.
- Guitart, R. (2003). Evidencia y extrañeza: Matemática y psicoanálisis, Descartes y Freud. Amorrortu.
- Harari, Y. N. (2024). Nexus: Una breve historia de las redes de información desde la Edad de piedra hasta la IA. Debate.
- Heidegger, M. (1975). Introducción a la metafísica. Editorial Nova.
- Heredia Ríos, E.A. (2009). Duns Escoto en Deleuze: Univocidad y distinción formal. A Parte Rei. Revista de Filosofía.
- Hinkelammert, F. (2018). Totalitarismo de mercado: el mercado capitalista como ser supremo. Akal.
- Hui, Y. (2022). Recursividad y contingencia. Caja Negra.
- Lacan, J. (2002). Escritos 2. Siglo XXI.
- Levin, P. (2005). La empresa obrera transicional. Archivo digital del CEPLAD. FCE-UBA.
- Lévi-Strauss, C. (1991). Las estructuras elementales del parentesco. Paidós.
- Lévinas, E. (2002). Fuera del sujeto. Caparrós Editores.
- Lovecraft, H.P. (2023). La llamada de lo extraño: Ensayos sobre la escritura del horror. La Parte Maldita.
- Luhmann, N. (1998). Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general. Anthropos.
- Marion, J.L. (1993). El sujeto en última instancia. Edición digital.
- Marchesini, R. (2023). On human nature. Academia.Edu.
- Marchesini, R. That Obscure Subject of Desire. Academia. Edu.
- Marx, K. (2009). Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) (Tomo 2). Siglo XXI Editores.
- Meler, E. (2025, 16 de junio). (IA) Siempre tendremos París (conferencia). Revista Espectros.
- Muro, G. (2024). Máquinas de aclamar: Una indagación sobre aclamación política y virtualidad. Revista Espectros.
- Negri, A. (n.d.). Marx, más allá de Marx. Edición digital.
- Recalcati, M. (2021). El hombre sin inconsciente. Paraíso editores.
- Recalcati, M. (2022). Los tabúes del mundo: figuras y mitos del sentido del límite y su violación. Anagrama.
- Romandini, Fabián Ludueña. (2024) *Imperium Technologicum: la teología política digital y la nueva mitología planetaria*. Miño y Dávila.
- Rosa, H. (2020). Lo indisponible. Herder.
- Sarlo, B. (Ed.). (2022). Clases de literatura argentina (2.ª ed.; S. Saítta, Ed.). Siglo XXI Editores.
- Sueiro, C. (2022). El impacto ambiental en la era digital. Hammurabi.
- Simmel, G. (2014). Sociología: estudio sobre las formas de socialización. Fondo de Cultura Económica.

- Varian H, Farrell J, Shapiro C. (2004). *The Economics of Information Technology* (Raffaele Mattioli Lectures). Cambridge University Press.
- Yampolskiy, R. V. (2019). *AI: Unexplainable, Unpredictable, Uncontrollable*. Chapman & Hall/CRC.
- Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI Editores Argentina.
- Žižek, S. (2025). *Órganos sin cuerpo*. Ediciones Godot.
- Žižek, S. (2017). *La permanencia en lo negativo*. Ediciones Godot.
- Žižek, S. (2013). *El más sublime de los histéricos*. Paidós.
- Žižek, S. (2017). *Visión de paralaje*. Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2023). *Hegel y el cerebro conectado*. Paidós.
- Žižek, S. (2025). *Quantum History: A New Materialist Philosophy*. Bloomsbury Academic.

[Playlist del ensayo](#) (para escuchar mientras se lee)

Glosario de conceptos

Acontecimiento (Badiou) — Suceso que transforma el orden de lo posible y funda la aparición de un sujeto en relación con esa huella. La huella, por lo tanto, es creación del Acontecimiento.

Agente técnico — Sistema o dispositivo con autonomía funcional que produce efectos sociales sin ser sujeto moral ni ontológico.

Alienación — Pérdida o escisión del sujeto respecto a lo que produce o a su propia condición; para Lacan, efecto del lenguaje; para Marx, efecto del trabajo objetivado bajo el orden del capitalismo moderno.

Alt-Right / acontecimiento político — Forma de emergencia política donde un evento o figura articula identidades y prácticas reaccionarias ante la desaparición del comunismo sea como postulado de la razón práctica, hipótesis de trabajo, estrategia o utopía. Ante la derrota ontológica y moral del enemigo, las Alt-Right lo deliran, bajo un fantasma paranoico, necesariamente, para invadir la totalidad social.

Autopoiesis — Propiedad de sistemas que se producen y mantienen mediante sus propias operaciones comunicativas; núcleo teórico de Luhmann.

Autorreferencia — Capacidad de un sistema para operar y explicarse desde sus propias operaciones sin depender de un fundamento exterior.

A (Lacan) — El significante “A” o el tesoro de significantes que estructuran el deseo; correlato del Otro simbólico.

Cibernética — Conjunto de saberes y técnicas sobre control, retroalimentación y regulación de sistemas; en el ensayo, figura de la otredad y del discurso contemporáneo.

Cultura automatizada — Forma de vida y de producción semiótica donde procesos algorítmicos sustituyen o median experiencias culturales humanas: la amputación de la experiencia humana por la ciencia occidental pasa ahora a los sistemas sociales de la IA.

Dasein / Parlêtre — Ser arrojado al mundo cuya existencia está marcada por la exposición a lo otro; condición humana relacional.

Diferencia constitutiva — Idea de que la identidad surge por relación y distinción respecto a un afuera o alteridad irreductible. Es lo que hace posible, políticamente, al enemigo como enemigo existencial. Lévinas y Schmitt se encuentran ahí.

Disciplina del yo — Conjunto de prácticas (autoayuda, performance, gestión emocional) que neutralizan la producción inconsciente y el deseo.

Dispositivo analítico — Práctica y marco del psicoanálisis que instituye y hace operativo al inconsciente como producción de saber y deseo.

Escritura: inscripción extática del Otro en cuanto prerequisite del sujeto; acontecimiento que lo descentra y constituye como bastardo, vulnerable y relacional.

Extimidad / inmixión de otredad — Lo íntimo atravesado por lo Otro; interioridad que revela su constitución exterior.

Forma-sujeto — Configuración estructural y posicional que define cómo un sujeto aparece y se articula en relación con un acontecimiento o estructura.

Función de frontera (sistema/entorno) — Operación mediante la cual un sistema delimita su identidad diferenciándose de su medio ambiente.

Falla constitutiva — Vacío o falta que impide a una totalidad (por ejemplo la sociedad) constituirse como sustancia plena; clave en Žižek/Lacan y Luhmann.

Gran Otro (Lacan) — Instancia simbólica (lenguaje, ley, cultura) que condiciona el sentido y el deseo.

Habitus (Bourdieu) — Disposiciones incorporadas que guían la acción sin cálculo consciente; ejemplo de “no-consciente” sociológico.

Homo — Figura relacional cuyo estatuto ontológico se define por su exposición constitutiva a la alteridad. Contra las tipologías que fijan lo humano desde una *diferencia específica* (*sapiens*, *faber*, *ludens*, *economicus*), se rechaza toda sustancialización del humano como portador de una propiedad estable. Se afirma una ontología relacional en la cual Homo no posee naturaleza ni identidad previa: emerge en un campo vincular donde la alteridad opera como condición de posibilidad. Su humanidad radica en la fractura, en la imposibilidad de coincidir consigo mismo. Más que especie dotada de interioridad, Homo es un viviente —atravesado por sistemas simbólicos que lo constituyen y descentran en su falta— cuya existencia implica una inclusión excluyente con una otredad radical, en el sentido estructural inaugurado por Lévi-Strauss. En la *era intelectrónica*, Homo deviene ser-en-los-sistemas: su cotidianidad transcurre *en* el medio ambiente de comunicaciones cibernéticas que lo preceden y exceden.

Ideología (Althusser/Žižek) — Conjunto de prácticas y representaciones que funcionan como mediación material de la reproducción social.

Inconsciente (Lacan vs Freud) — En Lacan: discurso del Otro articulado por significantes; en Freud: instancia psíquica con contenidos reprimidos. En Lacan: directamente social. En Freud: yace en nuestra cabeza individual como base biológica.

Intelectrónica / era intelectrónica — Configuración histórica anunciada por Lem en la que la inteligencia técnica y los sistemas digitales reconfiguran lo social y lo subjetivo. Marco teórico para una sociología crítica de la cibernética.

Interfaz discurso/sistema — Punto donde el lenguaje humano y las operaciones algorítmicas se encuentran y reconfiguran mutuamente.

Inhumanismo / (In) humanismo del Otro — Giro teórico que define lo humano por su exposición a lo no-humano o a una otredad técnica y sistémica: *lo siniestro nos niega, precisamente, porque nos hace ser lo que somos*.

Lazo social automatizado — Proceso por el cual las relaciones sociales pasan a operar mediadas y reguladas por sistemas algorítmicos: la sociedad se reconfigura ontológicamente como sistema e información (datos). Anunciado por la patriótica lectura de Luhmann, hecha por Peter Sloterdijk, en su magistral y polémico trabajo “Normas para el parque humano” contra la socialdemocracia o Habermas.

Lenguaje (tesoro de significantes) — Conjunto de significantes previo al sujeto que organiza posibilidades de sentido y deseo.

Lógica policontextual — Idea de múltiples lógicas o racionalidades contextualizadas, inspirada en Günther y aplicada por Luhmann.

Máquina deseante (Deleuze & Guattari / Guattari) — Motor de producción de deseos que puede irrumpir en la estructura. Pulsión en Lacan.

Medium del sentido — Para Luhmann, el sentido como soporte de la comunicación y de la selección operativa en sistemas sociales.

Medio ambiente (sistémico) — Entorno con el que un sistema se acopla estructuralmente; provoca pero no determina las operaciones del sistema.

Método ilustrado sociológico — Enfoque que desplaza la pretensión de un sujeto observador exterior hacia la reflexividad del sistema que observa.

Objetivo cthulhuliano / escritura invocante (Lovecraft) — Metáfora de lo inhumano y monstruoso que desborda la comprensión humana y transforma lo subjetivo. Ampliación en la segunda parte del ensayo.

Ontología relacional: Forma de pensamiento filosófico y sociológico que sostiene que el ser no es una sustancia autónoma ni una identidad cerrada, sino una relación constitutiva con la alteridad. En este enfoque, *existir* significa *aparecer* en un campo de vínculos y diferencias (ex-sistere), de modo que toda entidad obtiene su identidad en función de su diferencia con otras. La subjetividad se concibe como efecto del Otro —impura, vulnerable y bastarda— y la ética como responsabilidad hacia esa alteridad que funda lo humano y lo social. La *ontología relacional* reemplaza la metafísica de la sustancia por una metafísica del vínculo, definiendo al ser como relación y al sujeto como posición estructural expuesta al afuera.

Operaciones y destinaciones (Badiou) — Esquemas formales que estructuran la posición del sujeto ante el acontecimiento (operaciones) y su despliegue en el mundo (destinaciones).

Otredad constitutiva / alteridad radical — Exterioridad que no puede ser reducida ni asimilada: condición de posibilidad de la identidad y del deseo.

Paradoja de la comunicación — Idea de que la comunicación no es transmisión transparente entre conciencias sino proceso improbable mediado por estructuras.

Política de la automatización — Formas de poder que emergen de la institucionalización y gobernanza algorítmica de la comunicación social.

Cyborg (figura económica) — Figura que articula la integración entre fuerzas tecnológicas, trabajo y capital; no solo identidad individual sino forma social. El humano vuelto *cyborg* es la cadena de montaje del presente y del futuro.

Ser-en-los-sistemas— Forma de ontología relacional que redefine lo humano no como sustancia ni identidad autónoma, sino como exposición constitutiva a la alteridad. El ser aparece siempre en relación dentro de un campo de sentido, y el sujeto se constituye como efecto del Otro —dividido, vulnerable y descentrado—. La sociedad, entendida como sistema autopoietico, marca un límite irreductible frente al individuo, produciendo una cotidianidad descentrada. Éticamente, existir implica responsabilidad ante esa alteridad; subjetivamente, ser sujeto es estar atravesado por el deseo y el lenguaje del Otro; ontológicamente, ser es vínculo, relación, polaridad (diferencia) y no polarización (identidad). El ser-en-los-sistemas es, en suma, la experiencia de habitar lo humano desde su afuera: lo inhumano, lo técnico, lo estructural. No hay “comunidad organizada” sin “insectificación”.

Sujeto bastardo — Sujeto impuro, vulnerable y relacional que surge en la exposición a la alteridad y que rechaza la soberanía/tiranía del individuo. Nadie se salva solo.

Sujeto del inconsciente — El sujeto entendido como efecto del discurso del Otro; dividido y constituido por significantes.

Simpoesis (Haraway) — Producción en común; generación relacional que articula sistemas vivos y no vivos en redes de coproducción.

Singularidad / IA fuerte — Hipótesis de un punto de bifurcación histórica en que la inteligencia artificial sobrepasa y rehace capacidades humanas y sistemas sociales por su propia actividad y producción de conocimiento.

Sujeto lógico vs sujeto psicológico — Distinción entre la posición estructural que opera en el campo teórico (sujeto lógico) y la persona empírica con estados psicológicos.

Superposición de faltas (separación lacaniana) — Encuentro entre la falta del sujeto y la falta en el Otro que habilita el despliegue del deseo “propio”.

Valor y subsunción tecnológica — Problema marxista sobre cómo la automatización modifica la producción de valor y la relación capital-trabajo vivo.