

# Democracia y subjetividad en las redes sociales del sistema capitalista: reflexiones a través de la articulación entre las teorías marxista y lacaniana\*

Democracy and subjectivity in the social media of the capitalist system: reflections through the articulation between Marxist and Lacanian theories.

David Pavón-Cuéllar

## RESUMEN

Se reflexiona sobre lo que sucede con la democracia y la subjetividad cuando caen en las redes sociales en las que se despliega el sistema capitalista. En el campo emergente en el que se estudian los efectos de las redes sociales en la democracia actual, se da la razón a los estudios marxistas en los que se reconoce la determinación por el capitalismo, pero articulándolos con una perspectiva psicoanalítica lacaniana en la que se considera la esfera subjetiva. La articulación entre psicoanálisis y marxismo permite analizar la incidencia de las redes sociales en diversos procesos característicos de nuestra época: la desobjetivación y la despolitización, la producción tecnológica de la subjetividad, el avance de esta producción a costa de su producción ideológica institucional, el momento actual de subsunción real de la cultura humana en el capitalismo, la pulverización de la colectividad en partículas *yoicas* especulares y la explotación de tales partículas y de cada uno de sus gestos

---

\* El presente artículo ha sido elaborado al ampliar, corregir y matizar la conferencia dictada por el autor el 8 de octubre de 2024, con el título "Democracia y subjetividad en redes sociales", en el Primer Congreso de la Rede Interamericana de Pesquisa em Psicanálise e Política (Redippol), en la Universidad de São Paulo, en Brasil

---

Fecha de recepción:  
07 de abril de 2025

Fecha de aceptación:  
23 de mayo de 2025

Fecha de publicación:  
29 de mayo de 2025

atrapados y entrapados en algoritmos que se realizan a través de ellos. El análisis de estos procesos conduce a la conclusión de que las redes sociales y el mundo virtual digital en general, a diferencia del mundo real material, posibilitan un reinado absoluto autocrático del capital.

**Palabras clave:** capitalismo, redes sociales, democracia, subjetividad, marxismo, psicoanálisis.

## **ABSTRACT**

This paper reflects on the fate of democracy and subjectivity when they fall into the social media where the capitalist system unfolds. In the emerging field studying the effects of social media on contemporary democracy, Marxist studies that recognize the determination by capitalism are supported, but they are articulated with a Lacanian psychoanalytic perspective that considers the subjective sphere. The articulation between psychoanalysis and Marxism allows us to analyze the impact of social media on various processes characteristic of our time: desubjectification and depoliticization, the technological production of subjectivity, the advancement of this production at the expense of its institutional ideological production, the current moment of real subsumption of human culture under capitalism, the pulverization of the collective into specular ego particles and the exploitation of such particles and each of their gestures, trapped and ensnared in algorithms that are realized through them. The analysis of these processes leads to the conclusion that social media and the digital virtual world in general, unlike the real material world, enable an absolute autocratic reign of capital.

**Keywords:** capitalism, social networks, democracy, subjectivity, Marxism, psychoanalysis.

## **I. Efectos de las redes sociales en la democracia actual.**

Los efectos de las redes sociales en la democracia actual han sido ampliamente estudiados en los últimos años. Los estudios existentes pueden clasificarse en función de su actitud optimista o pesimista con respecto a lo estudiado. En el polo del optimismo, se ha celebrado que las redes sociales contribuyan a la democratización de la sociedad, ya sea porque aceleran el proceso por el que se comparte información y se moviliza la participación

política (Barassi, 2015), o bien porque expanden la esfera pública y favorecen la comunicación y deliberación en torno a la actualidad (Ziliotti *et al*, 2023). En ambos casos, las redes sociales serían favorables a la democracia.

En el polo pesimista, varios trabajos han investigado las formas en que *Facebook*, *Instagram*, *Twitter*, ahora *X* y otros medios análogos amenazan los regímenes democráticos al favorecer la desinformación, la polarización, las cámaras de eco, los discursos de odio, la proliferación de bots y la propaganda política programada (Persily y Tucker, 2020). Tales investigaciones y otras más han llevado a concluir que las redes sociales han reforzado y amplificado la crisis de la democracia y el auge del autoritarismo (Morelock y Narita, 2021). Lejos de favorecer la democratización, las redes sociales amenazarían con revertir las grandes conquistas democráticas de las sociedades modernas.

En el mismo polo pesimista, se ha constatado que el peligro para la democracia no radica exactamente en las redes sociales, sino en el sistema capitalista que rige su funcionamiento (Sahu y Sahu, 2024). El reconocimiento del papel del capitalismo está en el centro de los estudios marxistas de los medios digitales y de la sociedad de la información en los que se analiza el papel de las redes sociales en los procesos de acumulación del capital, las relaciones de clase, la dominación y la ideología (Fuchs 2013a, 2013b). La sensibilidad legada por Marx y por el marxismo permite apreciar cómo las redes sociales potencian el poder capitalista, pero también cómo pueden favorecer la democratización y desafiar el capitalismo al robustecer lo que se ha denominado “colectividad potente” (Gilbert, 2020). Las redes comportarían una potencia que podría transmitirse lo mismo al capital que al movimiento democrático anticapitalista.

## II. Capitalismo y subjetividad

Independientemente de que las redes sociales potencien la acumulación del capital o la democratización de la sociedad contra el capital, es un hecho incontestable que están en su mayor parte incluidas en el sistema capitalista y subordinadas a su determinación y funcionamiento. Lo mismo puede afirmarse, por lo demás, de los regímenes democráticos liberales actuales que obedecen dócilmente a los intereses del capital. Como estos regímenes, las redes sociales son *del* capital. Son, en efecto, mayoritariamente creadas, poseídas, administradas y rentabilizadas por el mismo capital por el que se

regulan y limitan los regímenes democráticos actuales.

Digamos que la estructura capitalista es el universo lógico en el que operan tanto la democracia liberal y las redes sociales como las relaciones estructurales entre la una y las otras. Esto ha sido reconocido por los ya mencionados estudios marxistas de los medios digitales y de la sociedad de la información. Coincidiendo con estos estudios, aquí agregaremos un factor decisivo, el de la subjetividad, que justificará que articulemos la perspectiva teórica marxista con la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan.

La articulación entre psicoanálisis y marxismo estará en el fundamento de nuestro análisis del papel de las redes sociales en diversos procesos característicos de nuestra época: la desubjetivación y la despolitización, la producción tecnológica de la subjetividad, el avance de esta producción a costa de su producción ideológica institucional, el momento actual de subsunción real de la cultura humana en el capitalismo, la pulverización de la colectividad en partículas *yoicas* especulares y la explotación de tales partículas y de cada uno de sus gestos atrapados y entrampados en algoritmos que se realizan a través de ellos. El análisis de estos procesos nos conducirá finalmente a la conclusión de que las redes sociales y el mundo virtual digital en general, a diferencia del mundo real material, posibilitan un reinado absoluto autocrático del capital.

### **III. La incógnita del capital.**

Confirmaremos la hipótesis pesimista en la que se representan las redes sociales como un peligro para la democracia actual. Sin embargo, compartiendo la especificación marxista de tal hipótesis, concluiremos que el problema de las redes sociales radica no exactamente en ellas, sino en la forma en que operan como parte del sistema capitalista. El capital es entonces la incógnita cuya elucidación permite resolver la ecuación de los efectos negativos de las redes sociales en los regímenes democráticos de la actualidad.

Nos representamos el capital como una incógnita porque no suele aparecer de modo claro, abierto y evidente. De hecho, no debe aparecer así para poder operar exitosamente. Para tener éxito, el capital ha de intervenir de forma soterrada, invisible o al menos discreta. Esto sigue siendo cierto en los tiempos del cinismo dominante que atrajo la atención de Peter Sloterdijk

(1983) y Slavoj Žižek (1989). Ahora como antes, el capital no es perceptible a simple vista, sino que debe deducirse con medios tales como el famoso microscopio de la abstracción al que se refiere Marx (1867) al principio de *El capital*.

Recurrimos aquí precisamente a un artilugio teórico marxista, complementado con un imprescindible componente lacaniano, para tratar de elucidar algunos aspectos de los efectos del capital y de sus redes sociales en la democracia y la subjetividad. El tema es de gran trascendencia, pues hemos visto en los últimos años cómo las redes sociales, generalmente poseídas y usufructuadas por empresas capitalistas, han ido convirtiéndose en un espacio decisivo en el que se determina lo que somos y hacemos en las esferas política y subjetiva. Es en gran parte en las redes sociales, en efecto, donde se han gestado en los últimos años tanto la democratización de ciertos países árabes como la fascistización antidemocrática de varios países latinoamericanos, tanto la actual subjetivación política feminista como las nuevas formas de narcisismo especular objetivante y desubjetivante.

#### **IV. Política y subjetividad.**

Si las redes sociales consiguen despojarnos de nuestra subjetividad, es justamente porque logran despolitizarnos. De modo correlativo, al politizarnos en cierta dirección, las mismas redes pueden llegar a subjetivarnos de cierto modo. La subjetivación resulta indisociable de la politización tal como la despolitización está necesariamente implicada en la desubjetivación. Esto vale tanto para el exterior como para el interior de las redes sociales.

Tanto en la pantalla como delante de ella, el sujeto es algo que se constituye como tal, como sujeto, en relación con lo político. El sujeto es un sujeto de lo político por ser un sujeto del deseo, del significante y del inconsciente, es decir, de tres dimensiones que no podemos entender sino políticamente, como lo sabemos por Lacan (1967, 1969, 1970a). Es también de Lacan (1970a) de quien hemos aprendido que, si el sujeto es *de lo* político, es porque no puede ni adoptar ni atribuirse una subjetividad que no sea política. En otras palabras, el sujeto no puede advenir sin politizarse al subjetivarse.

La politización y la subjetivación ocurren cada vez más en el interior del espacio virtual cibernético de las redes sociales. Estas redes han ido convirtiéndose así en una tecnología productora de subjetividades políticas.

Nosotros mismos somos el producto, el producto de las redes sociales, el producto de la tecnología que subyace a ellas.

## V. Producción tecnológica de la subjetividad

Que nuestra subjetividad pueda producirse tecnológicamente suele considerarse algo nuevo e inédito, algo propio de nuestro siglo XXI, sin precedentes en la historia. Sin embargo, es algo en lo que ya pensaba Marx desde el siglo XIX. En los *Grundrisse*, por ejemplo, Marx (1858) ya nota que los medios tecnológicos productivos no sólo producen objetos para los sujetos, sino sujetos para los objetos. Nuestra subjetividad se produce -para Marx- cuando la tecnología productiva nos impone formas ideales o materiales de trabajo y de consumo que transforman completamente nuestros cuerpos y nuestras mentes.

Por ejemplo, al ser un engrane específico de la fábrica, el obrero sufre la hipertrofia de ciertos miembros y la atrofia de otros, así como puede ver disminuidas varias de sus facultades intelectuales. De modo análogo, al pasar el día entero llenando formularios en su computadora, el oficinista se va convirtiendo en alguien diferente, quizás perdiendo parcialmente sus capacidades para experimentar, sentir, crear, disentir, criticar, expresarse, compartir, innovar, transformarse y vincularse. La merma de estas capacidades podría agravarse cuando el mismo oficinista llega a su casa y dedica el resto de su tiempo a interactuar en redes sociales y de paso absorber toda la publicidad y toda la información algorítmicamente seleccionada que se interponen entre él y sus amigos. Un consumo semejante produce también tecnológicamente nuestro perfil subjetivo. Este perfil se produce así con el consumo como se produce con el trabajo.

Las diversas tecnologías de trabajo y de consumo producen diferentes subjetividades. Más allá de las diferencias absolutas en las que radica lo único de cada sujeto, hay diferencias relativas específicas tanto entre los consumidores de papel impreso, los de televisión y los de internet, como entre los actuales oficinistas, los obreros y los artesanos en sus talleres tradicionales. Una tecnología preindustrial no puede fabricar a los mismos seres humanos que una industrial y que una digital como la de nuestros días. Cada tecnología, de hecho, está internamente diferenciada: por ejemplo, el trabajo mecánico en una cadena de producción taylorista o fordista no produce al mismo obrero que el trabajo más flexible en una organización laboral pos-

fordista; de igual modo, en el ámbito del consumo, el tipo subjetivo manufacturado por los textos más o menos largos de *Facebook*, en los que aún hay lugar para lo simbólico, no es igual que el producido por *Instagram* con su franco predominio de lo imaginario.

## VI. Producción ideológica institucional de la subjetividad

Sobra decir que no sólo somos producidos por las tecnologías de trabajo y de consumo. Además de ser producidos por tales tecnologías, también somos productos de ideologías e instituciones. Las diferencias entre estas ideologías e instituciones explican igualmente diferencias específicas entre nuestras subjetividades.

Así como no es lo mismo haber sido creado por el taller premoderno que por la fábrica moderna, de igual modo no es igual haber sido engendrado por la religión y por la iglesia que por la ciencia y por las escuelas y universidades. La subjetividad a la que subyace el sujeto del psicoanálisis, el suprimido por la ciencia, difiere sustancialmente de la subjetividad judeocristiana tradicional. Hubo un tiempo en que los complejos ideológicos-institucionales religiosos fueron los principales productores de subjetividad. Estos complejos continúan siendo muy importantes y han recobrado incluso una gran parte de su importancia del pasado, pero deben compartirla hoy en día con la herencia de la modernidad, con ideologías como la científica y con instituciones como las escolares y universitarias.

En una evolución histórica paralela y simultánea, la que aquí más nos interesa, los modernos aparatos ideológicos del Estado, como los llamaba Louis Althusser (1970), van siendo suplantados por dispositivos tecnológicos del capital, el cual, en la época neoliberal tecnologizada, ejerce una influencia cada vez más directa, sin mediación del Estado, en la producción de nuestra subjetividad. Ya hemos visto que la subjetividad siempre ha sido producida por medios tecnológicos, pero estos medios apropiados por el capital, en los que el capital constante se materializa, van ganando terreno sobre los medios ideológico-institucionales del Estado al servicio del capital. Digamos que el gran *Otro* de la cultura, con sus ideologías e instituciones, va retrocediendo ante las tecnologías del capital en el actual proceso neoliberal de producción de la subjetividad. Esto justifica sobradamente que nos volvamos hacia la producción tecnológica de la subjetividad, como lo hacemos aquí, pero conviene ya notar desde ahora que una gran parte de lo que diremos acerca de

la producción tecnológica puede aplicarse a la producción institucional-ideológica, la cual, desde puntos de vista como el foucaultiano y el deleuziano, puede concebirse también como un conjunto de tecnologías.

## VII. De la humanidad al capitalismo

Dando un paso más, pensemos en el origen de lo tecnológico. Si las tecnologías producen la subjetividad, ¿qué o quién ha sido responsable de la producción de las tecnologías? La respuesta inmediata y más sencilla, la del joven Marx (1844), es que la humanidad produce las tecnologías que la producen, de modo que podemos decir que la humanidad se produce a sí misma a través de sus tecnologías. Cabe agregar con Marx un matiz importante: la humanidad produce *colectivamente* las ideologías y las tecnologías que producen a sus ejemplares *individuales*.

Continuando con Marx (1858, 1863, 1867), habría que agregar otro matiz más, el matiz histórico-económico y sociopolítico, y notar que *hay una clase, la dominante, que posee la propiedad y el control de las tecnologías que la humanidad ha producido colectivamente en la historia y con las que produce a sus ejemplares humanos individuales*. Digamos, en los términos del propio Marx (1858), que el *cerebro social* de la humanidad, el cerebro con el que se produce a sí misma, ya no le pertenece a la humanidad, sino a los capitalistas que se lo han apropiado y que lo han subordinado a sus intereses. El capital controla y explota, en efecto, un saber acumulado por miles de años y hoy sintetizado en la tecnología digital que subyace a las redes sociales y con la que se produce nuestra subjetividad actual.

Nuestra subjetividad tiende a ser tecnológicamente producida por el capital después de haberse producido culturalmente a sí misma durante miles de años. Lo que ha cambiado es que nuestra producción, por un lado, es menos por nosotros mismos y más por el capital, y, por otro lado, es menos cultural y más tecnológica. Estos dos cambios son dos efectos de un mismo proceso histórico vislumbrado por Marx, en el cual, en los términos del propio Marx (1866), el capital va subsumiendo realmente la cultura humana, transformándola radicalmente al desarrollar su componente científico-tecnológico, pero también al degradar y erosionar sus demás componentes, entre ellos el institucional-ideológico.

## VIII. Explotación del saber

Independientemente de las transformaciones culturales provocadas por el capitalismo, es un hecho incontrovertible que el capital va privatizando y apropiándose toda la cultura en la que se produce nuestra subjetividad. Es verdad que no dejamos de ser producidos a través del medio productivo cultural. Sin embargo, además de ser cada vez más tecnológico, este medio es cada vez más capitalista.

El capitalismo va apropiándose de toda la cultura, sí, toda la cultura, incluyendo sus componentes científicos y tecnológicos, así como los institucionales y los ideológicos, los jurídicos y los políticos, los artísticos y los religiosos. Tales componentes del sistema simbólico de la cultura, progresivamente subsumidos en el sistema económico del capitalismo, remiten a lo que Lacan (1969, 1970a, 1970b, 1971) designa con el término genérico de *saber*. Es por esto que Lacan (1970a) entrevé una explotación de saber por el amo ahí donde Marx (1858) prefiere barruntar una apropiación de la cultura por el capital.

Es obvio que el capital de Marx está en la posición del amo de Lacan. Lo que tal vez no sea tan evidente es que el proceso histórico puntual descrito por Marx, el de la apropiación de la cultura por el capital, corresponde a la última etapa, la moderna capitalista, del proceso global que Lacan describe, a partir de su lectura de Marx, como un proceso de explotación del saber del esclavo para convertirlo en un saber de amo. Tanto Marx como Lacan reconocen que los esclavos, los siervos, los artesanos, los campesinos y los demás trabajadores de las sociedades tradicionales generaron un gran cúmulo de saber y de cultura, el de la formación cultural en Hegel, del que fueron despojados por sus amos, por amos que no son las personas que interpretan los papeles de amos, sino los papeles mismos, los significantes, como es el caso del capital personificado por los capitalistas.

## IX. Otro subsumido en el capital

El capital acapara cada vez más cultura y saber, privatizando nuestro lenguaje, el sistema simbólico de la cultura, y reabsorbiéndolo en el sistema económico del capitalismo. El capital está usurpando el lugar del gran Otro en la teoría lacaniana. En esta misma teoría, deberíamos ya de poder pensar en una subsunción del gran *Otro* en el capital.

El Otro subsumido en el capital es lo que resulta de la expoliación del saber por el amo. El saber expoliado, cada vez más reducido a su aspecto científico-tecnológico, es el que subyace a las redes sociales, el que abre y estructura su espacio virtual cibernético en el que se gesta cada vez más nuestra subjetividad. Sin duda este espacio está hecho de cultura como los demás en los que nos hemos producido, pero se trata esta vez de una cultura degradada y tecnologizada, reducida a su aspecto formal científico-tecnológico, y además poseída y explotada por y para el capital, para el goce del capital, para su goce entendido como posesión y usufructo, como apropiación y acumulación, tal como se entiende el goce en el *Seminario XIV* de Lacan (1967).

Es para el goce del capital que se nos moldea tecnológicamente de cierto modo en las redes sociales. Esta subjetivación tecnológica directa por el capital es muy diferente de nuestra clásica subjetivación indirecta por el mismo capital a través de ideologías e instituciones. La interpelación por los Aparatos Ideológicos del Estado en Althusser (1970) es predominantemente simbólica y discursiva, mientras que la interpelación por las redes sociales tiende a ser cada vez más imaginaria y especular en el sentido que Lacan (1949, 1955) ha dado a tales términos. Como ocurre la teoría lacaniana, el sujeto se constituye como un *yo* al reflejarse en el espejo de la pantalla de sus aparatos electrónicos, o, mejor dicho, al reflejar su reflejo en la pantalla, al ser él mismo el reflejo de lo que aparece en la pantalla, pues la pantalla fetichizada lo domina y lo precede, como siempre sucede en el capitalismo, donde los sujetos son invariablemente precedidos y dominados por el capital, el dinero, las mercancías y las demás categorías económicas fetichizadas. Esto es precisamente lo que adquiere nombre de *fetichismo* en Marx (1867).

## **X. El capitalismo tras lo imaginario**

El carácter fetichista de las redes sociales es el que hace que se conviertan en medios productivos, en medios productores de subjetividad, para el capital que las posee y las explota con tal propósito. Esta posesión y explotación capitalista de las redes sociales fetichizadas tiene múltiples implicaciones políticas para nuestra subjetividad que se engendra en ellas. Para empezar, nuestra subjetividad será producida en función de los intereses del capital y no de acuerdo a las aspiraciones, los valores o los ideales de la cultura o de la humanidad.

Lo determinante al constituir nuestra subjetividad no será el fondo simbólico del entramado cultural, sino su apariencia imaginaria en la que este entramado se manifiesta por el mismo gesto por el que se disimula, se desvanece y se disipa. Tras la apariencia de las redes sociales en las que nos constituimos, lo simbólico de la cultura puede erosionarse hasta el punto de reducirse a la más elemental de sus versiones, la contable aritmética, la económica del sistema capitalista. *El capital puede estar generando sus dividendos al explotar nuestros mismos reflejos en la pantalla tras la cual se oculta.*

Ocultando el capitalismo del que forma parte, la pantalla nos produce al reflejarnos a través de las redes sociales. El reflejo que reflejamos, el de las manifestaciones imaginarias de nuestro perfil, es un *yo* narcisista perfectamente funcional para la sociedad capitalista con su individualismo burgués (Lasch, 1979; Pavón-Cuéllar, 2014). Lo que esta sociedad necesita, en efecto, es un *yo* como el que las redes sociales reflejan y engendran.

## **XI. Partículas *yoicas* acumulables**

Lo que la sociedad burguesa individualista necesita es un *yo* y no un *nosotros*. No es un colectivo que se configure interiormente de modo transindividual, sino un individuo que se vincule con otros de modo exterior, interindividual. Este individuo es el requerido por la sociedad capitalista y es el formado por las redes sociales: un *yo* ideal apto para publicitarse, venderse, competir, negociar en el mercado y votar en la democracia burguesa, votando individualmente como lo hace ya con sus *likes*, en lugar de organizarse y movilizarse de modo colectivo en luchas democráticas más radicales con una orientación anticapitalista.

La democracia radical directa y no representativa, popular y no burguesa, requiere a sujetos enlazables y no partículas *yoicas* acumulables como los seguidores o los amigos cuantificables de las redes sociales o como los individuos que forman las masas de las que se ocuparon Freud (1921) y Reich (1933). Estas masas de *yoes*, más fascistas que socialistas o comunistas, no convienen a proyectos colectivos que se verán irremediabilmente amenazados por el narcisismo *yoico* (Pavón-Cuéllar, 2021, 2023a). El narcisismo y su *yo* tan sólo pueden ser funcionales para una organización social anómica e individualista como la del capitalismo liberal, que puede ser la misma del fascismo, como bien lo presintieron Franz Neumann (1944), William Kornhauser (1959) y otros.

Llegados a la fase neoliberal y neofascista del capitalismo, el *yo* de las redes sociales es beneficioso para el capital no sólo por su lado individualizado y narcisista, sino también precisamente por ser, no un sujeto en el sentido estricto del término, sino un *yo* que es más un objeto que un sujeto, como bien lo resaltó Lacan (1955). En su condición de objeto, el *yo* puede ser objeto del capital, objeto del goce del capital (Pavón-Cuéllar, 2023b). Ya lo es en las redes sociales al ser explotado como tal.

## **XII. Explotación del *yo***

El *yo* es explotado en las redes sociales cuando se le hace trabajar gratuitamente para mantener vivas las redes, atraer a más usuarios, atender publicidades y alimentar el *Big Data* con datos que luego se venden a las empresas. No hay tecleo del usuario de las redes que no sea registrado como un dato que se agrega a los demás y que se acumula como un capital del capital. El sistema capitalista explota cada movimiento del narcisismo del *yo* que imagina estar actuando para sí mismo al acicalarse en el espejo de las redes sociales.

En las redes, el *yo* se encuentra en la misma situación que Hegel (1820) describe en una sociedad liberal en la que el individuo no puede entregarse a su egoísmo. Cuando cree ser egoísta y actuar para sí mismo, está en realidad trabajando en favor de algo que lo trasciende y en lo que se aliena. Es lo mismo que ocurre con el *yo* que no actúa jamás para sí mismo en las redes sociales del capital, sino que trabaja siempre en beneficio del sistema capitalista en el que se insertan estas redes.

Las redes permiten la explotación capitalista del *yo* aun cuando se agita de modo anticapitalista, ya que su agitación es tan explotable como cualquier otra actividad, manteniendo vivas las redes y aportándole más datos al *Big Data*. Incluso al intentar liberarse, el *yo* se enreda todavía más en las redes sociales del capital, asemejándose al insecto preso que se debate en vano contra la telaraña. Como las torpes contorsiones de este insecto, los movimientos del *yo* para liberarse también son aprovechados por la araña del capital.

### **XIII. Algoritmos**

Si el capital puede explotar cada gesto del *yo*, es porque el gesto no es en el vacío, estando atrapado y entrampado en algoritmos que se realizan a través de él. Estos algoritmos insertan cada uno de nuestros movimientos en el sistema capitalista y hacen posible que el sistema funcione gracias a ellos (Gallegos Pérez, 2021; Mittelman, 2022). Nuestros movimientos, una vez enredados en las redes sociales, impulsan las palancas y engranes del sistema.

Para que el capital explote nuestros movimientos en las redes sociales, basta la articulación y coordinación algorítmica de estos movimientos en el sistema capitalista. El algoritmo le permite así al sistema utilizar nuestros movimientos, rentabilizarlos, moverse con ellos, explotarlos como su fuerza de trabajo para producir más y más capital. Aquí, en la producción digital, nuestra fuerza de trabajo es lo mismo que en el modo industrial y en cualquier otro modo de producción en el capitalismo: es nuestra vida biopolíticamente convertida en algo explotable por el capital.

Convirtiendo nuestra vida en fuerza de trabajo, las redes sociales están procediendo como otros medios tecnológicos de la biopolítica del sistema capitalista. Las redes sociales operan como capital constante que transmuta nuestra vida en capital variable. Estamos en el seno del sistema capitalista, en el vientre de la bestia, cuando nos enredamos en las redes sociales del capital.

### **XIV. Mundo interno del capital**

Hay que entender bien que el espacio virtual cibernético de las redes sociales forma parte del mundo interno del capital. En lo más interno de este mundo interno, el espacio virtual cibernético es el último lugar al que llegamos. Es nuestro destino al internarnos primero en las galerías del siglo XIX que fascinaron a Walter Benjamin (1940) y luego en centros comerciales, aeropuertos y grandes hoteles del siglo XX.

A pesar de sus majestuosos intentos, el capitalismo globalizado no consiguió crear materialmente un mundo interior del capital como aquel al que se refiere Peter Sloterdijk (2005). Siempre hubo algo que recordaba su exterioridad con respecto a ese mundo, ya fuera la naturaleza, los pueblos originarios, los inmigrantes, los zapatistas, los palestinos, los jóvenes chilenos o cada uno de nosotros con su deseo ineludible. Ante estas irrupciones

materiales de lo externo, el capital sólo ha podido crear su mundo interno idealmente en la profundidad imaginaria del espejo de la pantalla.

Para entrar al mundo interno del capital, hay que salir del mundo externo material. Hay que abandonar el espacio público, el único donde puede germinar la democracia, y entrar en un mundo privado como el virtual cibernético de las redes sociales. Tan sólo aquí puede haber un reinado absoluto autocrático del capital.

## CONCLUSIONES

Si el sistema capitalista sólo puede consumir su globalización en el espacio virtual cibernético, es quizás porque no parece haber aquí nada o casi nada que ponga límites al capital. No hay aquí, en efecto, casi nada inmune a las operaciones de comprar y vender, negociar y rentabilizar, explotar y así capitalizar. No hay en la pantalla nada público, ni monumentos ni museos, ni calles ni plazas, ni parques ni bosques, ni cielos ni ríos ni mares.

Cuando las imágenes del mundo externo aparecen en la pantalla, es porque ya fueron privatizadas, porque ya entraron al mercado, porque ya están siendo explotadas por los algoritmos del capital de las grandes compañías de Silicon Valley. Es como si todo lo público se privatizara por el simple hecho de reflejarse en la pantalla de nuestros dispositivos electrónicos. Al reflejar estos reflejos, nuestra subjetividad también se privatiza, distinguiéndose radicalmente de lo subjetivo en lo que se refleja, fuera de las pantallas, el mundo público externo de la cultura y de la naturaleza.

Es principalmente el mundo interno del capital el que se refleja en lo que somos al subjetivarnos a través del espacio virtual cibernético de las redes sociales. Es quizás por esto que los bots y las inteligencias artificiales pueden reemplazarnos, aun cuando siempre quede un resto, un residuo irremplazable, como nos lo demuestra el psicoanálisis. Como también lo sabemos gracias a la herencia freudiana, la verdad inherente al resto retorna sintomáticamente a través de experiencias como la del malestar que pueden provocarnos las pantallas. Este malestar en la tecnología, como cualquier otro malestar en la cultura, es potencialmente liberador, como cuando cobra tres formas que encontramos en la obra del joven Marx: en su tesis sobre Demócrito y Epicuro, la repulsión como primera forma de autoconciencia (1841); en una carta a Arnold Ruge, la vergüenza como revelación de sí mismo que ya es

una revolución (1843); y en la *Sagrada Familia*, el sentimiento de impotencia que puede impulsar a la desalienación del obrero alienado (Marx y Engels, 1845).

Al sentirnos impotentes, avergonzados y asqueados ante las redes sociales, quizás estemos a un paso de atravesarlas y liberarnos de ellas. Que no demos este paso es algo sobre lo que el psicoanálisis tiene mucho que decir y aún más que escuchar. Estamos aquí en el espacio en el que resuena el murmullo del goce, un goce de cada uno, pero también, en última instancia, del capital que nos posee.

## BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L. (1970). "Idéologie et Appareils Idéologiques d'État". In: *Penser Louis Althusser. Les dossiers de Pensée* (pp. 93-144). Pantin: Les Temps des Cérises, 2006.
- Barassi, V. (2015). "Social media, immediacy and the time for democracy". *Critical perspectives on social media and protest: between control and emancipation* (pp. 73-90). Londres: Rowman & Littlefield.
- Benjamin, W. (1940). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2005.
- Freud, S. (1921). "Psicología de las masas y análisis del yo". In: *Obras completas, volumen XVIII* (pp. 63-136). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- Fuchs, C. (2013a). "Critique of the political economy of informational capitalism and social media". In: *Critique, social media and the information society* (pp. 51-65). Londres: Routledge.
- Fuchs, C. (2013b). "Social media and capitalism". In: Olsson, T. (Ed.), *Producing the internet: critical perspectives of social media* (pp. 25-44). Göteborg: Nordicom.
- Gallegos Pérez, J. (2021). "La territorialización de las TIC en el general intellect." *Teoría y Crítica de la Psicología*, 16, 19-37.
- Gilbert, J. (2020). "Platforms and potency: Democracy and collective agency in the age of social media". *Open Cultural Studies*, 4(1), 154-168.
- Hegel, G. W. F. (1817). *Fenomenología del Espíritu*. Ciudad de México: FCE, 1973.
- Hegel, G. W. F. (1820). *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Claridad.
- Kornhauser, W. (1959). *Politics of mass society*. Londres: Routledge, 2013.
- Lacan, J. (1949). "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je". In: *Écrits I* (pp. 92-99). París: Seuil Poche, 1999.
- Lacan, J. (1955). *Le séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*. Paris: Seuil Poche, 2001.

- Lacan, J. (1967). *Le séminaire. Livre XIV. La logique du fantasme*. París: Seuil, 2023.
- Lacan, J. (1969). *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre*. París: Seuil, 2006.
- Lacan, J. (1970a). *Le séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*. París: Seuil, 1991.
- Lacan, J. (1970b). Radiophonie. In: *Autres écrits* (pp. 403-447). París: Seuil, 2001.
- Lacan, J. (1971). *Le séminaire. Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant*. París: Seuil, 2006.
- Lacan, J. (1972). Discours à l'Université de Milan. In: *Lacan in Italia 1953-1978* (pp. 32-55). Milán: La Salamandra, 1978.
- Lasch, C. (1979). *The Culture of Narcissism*. Nueva York: Norton.
- Marx, K. (1841). Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza. In: *Escritos de juventud* (pp. 17-70). Ciudad de México: FCE, 1987.
- Marx, K. (1843). Marx a Ruge. Carta de marzo 1843. In: *Escritos de juventud* (pp. 441-442). Ciudad de México: FCE, 1987.
- Marx, K. (1844). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1997.
- Marx, K. (1858). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. México: Siglo XXI, 2009.
- Marx, K. (1863). *Capital y tecnología. Manuscritos inéditos (1861-1863)*. México: Terra Nova, 1980.
- Marx, K. (1866). *El Capital*. Libro I. Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción. México: Siglo XXI, 2009.
- Marx, K. (1867). *El Capital I*. México: FCE, 2008.
- Marx, K. y F. Engels (1845). *La Sagrada Familia*. Madrid: Akal, 1981.
- Mittelman, J. H. (2022). "The power of algorithmic capitalism". *International Critical Thought*, 12(3), 448-469.
- Morelock, J., y Narita, F. (2021). *The society of the selfie: social media and the crisis of liberal democracy*. Londres: University of Westminster Press.
- Neumann, F. L. (1944). *Behemoth*. Nueva York: Oxford University Press.
- Pavón-Cuéllar, D. (2014). Narcisismo, ideología y psicología. In: A. Espinosa, A. Levi hambra y J. Capetillo (Eds.), *A cien años de "Introducción del narcisismo"* (pp. 225-262). Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Pavón-Cuéllar, D. P. (2021). "Hacia otra psicología freudiana de las masas: más allá del gran crustáceo y su loca invertebrada". *Desde el jardín de Freud: revista de psicoanálisis*, (21), 179-198.
- Pavón-Cuéllar, D. (2023a). Hijos y hermanos: dos psicologías de las masas. In: Pavón-Cuéllar, D., Fuks, B y Mieli, P. (Eds), *Más allá de la psicología social. Freud, las masas y el análisis del yo* (pp. 85-116). Ciudad de México: Paradiso.

- Pavón-Cuéllar, D. (2023b). "Epistemología del capitalismo: goce del capital en la ciencia y la tecnología". *Nueva Hegemonía* 16, 97-122.
- Persily, N., y Tucker, J. A. (2020). *Social media and democracy: The state of the field, prospects for reform*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reich, W. (1933). *La psicología de masas del fascismo*. Ciudad de México: Roca, 1973.
- Sahu, S. K., y Sahu, P. (2024). "Social Media and Surveillance Capitalism: Facebook, Political Polarization, Orwellian Dystopia, and American Democracy". *Athens Journal of Social Sciences*, 11(3), 141–160.
- Sloterdijk, P. (1983). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela, 2014.
- Sloterdijk, P. (2005). *En el mundo interior del capital: para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid: Siruela, 2007.
- Ziliotti, E., Benavides, P. D. R., Arthur, G., & Dennis, M. J. (2023). Social Media and Democracy. In: *Ethics of Socially Disruptive Technologies: An Introduction* (pp. 33-52). Londres: OpenBooks.
- Žižek, S. (1989). *The Sublime Object of Ideology*. Londres: Verso.

## ACERCA DEL AUTOR

David Pavón-Cuéllar es doctor en filosofía por la Universidad de Rouen (Francia) y doctor en psicología por la Universidad de Santiago de Compostela (España). Actualmente es profesor investigador titular en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (umsnh) (México). Ha sido profesor invitado en las universidades de Chile, San Carlos (Guatemala), Vale do Rio do Sinos (Brasil), París 8 (Francia), Fráncfort (Alemania), Oporto (Portugal), Ambedkar (India) y Sanata Dharma (Indonesia), entre otras. Es autor de trece libros y más de ochenta capítulos y artículos en revistas científicas. Entre sus publicaciones más recientes destacan *Psicanálise e Marxismo: as violências em tempos de capitalismo* (con Nadir Lara Júnior, Curitiba, Appris, 2018); *Marxism and Psychoanalysis: In or Against Psychology* (Londres, Routledge, 2017); *Marxismo, psicología y psicoanálisis* (con Ian Parker, México, Paradiso, 2017); *Capitalismo y psicología crítica en Latinoamérica: del sometimiento neocolonial a la emancipación de subjetividades emergentes* (México, Kanankil, 2017); *De la pulsión de muerte a la represión de Estado: marxismo y psicoanálisis ante la violencia estructural del capitalismo* (con Nadir Lara Junior, México, Porrúa / umsnh, 2016); *Elementos políticos de marxismo lacaniano* (México, Paradiso, 2014); *Lacan, Discourse, Event: New Psychoanalytical Approaches to Textual Indeterminacy* (con

Ian Parker, Londres, Routledge, 2014); *From the Conscious Interior to an Exterior Unconscious: Lacan, Discourse Analysis and Social Psychology* (Londres, Karnac, 2010), *Marxisme lacanien* (París, Psychophores, 2009). Sus reflexiones e investigaciones se sitúan en la intersección entre el marxismo, el psicoanálisis, la psicología crítica y el análisis de discurso. Estudia los movimientos sociales, el discurso político, la ideología, el capitalismo, el colonialismo y la psicología como fenómeno cultural-ideológico. Se desempeña como director de la revista *Teoría y Crítica de la Psicología*, es editor asociado de *Psychotherapy & Politics International* y miembro de comités editoriales de varias revistas académicas. Es integrante activo del *Critical Institute* (Reino Unido), la *Discourse Unit* (Reino Unido) y la *International Society of Theoretical Psychology*. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores de México.