



Tipo de documento: Tesinas de Grado de Ciencias de la Comunicación

Título del documento: Distorsiones identitarias: las relaciones sociales entre la alteridad y el imaginario: reflexiones sobre la comunicación y las representaciones propias y del otro en la era de la virtualidad mediática

Autores (en el caso de tesis y directores):

Germán Adolfo Serain

Daniel Lutzky, tutor

María Marta Villalba, tutora

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2022

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Ciencias Sociales
Carrera de Ciencias de la Comunicación

- TESINA DE GRADO -

DISTORSIONES IDENTITARIAS

*Las relaciones sociales entre
la alteridad y el imaginario*

**Reflexiones sobre la comunicación y las representaciones
propias y del otro en la era de la virtualidad mediática**



Tesista: Germán A. Serain (DI 18.141.977)

Contacto: dosmundosmail@yahoo.com.ar / 11 6140-7257

Tutores: Daniel Lutzky / María Marta Villalba

Fecha de entrega: Noviembre 2021

INDICE

1. Un grafiti a manera de introducción	3
2. La construcción de sentido	7
3. De qué hablamos cuando decimos comunicación	14
4. Fenomenología, identidad e imaginario	18
5. Tiresías: El otro como intento de reunificación del yo	24
6. Las reglas especulativas	28
7. Individuos, sujetos, cyborgs y cultura	33
8. Las máscaras y los otros	39
9. Una pantalla es siempre una pantalla	44
10. Culturas afectivas y metaverso	50
11. Conclusiones	54
Bibliografía.....	60

1. Un grafiti a manera de introducción

Hace algunos años, un artista callejero pintó sobre el costado del puente que pasaba por encima de las vías del ferrocarril San Martín, a la altura de Avenida Córdoba, en la Ciudad de Buenos Aires, una inscripción que decía: “*Somos el resultado de lo que pensamos.*” Ese puente ya no existe, pero todavía resulta interesante reflexionar sobre los posibles sentidos encerrados en aquella frase. Lo primero que llama la atención es que, haya o no reparado el autor de la sentencia en cuestión en este detalle, la formulación evita caer en la simplificación que hubiese supuesto decir que somos *lo que pensamos*. Seríamos, en cambio, *el resultado* de lo que pensamos. Y la diferencia no es banal. Uno puede pensar que es un pájaro, por poner un ejemplo burdo, y no por pensarlo lo será, ni podrá volar como si lo fuese, sin la ayuda de algún artilugio tecnológico. Pero bastará sin embargo con que alguien piense que es un pájaro para que el resultado de lo que de hecho es (concretamente: un hombre que se sabía hombre, hasta el momento en que creyó ser otra cosa) se haya modificado, tanto para sí mismo como para los demás. En el primer caso afirmamos estar ante una persona razonable; en el segundo, ante la presencia de alguien que probablemente no está en su sano juicio.

Podríamos detenernos también en un detalle marginal de la frase que nos ocupa, y es que la misma está planteada en plural. ¿Tendrá ese *nosotros* alguna relevancia? O para decirlo de otro modo: ¿Quién es ese *nosotros*? Pero esta pregunta nos lleva de inmediato otra vez, inevitablemente, al singular: ¿*Quién soy yo*? ¿Soy acaso un individuo autónomo? ¿O solamente puedo pensarme en relación a *y/o* con los demás? Ya volveremos más adelante sobre esta cuestión, pero antes de seguir avanzando vale la pena insistir en la declaración que, desde el costado de un puente, dio pie a estas reflexiones: *Somos el resultado de lo que pensamos*. Se trata en cierto modo de una declaración subversiva: lo que viene a subvertir es la convicción tácita de que vivimos en un mundo estable, con significados unívocos y sólidos, puestos allí para ser develados. Cuestiona asimismo la convicción de que somos dueños de una verdad, también unívoca, relativa al nosotros mismos. Ninguna de estas dos apreciaciones es cierta: las cosas del mundo son interpretadas siempre desde un punto de vista, determinado a su vez por las perspectivas individuales tanto como socioculturales, por lo demás siempre dinámicas. Y en cuanto a nuestra propia identidad, ella está atada irremediablemente a nuestro contexto, también siempre cambiante. Es tal como decía Heráclito: nadie puede bañarse dos veces en las aguas del mismo río, porque las aguas corren, y el río nunca es el mismo. Pero tampoco es el mismo ese que se baña en sus aguas.

Por otra parte hay mucho que se nos escapa de esa identidad, que nos pertenece solamente a medias. En primer lugar porque ella es el resultado de una construcción que en un sentido es individual, pero al mismo tiempo también es colectiva; y después porque está atravesada de manera inevitable por la dimensión de nuestro inconsciente. Desde que Sigmund Freud elaboró sus estudios sobre este particular, ha quedado establecido que desconocemos en buena medida lo relativo a *quiénes somos*. Que una parte de nuestra psiquis irremediabilmente se nos escapa, muy a pesar de que el *sentido común*¹ insista en pretender que nadie podría conocernos mejor que nosotros mismos. Siendo esta pretensión falaz, de todos modos hay algo de cierto en ella, después de todo. Porque nadie mejor que uno mismo conoce cuando algo nos agrada, o cuando algo nos hace sufrir. Es necesario distinguir entonces entre tres o cuatro dimensiones, relacionadas entre sí pero esencialmente diferentes: existe por un lado el mundo objetivo, de condición física, que es distinto de la conciencia que tengamos sobre él y sobre nosotros mismos. Más adelante nos detendremos en el desarrollo de un aspecto fundamental, que queremos dejar de todos modos planteado ya en este punto: esta conciencia, que no pertenece al mundo de las materialidades, sino al de las ideas, no debe ser entendida como un efectivo relevamiento de las cosas que existen en ese mundo objetivo, que es la interpretación más cotidiana que cualquier persona podría tener sobre este concepto, sino como una producción imaginaria, como la consolidación de un sentido posible en relación a ese referente objetivo, que podrá tomar más o menos distancia de otros sentidos alternativos que otras personas puedan tener en función del mismo referente.

A estos dos aspectos debemos añadir el inconsciente, como aquello que el sujeto desconoce de sí mismo, tanto como de los mecanismos a través de los cuales produce sentido. Y resta finalmente considerar su dimensión emocional, la cual se manifiesta en él no en virtud de ese mundo objetivo que falsamente cree reconocer, sino a partir de una construcción ideal y subjetiva. Es fundamental comprender que la sensibilidad no remite a un reconocimiento objetivo en relación a algo que existe afuera de nosotros; aunque al mismo tiempo no hay manera de que sea una mentira: el sentir no puede sino ser real para el sintiente, durante todo el tiempo que esa impresión permanezca activa. Lo que no llegamos a saber, por ser algo que forma parte del inconsciente, es por qué razones sentimos del modo en que sentimos. Amén de que diferentes personas sentirán de modos diversos ante un mismo disparador. Tampoco podemos saber con exactitud cómo siente el otro, más allá de lo que pueda decirnos al respecto.

¹ René Descartes señala, en el inicio de su *Discurso del método* (1637), que el llamado sentido común podría ser tenido por el más común de los sentidos, dado que todos creemos estar dotados de él en suficiente medida y no necesitar más del que tenemos. Muy a pesar de lo cual los hechos demuestran que distintas personas tenderán siempre a sostener diferentes criterios de verdad, más o menos distantes entre sí, sobre un mismo asunto, lo cual pone en evidencia lo relativo de esta clase de certezas.

Y esto marca una distancia insalvable entre el yo y el otro, definido como un *no-yo*, como una alteridad que al mismo tiempo que remite a una semejanza se erige como una incógnita.

Pero nuestra identidad es más amplia que todo lo señalado hasta aquí. Debemos considerar también la mirada del otro que nos objetiva, los contextos sociales dentro de los cuales tomamos un rol operativo, la famosa circunstancia de la cual habla Ortega y Gasset², por lo demás siempre dinámica y cambiante. En este punto tal vez convenga detenernos para plantear la pregunta por la diferencia que media entre las ideas de *saber* y *creer*. Podríamos decir que en general solemos *creer* que *sabemos* la respuesta para esta pregunta, así como para tantas otras. La cuestión es en qué medida estas respuestas que nos damos se ajustan o no a la realidad objetiva de las cosas. Entonces, ¿sabemos en verdad quiénes somos? ¿O quiénes son los otros? ¿O solamente pretendemos y/o creemos saberlo? Como se verá más adelante, estas preguntas resultan cruciales si se desea comprender los mecanismos propios de la comunicación o de las relaciones sociales en general.

He aquí una respuesta posible para la pregunta planteada: El *creer* está relacionado con el deseo, en ausencia de elementos que permitan confrontar lo aseverado con una comprobación fáctica. Por ejemplo, se *cree* en Dios, mientras que se *saben* cosas propias de las matemáticas, de física, química o historia. Lo dicho más arriba en relación al deseo es válido incluso cuando se trate de una creencia displacentera: el niño que tiene miedo del monstruo que cree oculto bajo la cama, en términos de su psicología desea que eso que cree sea verdad. Si bien no vamos a extendernos en relación a este aspecto, que excede los propósitos de este ensayo, vale la pena mencionarlo pues es un mecanismo que eventualmente puede explicar la dinámica de algunas relaciones comunicacionales disfuncionales, basadas en prejuicios de valor negativo. Ahora bien, en cuanto a lo señalado sobre el *saber*, como algo asociado a una comprobación fáctica, cabe decir que ello es también relativo, pues a menudo es posible forzar la interpretación de las evidencias, para llevarlas hacia la defensa de una conclusión u otra diferente y hasta opuesta, incluso sin que el propio sujeto tenga noción de estos procesos.³

² José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, 1914, en *Obras Completas*, vol. I, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

³ En cierta ocasión el autor de este texto explicaba a sus estudiantes la noción de *encaje* mediante el siguiente ejemplo: estando todos dentro del salón, inadvertidamente alguien cierra la puerta, dejando encerrado al grupo. Uno pregunta entonces por la llave que abre la puerta, pero al parecer nadie la tiene. Ahora bien: la noción de encaje, sobre la cual trabaja ampliamente Ernst Von Glasersfeld, supone precisamente que *llave* podría ser cualquier cosa que cumpla la función de abrir la puerta. Entonces se proponen a continuación posibles *llaves*, que van desde probar si la puerta está efectivamente trabada o si puede abrirse acaso con el picaporte, o utilizando alguna ganzúa, o forzándola de algún otro modo, hasta extremos tales como derrumbarla usando un escritorio como ariete o hacerla volar por los aires con algún explosivo. Evidentemente, algunas de las *llaves* propuestas tienen una mejor adecuación que otras, pero todas encajan en tanto cumplen la función de abrir la puerta. El docente propone entonces otra alternativa:

Si cayéramos en la tentación de analizar esta cuestión desde el punto de vista de la psicología, podríamos decir que el *creer* tiene una relación directa con el deseo inconsciente del sujeto, que en el ejemplo planteado desearía tener la certeza de que Dios existe, para no tener que lidiar con la angustia que de otro modo le generaría su incertidumbre, y por eso termina creyendo en Él. Por el contrario, se diría que lo que usualmente identificamos con el *saber* tiene una vinculación más cercana con la conciencia y se apuntala en una comprobación fáctica que guarda relación con lo racional. No obstante lo cual esta racionalidad también está filtrada por el deseo, cuya verdad se nos escapa de manera permanente, lo cual complica sobremanera las cosas. Dicho en otras palabras, no se trata de *ver para creer*, según suele decirse, sino de todo lo contrario: es necesario que el sujeto crea en algo para que luego busque la manera de dar por comprobado el asunto. *Creer para poder luego ver en consecuencia*, sería la reformulación de la frase.

Curiosa confluencia: comenzamos esta introducción citando una inscripción urbana, y una síntesis de la última idea que referimos más arriba (*Creer para ver*) pudo leerse durante varios meses en un grafiti estampado en una pared sobre la misma Avenida Juan B. Justo, a escasas treinta cuadras de distancia de su cruce con Avenida Córdoba. Hay momentos en los cuales la ciudad parece convertirse en el esbozo de un tratado básico de filosofía.

Somos el resultado de lo que pensamos. Vale decir, de aquello que deseamos y de aquello que creemos, en definitiva. La cuestión ni siquiera parece ubicarse tan distante del famoso *cogito* cartesiano. *Cogito ergo sum*, señalaba Descartes en la Francia del siglo XV. Vale decir: *Dado que pienso, de esta evidencia me es posible deducir que necesariamente existo*. Una sentencia que, puesta en el contexto de las reflexiones cartesianas,⁴ también podría ser expresada en otras

que todos se tomen de las manos y rueguen al *Señor de las Puertas, amo de las entradas y salidas*, para que abra la puerta en cuestión. Por supuesto se trata de una broma, tendiente a mostrar los límites del concepto de encaje. Pero justo en ese momento alguien, ajeno por completo a lo que sucede adentro del salón, se acerca y abre la puerta. Estamos ante el potencial surgimiento de una creencia que plantee como real la existencia del presunto *Señor de las Puertas* y como eficiente la posibilidad de rogarle. Se dirá que el método científico exige constatar una repetición sistemática entre causa y efecto, pero la creencia impone su propia lógica: en este caso, tratándose de una pretendida deidad, podrá decirse que un dios se manifiesta cuando él quiere, y no cada vez que sus fieles lo solicitan. En cualquier caso el punto es que el creyente se maneja dentro de un sistema lógico en el cual son razonables argumentaciones que, consideradas desde otro marco, otra persona podría evaluar como absurdas. Esta mecánica en la construcción de sentido se da constantemente en todos los niveles del conocimiento, borrando la línea que en principio separaría con claridad el *creer* del *saber*. El concepto de encaje es desarrollado por Glasersfeld en *Introducción al constructivismo radical* (Watzlawick, Paul y otros, *La realidad inventada*, ed. Gedisa, Barcelona, 1993).

⁴ René Descartes (1596-1650) plantea estas cuestiones en su famoso *Tratado del método* y también en su antecedente inmediato, las *Meditaciones metafísicas*, a través de las cuales se persigue una metodología de demostración fehaciente de la veracidad de las cosas, asimilable a los parámetros de las ciencias matemáticas, a través de las cuales resulte imposible dar por ciertas cosas que no lo sean. Padre del positivismo racionalista, cabe señalar que Descartes considera también como pautas válidas para el autoconocimiento algunas instancias vinculadas con la sensibilidad. “¿Qué soy?”, se pregunta allí, para

palabras, dado que en definitiva el pensamiento para Descartes no es sino la evidencia de un proceso interno, asimilable en este sentido a otras dinámicas, como podrían ser el sentir o el creer. No hay grandes diferencias, al menos en principio, entre decir "*Pienso, por lo tanto existo*", o señalar: *Siento, por lo tanto existo*. O también: *Creo, y por ende es evidente que existo*. Pero aquí resurge entonces esa otra idea, convengamos que ya no cartesiana, pero sí ineludible para terminar de darle sentido a estas líneas introductorias, que asegura: *Es necesario creer para ver*. Porque del mismo modo que sólo puede desearse aquello que se desea, también es cierto que eso que llamamos entendimiento se arma en base a una serie de concepciones arraigadas con anterioridad en el sujeto.

Entonces, volviendo a la cuestión relativa al *nosotros*... ¿Qué creemos que somos? La pregunta no busca abordar cuestiones metafísicas, ni mucho menos. Sucede simplemente que es en este *nosotros*, en cómo lo concebimos e interpretamos, donde se inicia ese proceso que llamamos comunicación.

2. La construcción de sentido

*"Para no ver la realidad, el avestruz hunde la cabeza en el televisor."
(Millor Fernandes)*

Dice San Agustín, en relación a la fe: "*No busco entender para creer, sino que procuro entender lo que creo*". La frase es absolutamente certera. Sin embargo, tiene podríamos preguntarnos en qué medida sea también socialmente sana. Porque del segundo "entender" a "querer justificar" hay apenas un paso. Por su parte, Noam Chomsky asegura que nuestros sistemas de creencias son aquellos que la mente, como estructura biológica, está destinada a construir.⁵ Vale decir que, a partir de nuestra propia biología, tendemos a generar una serie de lecturas respecto de nuestro entorno, que lo hacen comprensible para nosotros, comunicable respecto de los demás, y nos permiten adecuarnos en mayor o menor medida a él. El resultado

responderse: "Soy algo que piensa. ¿Y qué es ser algo que piensa? Es ser algo que duda, afirma, niega, conoce poco, ignora mucho, ama, odia, desea, no desea, imagina y siente. Aunque las cosas que siento e imagino nada sean consideradas en sí, fuera de mí, tengo la seguridad de que esos modos de pensar que yo llamo sentimientos e imágenes residen en mí, en tanto son modos del pensamiento". La sensibilidad en Descartes es así una pauta válida para garantizar la propia existencia, algo que deja bien en claro en su obra "Las pasiones del alma", en la que propone el ejemplo de un hombre que tiene una pesadilla. Ese hombre sueña que lo persigue un monstruo, y ciertamente ese monstruo no es real; sin embargo, el miedo sí lo es. Si uno siente miedo, ese miedo necesariamente confirma la veracidad del yo. La razón, en cambio, le permite al ser humano acceder a la veracidad de las cosas del mundo exteriores a sí mismo.

⁵ Noam Chomsky: *Las conferencias de Whidden*, Capítulo I: Sobre la capacidad cognitiva; McMaster University, 1975.

de dichas interpretaciones o construcciones se corresponde finalmente con eso que orgullosamente llamamos *la realidad*. Pero no se trata de una percepción objetiva del mundo, sino de un sistema de creencias que elaboramos en relación al mismo, tanto como respecto de nosotros mismos y de la vinculación que establecemos con él. Si bien se trata de una determinación biológica (dado que somos humanos concebimos realidades que nos parecen objetivas, a pesar de ser en realidad puramente imaginarias o convencionales), es necesario tener presente que esta construcción no es lineal, sino que está atravesada por la historia personal de cada individuo, así como por su inserción social y cultural, que afecta su particular percepción e interpretación de ese contexto, a partir de las condiciones particulares de su modo de estar integrado en el mundo. Hay aquí también, por lo tanto, una relación directa con aquello que señalaba Ortega y Gasset en cuanto a que el ser humano jamás se encuentra en un estado de puro aislamiento, sino siempre atado a sus circunstancias y condicionado por ellas.⁶

Lo concreto es que durante el pasado siglo XX, como una respuesta radical al positivismo derivado del racionalismo cartesiano, que llevó al hombre a creerse no sólo el centro de la creación y del universo, sino en general a concebir la utopía de una ciencia capaz de conducirnos a una comprensión fehaciente del mundo, muchos pensadores comenzaron a profundizar en la noción de una realidad construida en función de representaciones ideales o puramente imaginarias. Es claro que esto de ningún modo significa que no exista en la base de todo lo existente una realidad ontológica; pero aquello a lo cual accedemos, en tanto sujetos cognoscentes, será siempre y de un modo inevitable un conjunto de representaciones. A esto se refiere Gregory Bateson cuando, retomando una noción de Alfred Korzybski⁷, señala que

⁶ Esta cuestión, que suele resumirse en la sentencia “Yo soy yo y mis circunstancias”, fue planteada por José Ortega y Gasset (1883-1955) ya en su primer libro, las “Meditaciones del Quijote”, publicado en 1914, pero aparece como una línea de pensamiento constante en todo el resto de su obra. Esta circunstancia es todo aquello que me rodea, todo el conjunto de situaciones que de un modo u otro me condicionan y determinan, y que constituyen una parte esencial de mi propia vida, al punto de resultar indistinguible del yo. No hay un sujeto aislado del mundo, que pueda considerarse autónomo, pero tampoco hay una sumisión ante la realidad, sino una co-determinación a través de la cual nos configurarnos como personas.

⁷ La teoría de la Semántica General de Alfred Korzybski (1879-1950) indica que el conocimiento de los seres humanos está limitado por la estructura de su sistema nervioso, por una parte, y por la estructura del lenguaje por la otra. Ya en su primer libro, *Manhood of Humanity*, publicado en 1921, Korzybski propone que la diferencia entre el humano y el resto de las especies animales consiste en la capacidad de transmitir conocimiento no genético de una generación a la otra, a través de un proceso que se basa, precisamente, en el intercambio sucesivo de estas representaciones. A partir de la metáfora del mapa y el territorio, las ideas de Korzybski desembocan en desarrollos vinculados al psicoanálisis lacaniano, la terapia gestáltica y la programación neurolingüística, entre otros. Respecto del primero, puntualmente, cabe tener en consideración el concepto de forclusión que Lacan utiliza para señalar el proceso de alienación del sujeto en su propio lenguaje, a través del cual confunde su representación identitaria con lo que él verdaderamente es. (Cfr. Joel Dor, *La psicosis lacaniana*, conferencia dictada el 30 de octubre de 1995 en el Instituto de Psicología, Universidad Federal de Río de Janeiro.) Este proceso de enajenación lleva del mismo modo a hacer que el hombre tienda a pensar que sus percepciones y discursos constituyen en

nuestro conocimiento opera con analogía al mecanismo por el cual concebimos un territorio a partir de los mapas que respecto del mismo trazamos. Y más allá de que evidentemente los mapas no sean en sí mismos el territorio al cual ellos remiten, lo cierto es que en definitiva siempre tomamos contacto únicamente con diferentes representaciones de las cosas, y jamás con las cosas en sí mismas. Toda nuestra percepción sensorial se reduce, en última instancia, a un conjunto de impulsos eléctricos que tienen lugar en algún punto de nuestra corteza cerebral, pero estos procesos no son, en un sentido estricto, lo real. Sin embargo, incluso sin ser lo real, la cuestión es que el resultado de estos procesos, así como de otros similares que veremos enseguida, termina ocupando de hecho, funcionalmente, en nuestra concepción individual y social de las cosas, el lugar de lo real. Y algo muy interesante para destacar y tener presente es que, en el mundo de las relaciones sociales, el hecho de que estas representaciones sean imaginarias no inhibe en absoluto que los efectos relacionados a las mismas no lo sean. Volveremos sobre este particular más adelante.

Trasladando los conceptos que acabamos de presentar a la esfera de lo relacional, Paul Watzlawick, quien junto con Bateson fue uno de los principales impulsores del pensamiento constructivista en los Estados Unidos desde la Escuela de Palo Alto, asegura que contrariamente a lo que suele pensarse o intuirse desde el sentido común la comunicación no funciona como una transmisión de contenidos relativos a una realidad objetiva; es decir que no aporta información unívoca o verdadera respecto de ella sino que, por el contrario, la constituye, en un proceso de construcción de sentidos que tiene lugar en el momento mismo de establecerse un contacto entre dos o más personas.⁸ Insistimos en que, por supuesto, no se habla aquí de una realidad ontológica, sino de aquello que ponemos socialmente en juego como construcción de lo real; vale decir, de un sentido que es ubicado en el lugar de lo real de manera más o menos convenida. Podría alguien argumentar que, si según lo señalado no tomamos jamás contacto con ese elusivo real-ontológico, sino siempre y de un modo inevitable con sus representaciones, desde un punto de vista pragmático la distinción que estamos estableciendo podría no tener al fin y al cabo mayor relevancia. Sin embargo, lo cierto es que sí la tiene. Porque el mero hecho de tomar conciencia de que eso que llamamos *realidad* no es en verdad sino una construcción de sentido, nos llevaría a relativizar los alcances de nuestros juicios y consecuentes conductas.

verdad los hechos reales con los cuales debe lidiar. Este concepto será trabajado, en forma directa e implícita, a lo largo de todo el desarrollo del presente.

⁸ Paul Watzlawick (1921-2007): *¿Es real la realidad? Confusión, desinformación, comunicación*; ed. Herder, Barcelona, 1979. En este libro, que debería ser de lectura obligada para cualquier estudiante de disciplinas vinculadas con la comunicación, el autor desarrolla a fondo un análisis de las dinámicas propias de la comunicación humana desde una postura constructivista. Una de las ideas más relevantes en esta obra es precisamente que la comunicación no supone un traslado de informaciones objetivas obtenidas de un mundo cuyo sentido preexista al enunciado, sino que ese sentido es construido por quienes se comunican, en el propio proceso relacional que llevan adelante.

Al confundir la representación con lo representado, lo que en definitiva estamos haciendo es considerar que en verdad existe la posibilidad de tomar contacto con una realidad objetiva al alcance de nuestra conciencia, que por lo tanto podría ser eventualmente develada de una vez y para siempre, contribuyendo de este modo a la instalación de una mirada absolutista sobre el mundo y sobre los demás: *si yo estoy en lo cierto, quien opine diferente estará por ende necesariamente equivocado*. Por el contrario, el valor de una perspectiva constructivista radica en la instalación de la idea de que todo conocimiento, incluso cuando pueda ser pragmáticamente útil (de hecho, *conocemos* el mundo e interactuamos cotidianamente con cierta eficacia), resulta siempre en última instancia relativo. Sin ir más lejos, alcanzar una certeza semejante quizás nos disuadiría a la hora de pensar en matar o en morir por una simple idea.

Por lo demás, vale recordar aquí uno de los postulados teóricos más importantes que dejó el mencionado Watzlawick: uno no puede dejar de comunicar. Cada uno de nosotros se comunica todo el tiempo, incluso más allá de su propia voluntad, a partir de su sola presencia en un espacio compartido con alguien más que sea testigo de ese estar allí. En última instancia, una persona que se aísla de los demás y permanece callada y sin generar ninguna interacción está comunicando eso: que no tiene deseos de establecer otro tipo de interacción. Por lo tanto, esto implica que somos generadores (y en consecuencia también intérpretes) a tiempo completo de todo un conjunto de representaciones que finalmente determina eso que denominamos *la realidad*. En este caso, entendida ya desde una perspectiva social.

Los primeros modelos a través de los cuales se intentó graficar el proceso de la comunicación, derivados entre otras disciplinas de los primeros avances sobre el campo de la informática, proponían la presencia de un emisor que generaba un mensaje, un canal a través del cual dicho mensaje circulaba, y finalmente un receptor que captaba dicho mensaje. Una profundización mayor introducía adicionalmente el concepto de ruido, sobre el cual valdrá la pena volver en algún momento de nuestro desarrollo, como una interferencia que opera sobre el canal, distorsionando el mensaje y en consecuencia relativizando la eficacia del proceso general. Anticipemos que este diseño, esquemático y de síntesis, tiene la ventaja de ser claro y fácilmente comprensible, pese a lo cual tiene también serias limitaciones, la mayor de las cuales es la propia simplificación: hablar de un emisor y un receptor, en el caso de la comunicación social, supone un nivel de abstracción que termina distorsionando el propio objeto de estudio. En la realidad de los hechos, las comunicaciones se establecen no a partir de una conceptualización teórica y abstracta, sino de seres concretos, atravesados por imaginarios, historicidades, construcciones estéticas y simbólicas, sensibilidades y afectividades, deseos y creencias. En general, por todo lo que hace a la constitución de una subjetividad.

Pero veamos con un poco de mayor detalle la serie de operaciones que tienen lugar en un proceso de comunicación típico: una persona le dice a otra algo relativo a una experiencia que ha tenido. Por empezar, dado que lo que aquí se pretende es producir un mensaje simple vinculado a una realidad exterior, el proceso comienza en una percepción del mundo por parte del emisor del mensaje. Esta percepción ya es de por sí limitada. Nuestra sensorialidad, determinada por un conjunto de receptores biológicos que nos informan lo que sucede en derredor nuestro, es imperfecta y está sujeta a un amplio conjunto de alteraciones. Nuestros oídos perciben los sonidos dentro de un determinado rango de frecuencias, del mismo modo que nuestros ojos sólo pueden percibir dentro de cierto margen y no ven, por ejemplo, los rayos infrarrojos que son visibles para otras especies del reino animal. Además esta percepción depende de otros factores, tales como nuestra atención (podemos focalizar en determinadas variables en perjuicio de otras que serán desestimadas como irrelevantes), que a su vez se verá alterada por condiciones tales como nuestra emotividad, nuestro interés, las horas que hayamos permanecido despiertos la jornada anterior, si acabamos de comer hace instantes o si no consumimos alimentos desde muchas horas antes, o si tenemos en mente otros asuntos ajenos al tema sobre el cual deberíamos enfocarnos, etcétera.

Por otra parte, ya desde hace varios años las teorías de la comunicación reconocen que más allá de esta operación inevitable de recorte, existe lo que se conoce como encuadre o *framing*⁹, que remite a la importancia valorativa del contexto en el cual se incluye un dato cualquiera de interés, cuya interpretación, lejos de ser neutra, puede adoptar un sentido positivo o negativo por el simple hecho de rodearse de otros elementos que influyen en su lectura. Si bien el encuadre puede ser utilizado como una técnica de manipulación informativa, lo cierto es que cualquier dato apreciable en un entorno, incluso sin mediar ninguna intencionalidad, por el solo hecho de ser reconocible estará siempre rodeado de elementos contextuales que influirán en su valoración subjetiva. Si la teoría clásica del funcionalismo informativo asegura que un medio de comunicación no puede imponer una lectura determinada sobre un hecho, pero sí llevar al público a pensar o no en un determinado tema a partir del recorte impuesto por una agenda, la teoría del encuadre supone que finalmente sí podría derivarse al menos una mirada más o menos favorable sobre un elemento puntual, según de qué otros elementos se rodee. Con lo cual la relación ya no debe ser considerada entre un objeto y un sujeto, sino que ese objeto es dotado de sentido siempre dentro de un determinado entorno, por parte de un sujeto que se encuentra por lo demás cargado de influencias sociales.

⁹ Nadia Koziner: *Antecedentes y fundamentos de la teoría del framing en comunicación*, Austral Comunicación 06/2013, Universidad Austral. Facultad de Comunicación.

Todo lo que estamos diciendo es demasiado evidente como para que se justifique seguir ahondando mucho más en la cuestión. Lo importante es que ya en la percepción misma del mundo hay un proceso de recorte respecto del conjunto de la información que se encuentra disponible en nuestro entorno. Lo que captamos de lo real es solamente una parcialidad, que es determinada por nuestros sentidos tanto como por otros factores que antes mencionamos, vinculados a nuestro contexto, nuestra cultura, nuestra capacidad intelectual y en general a nuestras particularidades individuales. Lo cierto es que no todas las personas reaccionamos del mismo modo puestas ante un evento determinado, ni consideramos como relevantes las mismas cosas, sino que cada quien selecciona una serie de elementos que prioriza sobre otros, y esa serie no necesariamente coincidirá con la que haya seleccionado otra persona. Cuando se lleva a cabo un proceso judicial, distintos testigos de un mismo hecho suelen aportar diferentes datos, de lo cual no cabe necesariamente inferir que estas divergencias impliquen que alguno esté actuando de mala fe. Simplemente ocurre que se han percibido diferentes realidades, todas ellas distintas y al mismo tiempo complementarias.

La percepción es, ya de por sí, parte de un proceso que es de orden interpretativo, aunque esto no sea algo consciente. Pero más allá de esto, tras haber percibido un determinado hecho de la realidad, sometemos lo percibido a un proceso de interpretación más profundo. Y es en esta instancia –la de la interpretación– donde se le asigna un sentido a los elementos que constituyen el recorte previo que se ha hecho sobre lo real. También en el caso de una persona que cuenta algo que le ha sido referido a su vez por un tercero resulta evidente el modo en que la percepción eventualmente limita, ya en un primer momento, aquello que es captado como parte de la realidad: si la primera persona habló mascullando algo entre dientes, o si dijo una palabra que no se llegó a escuchar con precisión, esto altera la percepción de lo que dijo.¹⁰ Pero más allá de esto, en una segunda instancia habrá que ver si lo que comprendió el testigo de ese discurso coincide, y en tal caso en qué medida, con la voluntad significativa de quien emitió el discurso en cuestión. Una cosa es confundir una palabra por otra en el acto mismo de la escucha, y otra muy distinta es asignarle a una palabra dicha un significado puntual entre varios alternativos, en el marco de una siempre posible polisemia.

Además del recorte y la interpretación, la puesta en discurso de un mensaje supone un proceso de codificación y emisión, que el destinatario de esa comunicación deberá a su vez primero percibir, luego decodificar y finalmente reinterpretar. Sumemos a todo esto los procesos que

¹⁰ La distorsión de un mensaje por efecto del simple ruido perceptual es la base del popular juego del *teléfono descompuesto*: un grupo de personas se coloca en ronda; una de ellas dirá algo al oído de quien se ubique a su derecha, quien lo repetirá a su vez al oído de quien tenga a su lado. Al terminarse la ronda, el último dirá en voz alta el mensaje que le ha llegado. Por lo general se verificarán notables diferencias respecto del mensaje original.

hacen a la mediatización del mensaje, para el caso de que se trate de un intercambio realizado por vía telefónica, por escrito o por cualquier otro medio técnico, y quedará más o menos completo un diagrama que claramente abunda en posibles distorsiones, que pueden tener lugar en cualquiera de las etapas que han sido referidas. Esta mecánica se repite en prácticamente todas las comunicaciones que establecemos: jamás la representación final que llega a nuestras conciencias coincide plenamente con el evento originario al cual la comunicación se refiere. Una vez más insistimos en que esto no obsta a que la comunicación tenga finalmente cierto grado de operatividad, y tanto es así que las líneas de este texto, que el lector interpreta en este preciso momento, nacen en la esperanza de que sea razonablemente posible manifestar algo a través de la palabra, y que del otro lado su eventual destinatario comprenda lo que se ha pretendido expresar. Pero en definitiva ocurre en este caso lo mismo que en el proceso de reconocimiento de cualquier elemento del mundo: un cierto grado de distorsión resulta inevitable. La única diferencia es que en el caso de la comunicación se trata de conocer algo que nos es manifestado por otro. Lo fundamental es no caer en el facilismo de creer que mediando la buena fe de los interlocutores esto alcanzará para que se comprenda plenamente lo que uno ha dicho y otro ha escuchado. La posibilidad del malentendido siempre está presente.

Para completar este panorama, en cierto modo desalentador si lo que acaso deseábamos era confiarnos a una ilusoria transparencia del mundo y las personas a la hora de encarar su eventual conocimiento, cabría recordar que así como Copérnico contribuyó a romper la concepción geocéntrica que ubicaba al hombre en el centro del universo, y Darwin hizo lo propio a través de su teoría, que desplazó al ser humano de un lugar privilegiado en la creación para reubicarlo como un eslabón más dentro de una cadena evolutiva, Sigmund Freud determinó una tercera herida narcisista en el ego del hombre occidental a través de su elaboración del concepto del inconsciente. Lo que Freud revela es que ni siquiera somos plenamente dueños del porqué de nuestros propios actos, ni conocemos las razones que nos llevan a hacer las cosas que hacemos, a sentir lo que sentimos, a creer lo que creemos o a decir las cosas que decimos.¹¹

¹¹ Sigmund Freud se refiere a estas discontinuidades en la decimoctava de sus *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*, pronunciadas en la Universidad de Viena entre 1915 y 1917. El tema es retomado por Bruce Mazlish en su obra *La cuarta discontinuidad*, en la que propone una relación evolutiva entre el humano y la máquina. Mazlish sostiene que, si el hombre evolucionó a partir de los demás animales y alcanzó la humanidad a través de una interacción continua que lo llevó a dominar herramientas, y a partir de ellas generar cambios en su cuerpo, en su mente y en sus percepciones, sería un ser continuo con las herramientas y las máquinas que él mismo construye, con lo cual la máquina moderna sería una continuidad de lo humano. Es verdad que la idea ya había sido introducida anteriormente por Marshall McLuhan, quien considera a las máquinas como prótesis, vale decir como extensiones del cuerpo. Pero Mazlish mueve el límite entre el hombre y la máquina más allá, y le quita a lo humano su condición trascendente. Volveremos sobre este tema más adelante, cuando consideremos la tendencia del ser humano a construir máquinas con rasgos humanoides.

En resumidas cuentas, es necesario revisar el pretendido valor de la supuesta objetividad positivista que durante mucho tiempo marcó un ideal a perseguir en nuestra cultura, cuando en verdad se trata poco menos que de una falacia. Nos han dicho hasta el cansancio que debemos ser objetivos en nuestros análisis de los sucesos que tienen lugar en el mundo, pero resulta que en realidad se trata de un propósito vano, por todo lo dicho y porque en última instancia siempre todo análisis que se haga será el resultado de una serie de procesos generados a partir de un sujeto. Así las cosas, toda mirada sobre el mundo será siempre necesariamente subjetiva por definición. El desafío es qué hacer a partir de esta evidencia.

En otras palabras, ¿cómo podemos abordar el conocimiento del otro, comprender lo que el otro dice o lo que el otro hace? ¿Cómo podemos hacer para acercarnos a él, siendo que ni siquiera somos cabalmente capaces de reconocernos nosotros mismos? ¿Qué es eso que denominamos comunicación? ¿Quién es ese *otro*? ¿Y quién es *nosotros*?

3. De qué hablamos cuando decimos *comunicación*

“El Hombre. Ese que roza la mano de Dios en el techo de la Capilla Sixtina. Seguimos hablando de El Hombre, con unción. Y de la naturaleza humana. Pero no tenemos certeza alguna de saber de qué hablamos, ni mucho menos de que todos estemos hablando de lo mismo. El Hombre no existe. El Hombre es sólo un constructo ideológico.”¹²

¿Qué es eso que llamamos comunicación? Hablamos todo el tiempo de ella, a pesar de lo cual muchas veces aparecen definiciones divergentes a la hora de intentar responder esta pregunta. Los medios de comunicación, las redes sociales, la información, la difusión, la publicidad, se han convertido en puntales de nuestra realidad cotidiana. Lo real, entendido como lo que de hecho es, existe al margen de que haya o no quienes puedan dar testimonio de ello. Hablamos del proverbial árbol que cae en medio del bosque desierto, que sin duda hace ruido en su caída, a pesar de que no haya allí nadie que pueda atestiguarlo. Pero la realidad, comprendida como aquello que de hecho se conoce, supone una dimensión diferente, que hoy es redefinida de un modo dramático por los medios de comunicación, convertidos, en definitiva, en medios de producción (y reproducción) de múltiples realidades discursivas. Esta es una de las hipótesis fundamentales que defiende este trabajo.

¹² También la asignación de valor a un discurso o a una idea puede estar o no determinada por un constructo ideológico, incluso más que por el discurso o la idea en sí mismos. Ponemos este sencillo ejemplo: ¿Es una cita importante por lo que dice, o por quién la dice? (Cfr. Níares, G.A., *El apócrifo en el constructo ideológico*, ensayo inédito)

Una *realidad discursiva* no refleja una realidad preexistente de manera objetiva en el mundo; sin embargo, tiene efectos concretos en las dinámicas sociales, por lo cual no puede dejar de reconocerse en ella una dimensión real, incluso cuando corresponda a un orden distinto. Algo inexistente no tendría la capacidad de producir un efecto. Podemos distinguir entonces entre dos dimensiones, una relacionada con la materialidad del mundo y otra con la naturaleza de las ideas. En términos de Bateson, podríamos hablar de pleroma y de creatura¹³, refiriendo el primero de estos conceptos al conjunto de todo aquello que no se ve afectado en modo alguno por las subjetividades, y el segundo al conjunto de las cosas cuya definición queda sujeta a diferencias pasibles de ser percibidas e interpretadas. En relación a esto, Yuval Harari distingue entre las dimensiones de lo objetivo y lo subjetivo, pero introduce además el concepto de intersubjetividad, como aquellas realidades que no tienen una correspondencia con el mundo material, pero tampoco son pasibles de ser modificadas individualmente por un sujeto, sino que responden a un acuerdo social, constituyendo de este modo realidades sociales. Que estas *realidades* no tengan una correspondencia con el mundo material, no evita que tengan efectos concretos en el mundo vincular de las personas.¹⁴ Lo mismo podría decirse en relación a las creencias, tanto colectivas como individuales, así como también al mundo de las afectividades. Lo que una persona sienta o crea, no dice nada en relación a un mundo objetivo, pero tiene una realidad plena en el plano subjetivo de ese individuo, desde el cual producirá efectos reales también en el terreno social. Cuando creemos o sentimos algo, ese sentimiento o esa creencia existen en nosotros y no permanecemos indiferentes ante ellas, sino que determinan comportamientos, que a su vez inciden en nuestra relación con los demás y con el mundo.

Pero volvamos a la pregunta inicial: ¿A qué nos referimos cuando hablamos de comunicación? En nuestro caso, cuando hablemos de *comunicación* estaremos haciendo referencia a un proceso de intercambio social, del cual participa una pluralidad de subjetividades (al menos dos sujetos). Según esta definición, dos ordenadores conectados entre sí a través de un sistema de red, que transmitan con reciprocidad determinadas series de datos y cómputos en el marco de un proceso automático, estarán insertas en un proceso de intercambio de información, pero no será posible decir con propiedad que se estén comunicando, dado que no existe en ese proceso ninguna

¹³ Bateson, Gregory: *Forma, sustancia y diferencia*, en *Pasos hacia una ecología de la mente*, Ed. Lohlé-Lumen, 1999.

¹⁴ Yuval Harari: *De animales a dioses*, Barcelona, Ed. Debate, 2014. En este trabajo Harari pone como ejemplo el caso de una sociedad, que puede ejercer los derechos propios de una persona, teniendo asimismo obligaciones, y sin embargo no puede identificarse con ninguna persona física. Dice el autor que su existencia deviene de un acuerdo social, colectivo, que, sin tener un anclaje objetivo, de orden material, también se encuentra más allá del criterio subjetivo de un individuo en particular.

presencia subjetiva. Dicho de otro modo, solamente una entidad capaz de tener plena conciencia de sí misma, con una capacidad de naturaleza autorreflexiva, será capaz de comunicarse.¹⁵

Los animales pueden comunicarse, de maneras diversas y con diferentes grados de complejidad, con otros individuos de su misma especie. También pueden generar intercambios comunicativos con otras especies, como es el caso –no hay necesidad de ir más lejos– de la relación que puede establecerse entre una persona y su perro. Sin embargo, nuestra intención es centrarnos en la comunicación entendida como un proceso relacional establecido entre dos o más personas. Lo cual nos pone ante la necesidad de definir cuáles son los límites conceptuales que nos permitirán definir la naturaleza de lo humano.

Preguntarnos qué es lo que distingue a un ser humano de un animal o de una máquina puede parecer extraño, porque intuimos que la respuesta es clara y evidente. Sin embargo, en cuanto profundizamos un poco en el tema caemos en la cuenta de que el asunto no es tan sencillo. Y parte de esta dificultad radica en el hecho de que en la habitual dicotomía que suele plantearse entre naturaleza y cultura, el ser humano se ubica con un pie acomodado en cada una de estas dos dimensiones. Evidentemente, desde un punto de vista biológico, el hombre pertenece al mundo de la naturaleza. Pero al mismo tiempo podríamos decir que el ser humano, tal como lo conocemos, lleva implícita en su naturaleza la capacidad de generar cultura. Volveremos más adelante sobre esta cuestión. Pero repasemos ahora algunas definiciones más o menos típicas que hacen referencia a lo humano, o que nos permitirían describir lo particular del hombre como especie. Tenemos algunas ideas ya conocidas, como que *el hombre es un animal social*, o que *el hombre es un animal racional*. También podemos decir que el hombre es la única especie capaz de transformar su medio ambiente mediante el uso de tecnologías, o de articular un lenguaje, o de crear una cultura basada en un bagaje simbólico. Todas estas son definiciones válidas.

El hombre es también el único animal que diseñó un sistema de intercambio monetario, y el único que es capaz de manejar criterios estéticos propiamente dichos. Si un jilguero canta mejor que una urraca, esto no significa que ésta última tenga un gusto menos acabado que el primero. El hombre es también un ser ético, con la capacidad de distinguir entre lo que es bueno y lo que es malo, así como también es el único animal religioso. Hay voces que defienden la teoría de

¹⁵ Estamos convencidos de que sólo un ser con conciencia de sí mismo e inteligencia propia es capaz de generar un proceso de intercambio comunicativo. Más allá de los avances verificados en los últimos años en el campo de la I.A. (la así llamada *inteligencia artificial*), entendemos que por su propia naturaleza la máquina carece de capacidad autorreflexiva, así como también es incapaz de cuestionarse su propia presencia en el mundo, generar una ética, un criterio estético o desarrollar una sensibilidad, por sólo marcar unas pocas fronteras que permanecen infranqueables, el hombre de un lado y la computadora del otro. De todos modos se trata, si se quiere, de una proposición axiomática, que pretende dejar convenido el significado de un término –comunicación– que se utilizará a lo largo de todo este trabajo.

que el ser humano se diferenci6 de los primates inferiores en el momento en que fue capaz de reconocer su propia imagen reflejada en un espejo de agua; otros hablan del momento en que abandon6 la posici6n cuadr6peda para pararse sobre sus extremidades inferiores; otros m6s apuntan al momento en el cual aprendi6 a cocinar sus primeros alimentos, y otros refieren al instante en que construy6 su primera herramienta.¹⁶

Por supuesto, es posible suponer que entre las primeras herramientas fabricadas por los primeros hombres, que de ese modo habr6n comenzado a diferenciarse de sus parientes, los monos, se habr6n contado con bastante seguridad las primeras armas, con las cuales habr6n logrado mejorar sus t6cnicas de cacer6a, pero con las cuales tambi6n habr6n podido ejercer un poder coercitivo sobre los integrantes de otras tribus.¹⁷ Y esto nos recuerda otra definici6n posible en relaci6n a lo intr6nicamente humano: la frase corresponde al fil6sofo brit6nico Thomas Hobbes y asegura que *el hombre es el lobo del hombre*.

Al llegar a este punto resulta evidente que la naturaleza b6sica de nuestra relaci6n con los dem6s quedar6 establecida en funci6n de cu6l de todas las diversas definiciones disponibles de lo humano decidamos priorizar a fin de identificarnos. Esta identificaci6n tiene un doble sentido: por un lado, nos servir6 para reconocernos nosotros mismos; por otra parte, nos ser6 6til para rotular convenientemente al otro. A ese otro lo llamaremos *alter ego*, dado que es alguien que se parece a m6, siendo al mismo tiempo alguien diferente. Alguien que es como yo, pero sin ser yo.

Un modo puntual de relaci6n surge entonces, se dir6a que de manera autom6tica, en el momento mismo de definirme y definir al otro de una manera determinada. Si concibo que ambos somos integrantes de una especie racional y social, lo cual me lleva a imaginar un espacio en com6n eventualmente colaborativo, mi relaci6n con el otro ser6 muy diferente de si, por el contrario, priorizo la definici6n propuesta por Hobbes, que me lleva a constituir una lectura de la alteridad completamente distinta. En este segundo supuesto, la relaci6n estar6 basada en un encuentro concebido desde el vamos como un riesgo, como una amenaza a superar, afectando en consecuencia cualquier pauta relacional que pueda plantearse. En el primer caso el otro es visto como un potencial colaborador; en el segundo caso, como un eventual adversario del cual

¹⁶ Una interesante categorizaci6n de diferentes criterios de reconocimiento de las caracter6sticas intr6nicamente humanas, puede leerse en las primeras p6ginas del libro *El simio informatizado*, del pensador catal6n Roman Gubern, publicado por Eudeba.

¹⁷ En este sentido vale la pena volver a visualizar la primera parte del film "2001 Odisea en el espacio" de Stanley Kubrick, que describe con un poder de s6ntesis abrumador este instante en el cual el humano se separa de los primates inferiores, mediante el uso de la primera herramienta que le permite tomar control de un espejo de agua. La herramienta es un hueso de gran tama6o, que utilizado como garrote hace que uno de estos hom6nidos aprenda que puede aplastar el cr6neo de uno de sus competidores de otra tribu.

necesito cuidarme, o en su defecto vencer. En un contexto social de corte cooperativista y en otro de inclinación capitalista, las personas son las mismas; lo que cambia es el imaginario que las mueve a la hora de relacionarse entre sí. Lo mismo vale para cualquier otra clase de relación, ya sea beligerante o colaborativa.

4. Fenomenología, identidad e imaginario

*–¿Puedo saber quién eres tú? –preguntó la Oruga. Alicia contestó, algo intimidada:
–La verdad, señora, es que en estos momentos no estoy muy segura de quién soy.
El caso es que sé muy bien quién era esta mañana, cuando me levanté, pero desde entonces he sufrido varias transformaciones.
–¿Qué es lo que tratas de decirme? –preguntó la Oruga con severidad–. ¡Explícate!
–¡Ésa es justamente la cuestión! –exclamó Alicia–. No me puedo explicar a mí misma porque yo no soy yo, ¿se da usted cuenta?*

(Lewis Carroll, Alicia en el país de las maravillas)

Queda estipulado entonces que la definición relativa a qué cosa sea el hombre (o mejor dicho: la manera en que el hombre decida o consiga representarse y ser representado) resulta fundamental para establecer, a partir de la propia definición, un esquema relacional desde el cual poder entrar en contacto con ese *otro* que es similar a lo que *yo* soy, pero siendo a la vez alguien diferente.

Ahora bien, cuando hablamos de *entrar en relación*, en un contexto en el cual el pronombre de primera persona aparece tan fácilmente y con tanta naturalidad (*yo entro en relación con otro; ese otro entra en relación conmigo*), conviene hacer algunas reflexiones. Por empezar, que si toda palabra es en alguna medida polisémica, significando algo más o menos diferente según quién la utilice, el término *yo* marca el extremo de dicha polisemia. El sentido de esta palabra cambia radicalmente al ser dicha por una persona u otra, determinando a su vez el sentido de las demás referencias personales (*tú, él, nosotros, ustedes, ellos*). Ahora bien, más allá de los significantes puestos en juego, es claro que estamos haciendo referencia a entidades concretas, atadas en el imaginario de manera general a cierta definición de lo humano, pero que además se constituyen como sujetos individuales, que se desarrollan y manifiestan en un determinado contexto, aquí y ahora. Vale decir que, por una parte, debemos tomar cierta distancia de las abstracciones. Y por la otra volver sobre la cuestión de las definiciones, pero ya no para preguntarnos por la esencia genérica de esa entidad (*el ser humano*) que entra en relación con algo similar a lo que ella misma es, sino para asomarnos a su irrepetible unicidad (*yo, usted*). Una unicidad que si evidentemente tiene un anclaje en lo concreto (*yo* sin dudas existo, tanto

como existe el lector de estas líneas), también está atravesada por un fuerte componente imaginario, en virtud del cual se definirán sus comportamientos y sus enlaces relacionales. Tanto usted como yo tenemos una idea acerca de quiénes somos, y especulamos en cuánto a quién sea el otro, en general. Y estas ideas determinan el modo en que nos relacionamos.

En cuanto al tema de las abstracciones, ya hemos señalado la necesidad de tomar distancia de ideas tales como la de un emisor y un receptor, puramente conceptuales, a la hora de encarar un estudio serio en el orden social. Son las personas concretas, con toda su carga de subjetividad, afectividad, con su historicidad, sus contradicciones y complejidades, las que llevan adelante las interacciones. En cuanto a lo señalado en relación a las definiciones, queremos dejar sentado que una cosa es preguntarnos por nuestra naturaleza (*qué somos*), y otra diferente meternos con la cuestión de la identidad (*quiénes somos*).

¿Y *quiénes somos*? Si seguimos el pensamiento de Jean Paul Sartre, podríamos decir que somos el resultado de un enfrentamiento entre lo que hacemos de nuestras individualidades, a través del ejercicio de nuestra libertad, y aquello otro que los demás hacen de nosotros mediante la acción de sus miradas y la imposición de sus juicios. En *Las moscas*, obra de teatro escrita y publicada en 1943, Sartre revisa la tragedia griega de Orestes y Electra. El rey Agamenón ha muerto como consecuencia de un complot planeado por Egisto y Clitemnestra, la propia esposa del rey. Egisto se ha casado luego con la viuda reina, y así ha tenido acceso al trono. Electra es hija de Agamenón y Clitemnestra, y desea vengar el homicidio de su padre. Su hermano Orestes ha crecido en el exilio, pero un buen día regresa. No lo mueven afanes de venganza, sino que simplemente desea hallar sus raíces. Es como le ha dicho a sus tutores, cuando le hablaron del conocimiento que otorga la libertad del espíritu: *“Esa libertad de la que tú me hablas es la de los hilos que el viento arranca a las telas de las arañas y luego flotan, siempre lejos del suelo.”* Orestes se encuentra con su hermana, y ella lo convence para dar muerte entre los dos a los asesinos de su padre, Egisto primero, y luego Clitemnestra. Una vez cometida la venganza magnicida pero también matricida, Orestes se declara libre. Electra no comprende. Retruca: *“¿Libre? Yo no me siento libre. ¿Puedes hacer que todo esto no haya ocurrido? Algo sucedió y ya no somos libres de deshacerlo. ¿Puedes impedir acaso que nosotros seamos para siempre los asesinos de nuestra madre?”* A lo cual Orestes responde: *“¿Crees que yo quisiera impedirlo? Yo he realizado mi acto, y ahora lo llevaré en mis hombros como un barquero lleva a la gente de un lado a otro, lo pasaré a la otra orilla y allí rendiré cuentas. Y cuanto más pesado sea de llevar, más me alegraré, porque ese acto es mi libertad. Hasta ayer mismo yo iba al azar por esos mundos y millares de caminos huían bajo mis pasos porque pertenecían a otros. Yo los utilizaba todos, el de los sirgadores, el camino de herradura y la calzada empedrada de los arrieros; pero ninguno era mío. Hoy ya no queda más que un camino, y Dios sabe adónde conduce, pero es mi camino.”*

¿Cuál es el sentido de esta cita? La mirada que Sartre tiene sobre la libertad es particular, pero enriquecedora: uno es libre solamente en la medida en que libremente se encadena a las decisiones que vaya tomando a lo largo de la vida.¹⁸ Vale decir, según cómo vaya constituyendo su propia identidad a través de sus decisiones. De este modo, concretando en lo fáctico todo aquello que en el hombre es dado de manera potencial, podrá la persona realizarse. En este ideal está implícita, por supuesto, la cuestión de la responsabilidad y el compromiso que tanto peso tiene en el pensamiento del filósofo francés. En resumidas cuentas: el hombre no es libre solamente para disfrutar de dicha libertad como una suerte de gracia que se le ha otorgado, sino que se encuentra obligado a hacerse cargo de ella. Para bien o para mal, lo que cada persona elija hacer de su vida deberá cargarlo a sus espaldas. Porque el ser humano está obligado a ser libre, y además este estado de libertad es permanente: siempre habrá al menos dos alternativas entre las cuales se deberá optar. Podemos decidir hacer las cosas bien o hacerlas mal, podemos resignarnos o resistirnos, podemos renunciar o proseguir. Podemos inclusive elegir no elegirnos en absoluto. Pero en cualquier caso hay una responsabilidad que recae siempre en nosotros, en la forma de una elección.

Así las cosas, queda claro que lo que seamos (no hablamos desde un punto de vista ontológico, sino identitario) deriva en parte de nuestras propias decisiones. Sin embargo, esto es en realidad solo un aspecto parcial del asunto. Toca considerar ahora lo que sucede en el momento de entrar en escena el otro. Máxime cuando nuestro propósito es indagar sobre los procesos relacionales, lo cual implica focalizar nuestra atención en el contacto con esa alteridad.

Volvemos entonces a la pregunta relativa al *quiénes somos*. Pero en este caso aparece una respuesta alternativa, complementaria en verdad de la anterior, que señala que también somos aquello que el otro, ese *alter ego* que se parece a mí, que comparte mi propia naturaleza, siendo al mismo tiempo alguien diferente, me asigna como una serie de atributos que me son impuestos desde fuera de mí, de una manera totalmente inconsulta y en cierto modo prepotente, pero por lo demás también inevitable.¹⁹ Porque se trata, en efecto, de una acción que tiene lugar más allá de

¹⁸ Sartre distingue entre un hombre en potencia, que aún tiene ante sí todo un universo de posibilidades por las cuales optar, y un hombre fáctico, que es aquel que ya se ha comprometido con determinadas decisiones, renunciando de este modo a ciertas otras alternativas que hubiesen seguido latentes de no haber optado. Ciertamente, la toma de una decisión implica siempre la renuncia a una serie de otras posibilidades que se podrían haber llevado adelante de haberse elegido así; pero dado que tenemos un tiempo de vida limitado, la postergación de una decisión, en procura de estirar al máximo posible esa potencialidad previa al acto de elegir es ilusoria, y sólo implica que nuestra vida transcurra sin compromiso ni realización. Toda esta problemática, en cierto modo omnipresente en la obra sartreana, está particularmente desarrollada en la trilogía literaria *Los caminos de la libertad*, de 1946, integrada por las novelas *La edad de la razón*, *La prórroga* y *La muerte en el alma*.

¹⁹ Entre los muchos textos que abordan la cuestión, además de los del propio Jean Paul Sartre, sugerimos la lectura de *La sabiduría del amor*, de Alain Finkielkraut (Ed. Gedisa, Barcelona, 1999) y del artículo

la voluntad de los participantes, que a menudo se concreta inclusive sin que se llegue a tomar plena conciencia de ella. Ese otro, en el momento mismo de observarnos, de simplemente percibirnos y focalizar su atención en nosotros, inevitablemente construye una idea relativa a quiénes somos, adhiriendo a la idea de ese *yo* que en teoría se corresponde conmigo, pero que en realidad es un *yo-desde-el-otro*, una serie de atributos que en un sentido estricto no me pertenecen, pues no nacen en mi persona, sino en esa mirada que llega a mí desde un afuera, que me convierte en objeto de un proceso de alienación. Y sin embargo todos esos atributos, que se me imponen como algo ajeno a mi voluntad y control, en un punto pasan a constituirme como si en verdad tuviesen una correspondencia con lo que soy. Eso que antes aparecía como un único yo integrado, ahora está escindido en dos dimensiones: un *yo-para-mí* y un *yo-desde-el-otro*.

La identidad del sujeto se constituye así a través de lo que él hace, de las acciones que lleva a cabo a partir de su libre albedrío, pero también por efecto de su contacto con los demás. En el momento mismo en que ese sujeto se vincula con alguien más, sin importar que ese contacto sea casual o programado, amistoso o malintencionado, se produce ese desdoblamiento entre lo que el sujeto es para sí, en un sentido intrínseco, constituido por esa individualidad en la cual se reconoce cuando se encuentra en soledad, anclado únicamente a su propia libertad y observación autorreferente, y por otra parte lo que es en la representación que de sí mismo se ha forjado en esa otra conciencia que le resulta ajena, puesto que es conciencia de un otro.

Esta conciencia ajena tiene, sin embargo, un poder: el de convertir al sujeto en un objeto sometido a un juicio crítico sobre el cual no tiene control. De este modo queda claro que hablar de sujeto o de individuo nos conduce a dos criterios diferentes. Si lo individual se relaciona de alguna manera con una cierta autonomía, con aquello que no puede dividirse más allá de su unidad sin perder algo de su esencia, lo sujeto nos revela, por el contrario, los anclajes que nos determinan en el contexto del mundo social, que nos explican en relación a los otros. De más está decir que en el marco de esta dualidad, entre ser individuo o ser sujeto, somos ambas cosas a un mismo tiempo. En algunos aspectos prima lo individual, por ejemplo en lo relativo a nuestra autonomía como seres biológicos (si nos enfermamos o nos duele una muela, nadie puede cursar ese padecimientos por nosotros), en tanto en el terreno de lo social siempre estaremos sujetos a alguien más. Es por este motivo que cuando Sartre se planteaba la problemática de la identidad señalaba aquello de que *somos lo que hacemos con lo que los demás hacen de nosotros*, dando cuenta de esta doble condición de la cual venimos hablando. Aunque nosotros proponemos hacer un leve cambio a esta sentencia, para asegurar más bien que *somos lo que hacemos con lo que creemos o entendemos que los demás hacen de nosotros*.

J.P. Sartre y los caminos de acceso a la intersubjetividad, de Witton Becerra Mayorga (Ciencias Sociales Vol. 1, No. 2, Revista de ciencias políticas de la Universidad Nacional de Colombia, 2006).

La diferencia no es en absoluto sutil. Si bien vamos a analizar este aspecto de un modo más detenido más adelante, la intención es dejar en claro que nuestros intercambios sociales no responden a lo que los demás sean, sino a lo que percibimos, interpretamos o construimos como sentido en relación a ellos. Por nuestra condición de individuos, no hay manera de que seamos jamás el otro: estamos anclados a los límites de nuestra propia corporalidad. No podemos abordar el punto de vista de los demás sobre nosotros, no sabemos cómo somos vistos por el otro, y no lo sabríamos incluso cuando le preguntáramos, porque el otro siempre podría mentirnos al respecto. Pero nos permitimos hacernos una idea al respecto y reaccionamos a ella. Si suponemos que el otro tiene una opinión negativa sobre nosotros, por más que esto no sea cierto, es probable que adoptemos una actitud defensiva en relación a esa persona. Eventualmente nuestro interlocutor percibirá nuestra actitud negativa, construirá a su vez una explicación posible en relación a ella y reaccionará en consecuencia, etcétera.

El lector podrá fácilmente imaginar otras situaciones similares.²⁰ Volviendo a Jean Paul Sartre, queremos detenernos ahora por un momento en otro aspecto de su análisis sobre el encuentro con el otro, que es la circularidad del proceso: “*El otro es fundamentalmente quien me mira*”, dice. Y enseguida añade: “...y la mirada es sobre todo un intermediario que me remite de mí mismo a mí mismo”.²¹ La perspectiva que tiene Sartre en relación al encuentro con el otro es ambivalente: por una parte estaríamos ante un acto de violencia, pues la mirada del otro me escinde en dos realidades, una de las cuales me resulta eternamente ajena, muy a pesar de remitir a mi propia persona. Yo jamás podré verme desde fuera de mí mismo, ni podré acceder de manera plena a la idea que el otro se haya creado en relación a mí, ese conjunto caprichoso de cualidades que me atañen pero que son mi identidad-para-un-otro. Una identidad que remite a mi persona, incluso cuando yo no tenga el control o no me sienta representado. Sin embargo, sin esa mirada que me convierte en un objeto para un otro, no tendría ningún sentido hablar del

²⁰ Un ejemplo extremo de lo dicho lo planteó alguna vez el famoso astrofísico Stephen Hawking, quien aseguraba no creer en la existencia de sociedades extraterrestres tecnológicamente más avanzadas, que pudiesen llegar a tomar contacto con nosotros. Defendía esta idea en virtud de un análisis de las distancias siderales puestas en relación con los tiempos evolutivos de la vida tal como la conocemos. El punto es que a pesar de no creer en esas eventuales civilizaciones extraterrestres, recomendaba dejar de enviar señales al espacio que revelaran nuestra presencia en este rincón de la galaxia. Y advertía que siempre que dos civilizaciones terrestres, una sensiblemente más avanzada desde el punto de vista tecnológico que la otra, tomaron contacto en nuestro planeta, el resultado siempre había sido un vínculo de dominación, explotación y hasta exterminio. Se preguntaba por qué cabía esperar algo diferente del encuentro con una civilización extraterrestre más avanzada. Lo interesante es que Hawking planteaba un modelo concreto de conducta a seguir respecto de ese eventual otro (esconderse), inclusive cuando aseguraba que ese otro probablemente no existía. Es un ejemplo claro de cómo la comunicación surge al margen del contacto con un otro real, sino que se sostiene fundamentalmente en un otro imaginario. No reacciono ante el otro, sino ante lo que creo que el otro es, o bien ante cómo imagino que el otro me objetiviza desde su subjetividad. La referida conferencia ha sido recopilada en el libro póstumo *Breves respuestas a grandes preguntas*.

²¹ Jean Paul Sartre, *El ser y la nada*, ed. Alianza, Madrid, 1989.

concepto de identidad. El *quién soy* necesita irremediablemente de esa mirada cosificadora, de ese poder ajeno que me sustrae de mí mismo. Al punto que, con la salvedad que ya hemos hecho, terminamos respondiendo a esa construcción imaginaria como si fuese real.

Conviene tener presente que los planteos de Sartre se producen en el marco de una perspectiva fenomenológica, propuesta como una reacción al racionalismo, propugnando la idea de que el conocimiento de la realidad humana ya no debe ser explorado exclusivamente a través de la razón o el entendimiento, sino también –y de manera prioritaria– a partir de la observación de ciertos fenómenos previos a la reflexión e inexplicables a través del raciocinio. Lo que hace la fenomenología, en definitiva, es romper la barrera entre lo objetivo y lo subjetivo, coincidiendo contextualmente con la crisis en la cual se sumerge la modernidad.

En este sentido es interesante verificar que si el sujeto autorreferencial cartesiano llega a determinar su propia existencia a través del *cogito*, Sartre alcanza el mismo resultado a través de sensaciones que son previas al razonamiento, ya sean de carácter físico-sensorial, como podrían ser el dolor, el calor o el frío, o bien de índole emocional, como el amor, el enojo o –tratándose de la mirada del otro– la vergüenza.²² Respecto de este último criterio, en su obra *El ser y la nada* Sartre lo expresa del siguiente modo: “*La vergüenza genuina no es la sensación de ser este o aquel objeto censurable, sino, en general, la de ser un objeto, es decir, reconocerse en ese ser degradado, dependiente y petrificado que yo soy yo para el otro.*”

He aquí, una vez más, el reconocimiento del otro mezclado con un eje que es identificado con cierto grado de violencia.²³ No hablamos de una violencia física, de más está decirlo, aunque en ocasiones pueda derivar en tales extremos, sino de la violencia que se desprende del simple hecho

²² Como señala el escritor checo Milan Kundera en su novela *La inmortalidad*: “Pienso luego existo, es el comentario de un intelectual que subestima el dolor de muelas. Siento luego existo es una verdad de una validez mucho más general, y se refiere a todo lo vivo. Mi yo no se diferencia esencialmente del de ustedes por lo que piensa. Gente hay muchas, ideas pocas: todos pensamos más o menos lo mismo y las ideas nos las pasamos, las pedimos prestadas, las robamos. Pero cuando alguien me pisa un pie, el dolor sólo lo siento yo. La base del yo no es el pensamiento, sino el sufrimiento, que es el más básico de los sentimientos. En el sufrimiento, ni siquiera un gato puede dudar de su yo.”

²³ Tal vez la obra en la cual mejor se puede apreciar este concepto del otro como violencia a partir de su injerencia cosificadora sea su drama *A puerta cerrada* (titulada originariamente *Los otros*), en el cual Sartre describe la relación entre cuatro personas que luego de su muerte han sido condenadas al infierno. Lo que se presenta es, sin embargo, lo que parece ser una cámara de espera previa, un salón con muebles de estilo, en el cual las luces permanecen siempre encendidas. Las relaciones entre estas cuatro personas se complican, comienzan a sucederse las alianzas, los choques, las humillaciones mutuas, producto de una convivencia forzada... y permanente. Hasta que finalmente uno de los personajes explica cuál es la verdadera situación: “Entonces esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído. ¿Se acuerdan de esas ideas, verdad? El azufre, la hoguera, las parrillas... ¡Qué tontería todo eso! ¿Para qué harían falta las parrillas? ¡El infierno son los demás!

de sabernos en parte ajenos al pleno conocimiento y control de esa representación que en cierto punto soy yo, pero a partir de la arbitraria mirada de alguien más. De esta manera, el autoconocimiento, que en Descartes llega atravesado por la razón propia del *cogito*, en Sartre aparece ligado a la sensibilidad: mis sensaciones me impiden dudar de mi propia existencia, e incluso cuando pueda argüirse que este planteo es del orden de lo racional, lo cierto es que esa sensación y certeza habrán sido previos. En este segundo caso, la particular sensación de la vergüenza que surge al saberme observado nos revela al mismo tiempo la existencia efectiva de ese otro capaz de asimilarnos a través de su mirada y de su juicio; vale decir, un otro como presencia indudable, tanto como una conciencia que no es la mía; como una auténtica alteridad.²⁴

5. Tiresías: El otro como intento de reunificación del yo

“Nuestra concepción del deseo sigue siendo platónica. El deseo, como dice Lacan, no tiene objeto, porque nunca se satisface. Tan pronto como se desvanece lo que creímos que era el objeto de nuestro deseo, como el Ave Fénix, renace de sus cenizas”.

(Esther Díaz, “La postsexualidad. El miedo al cuerpo del otro”)

Tiresias es quien le revela a Edipo que las pestes que se abaten sobre Tebas se deben a que él, incluso sin saberlo, ha cometido incesto, puesto que su amante esposa Yocasta es en realidad también su madre. Como consecuencia de una curiosa paradoja idiomática, Tiresias es un vidente invidente. O dicho de otro modo: un ciego pero capaz de percibir videncias negadas a otros mortales. Las leyendas han sido generosas en cuanto a este personaje. Se cuenta que fue alternativamente hombre y mujer, no por travestismo, sino por una auténtica metamorfosis, efecto del poder de la diosa Hera. Y aunque no existe una versión unívoca de su historia, todas ellas coinciden en que Tiresias no nació ni ciego ni adivino, sino que también estas cuestiones dependieron de los humores divinos. Una de estas historias cuenta que en cierta ocasión Tiresias encontró dos serpientes apareándose y las habría separado. En tal circunstancia Hera lo habría convertido en mujer. Siete años más tarde, al toparse de nuevo con dos ofidios en una situación similar, habría recobrado su sexo. Y justo antes de serle otorgado el don de la videncia, el cual debió pagar con la privación de su vista, fue sometido a la siguiente prueba: debía distinguir, entre los dos reptiles, cuál era el macho y cuál la hembra. Habiendo atravesado la experiencia única de haber sido tanto hombre como mujer, Tiresias no dudó: señaló a uno de los dos ofidios

²⁴ Esta vergüenza ante la mirada del otro, reveladora de la existencia propia tanto como de la ajena, nos remite asimismo al mito cristiano del pecado original. El signo que revela a Dios la comisión de este pecado, sintetizado en haber comido el fruto prohibido del árbol de la sabiduría, es el sentimiento de vergüenza que se manifiesta en Adán y Eva al saberse desnudos. Esta pérdida de la inocencia coincide con la agitación que se desprende del haber alcanzado el conocimiento que nos revela la distinción entre el uno mismo y el otro que es capaz de observarnos.

como la hembra, y al ser consultado por las razones de su certeza explicó lo que para él era evidente: ese animal disfrutaba más del acto que el otro. “El macho disfruta de la cópula apenas en una décima parte del placer que experimenta la mujer”, habría sido su fundamento.

Jean Baudrillard retoma esta historia para abordar el problema de los fenómenos sensibles en relación a la individualidad. A partir del tema de la sexualidad, el autor explica: *“Cada cual goza por su lado; la posibilidad misma de una sexualidad se basa en que cada cual desconoce cómo goza el otro (o incluso si acaso goza), Podríamos decir que se trata de un malentendido vital. Es la forma biológica del secreto. Existen otras evidencias misteriosas, pero este enigma resplandece en el firmamento de la sexualidad: el goce del otro se nos escapa. Siendo así, por lo tanto, la posesión no existe, pues sólo seríamos capaces de poseer al otro si pudiésemos experimentar su goce.”*²⁵

Aquí queda planteada otra manifestación del problema de la alteridad: la incompletud. Por una parte, como ya lo hemos dicho, el sujeto que es objeto de mi mirada, al convertirme a su vez en objeto de la suya, accede a una perspectiva de mí mismo que yo jamás podré conocer. Puedo mirarme en un espejo, pero nunca podré verme desde fuera de mí mismo, ni podré conocer más allá de una mera especulación aquello que el otro, en el momento de verme, me asigna como atributos de ese yo que, al mismo tiempo que me identifica, me resulta extraño. Esta fragmentación se traduce como una pérdida (de control, de libertad, de unidad) y como un cuestionamiento: el otro está allí para juzgarme, a través de un acto tan simple como el ser mirado. Un acto que resulta inevitablemente violento: esta fragmentación del sujeto desata una batalla, cuyo objetivo final es el vano intento por recuperar esa ilusión de un yo integrado que existía antes de la aparición del otro. Y dado que no hay una manera efectiva de eliminar la presencia permanente del otro²⁶, esta lucha termina abordando otro carril: el del intento por doblegar, a través de la seducción, la negociación o la coacción, a veces indistinguibles una de la otra, el poder cosificador de la otra persona. Se procura así que el juicio crítico de quien observa se acomode a la voluntad de quien es observado, que intentará imponer su propia construcción identitaria, esa con la cual se sienta cómodo, por encima de aquella otra que le es impuesta desde una mirada externa.

²⁵ Jean Baudrillard, *Las estrategias fatales*, ed. Anagrama, Barcelona, 1984.

²⁶ Esta observación supone, por supuesto, un prejuicio de orden ético: no es que no pueda, sino que no resulta razonable considerar el eliminar meramente la presencia del otro. Las noticias cotidianas nos demuestran que en los hechos muchos parecen considerar admisible esta posibilidad, la de anular la incidencia crítica del otro a través de su aniquilamiento. En este supuesto no se trata ya de hacer al otro objeto de una mirada más poderosa que la suya propia, para dominarlo, sino de eliminar directamente toda posibilidad de impugnación. De todos modos, incluso al margen de las cuestiones éticas, y a diferencia de la alternativa que supone la seducción, recurrir a la supresión del otro para detener su juicio crítico representa en el fondo una derrota. Por una parte porque siempre habrá alguien más para reproducir el vínculo cosificador, y por la otra porque, en definitiva, ese otro no ha podido ser doblegado. La seducción, por el contrario, supone la capacidad de modelar la visión que ese otro tiene de uno, amén de la posibilidad -utópica o no- de acceder al secreto de su mirada sobre la propia persona, lo cual imaginariamente podría llevarnos a pretender una recuperación de la unidad de nuestro yo escindido.

Es elocuente, en este punto, la perspectiva que Sartre manifiesta tener en relación al amor, cuando sugiere que se trata también de una forma sutil de la violencia, pues en definitiva el amante seduce con la intención de que el enamorado tienda a aceptar de un modo acrítico esa identidad que le es mostrada como una verdad definitiva. De este modo el amante quedaría liberado del juicio crítico de quien se muestra dispuesto a aceptar, mansamente y sin mayores resistencias, la propuesta identitaria que le es ofrecida. Bien dicen que el amor es ciego, pues en el estado de enamoramiento el juicio crítico hacia el otro pierde fuerza. No es extraño que la terminología amorosa tenga un claro punto de coincidencia con lo bélico: hablamos de *conquista* para referirnos al juego de la seducción. Una seducción que pretende lograr que la mirada del otro se torne benévola, edificando algo afín a lo que el seductor produce como ideal identitario propio. Y si bien es evidente que la relación amorosa es sólo un caso particularísimo dentro del amplio espectro de las relaciones humanas, a través de la cual uno intenta recuperar esa unidad perdida, en cualquier intento de seducción uno sostiene la misma intención: reunificar el ser escindido por la mirada del otro, mediante su manipulación. Esto es lo que sucede en el amor, que nos acerca a la mirada del otro, como si se tratara de un curioso juego de espejos.

Todo lo desarrollado en este apartado, así como la referencia realizada en nota a pie de página en cuanto a que el homicidio y la guerra también son formas de resistencia equiparables al amor, incluso cuando sean de sentido opuesto, en cuanto también procuran la anulación del poder crítico del otro, constituye un marco propicio para comprender hasta qué punto y por qué razones la noción de alteridad resulta fundamental para comprender lo que sucede en cualquier relación comunicacional, o en cualquier interacción entre dos o más personas. Esta relación está inevitablemente atravesada por un componente ético, al cual aludiremos con mayor detalle más adelante, y claramente también por las construcciones imaginarias.

Por el momento, nos interesa dejar claro que no resulta posible hablar de una condición identitaria para el sujeto si no la concebimos en función de una relación de alteridad que la codetermine. Que esta relación define sus límites en el terreno del imaginario, y que se establece a través de cierto antagonismo, que traduce la mirada del otro como una potencial impugnación. De acuerdo a cómo definamos a ese otro, que a su vez nos define, se establecerá la pragmática de la interrelación entre ambos. Y cabe decir, finalmente, que esta definición que cada uno de nosotros le asigna al otro jamás está desconectada de la manera en que, consciente o inconscientemente, nos definamos nosotros mismos.²⁷

²⁷ “Piensa el ladrón que todos son de su condición”, asegura el dicho popular. Obviamente se trata de una simplificación, pero permite comprender el concepto. Para establecer contacto con los demás, debemos partir necesariamente de un marco referencial conocido. Cuando este marco no está presente, o aparece

En este punto debemos volver a enfatizar el hecho, por lo general poco evidente para el sentido común de quienes participan de una interacción social, de que todas estas percepciones, tanto las relativas a la propia identidad como a la que le asignamos al otro, pertenecen fundamentalmente a la dimensión de lo imaginario. Porque, en efecto, lo mismo que sucede con la metáfora del mapa y el territorio, cada vez que hablamos de un otro no hacemos sino referirnos a una proyección imaginaria, establecida por nosotros mismos en articulación con un contexto histórico y social que ejerce una influencia sobre nuestros modos de comprender el mundo. Reaccionamos habitualmente ante estas proyecciones imaginarias que hacemos sobre el otro como si se tratase de una referencia real. Sin embargo, todo ello es puramente ideal.

Vale aquí lo dicho anteriormente en relación a la metáfora de Korzybski. Por más que resulte imposible, al menos desde nuestra concepción teórica occidental²⁸, llegar a establecer un contacto directo con un otro real, dado que no hay manera de llegar a ser él (yo nunca podré sentir lo que siente el otro, estar realmente en su piel o en sus zapatos, sino que siempre accederé a él desde el punto de vista de mi objetivación personal), la posibilidad de establecer una distinción clara, en el sentido de saber que ese otro real inaccesible es alguien diferente de la proyección imaginaria que yo hago de él, resulta fundamental para adecuar de manera conveniente mis interacciones sociales. El otro es siempre alguien definitivamente real; pero al mismo tiempo es alguien inevitablemente desdibujado en el marco de la apropiación que hacemos de él. Es como sostiene el dicho popular: *Nada es verdad, nada mentira; todo es según el cristal con que se mira*. Pues bien, en relación a los demás, cada uno de nosotros cumple ni más ni menos que la función de dicho proverbial cristal.

incompleto, lo natural es terminar de constituirlo a partir de un marco de referencia especular, acomodando nuestra percepción del otro al criterio que tengamos respecto de nosotros mismos. Este criterio tiene dos dimensiones, una individual y otra cultural, que no son necesariamente iguales. Alguien puede verse a sí mismo como generoso pero integrando al mismo tiempo un contexto social hostil, por ejemplo. En cualquier caso la relación con el otro estará determinada por estas percepciones autorreferentes, a partir de las cuales se determina el modo de percibir la alteridad.

²⁸ Hacemos esta salvedad porque existen disciplinas que, alejándose del pensamiento racional y aproximándose a cierta dimensión mística, aseguran que resulta posible liberarse de los límites imaginarios del yo, al menos durante breves instantes. Esto sería, por ejemplo, lo que en la filosofía zen es descrito como un instante de iluminación, cuando los límites identitarios del yo se disuelven momentáneamente para acceder el sujeto a una identidad mucho más amplia y abarcativa. (Cfr. Toshihiko Izutsu, *Hacia una filosofía del budismo zen*, Ed. Trotta, colección Pliegos de Oriente, Madrid 2009.)

6. Las reglas especulativas

“Muchas veces tratamos a las personas por la idea que tenemos respecto de ellas. ¿No es verdad que muchas veces cometemos este error? (...) Me refiero al error de hablar y tratar no con el hombre mismo, sino con el retrato que nos hemos hecho de él en nuestra mente.”

(Clive Staples Lewis, “Una pena observada”)

No es lo mismo hablar de quiénes somos realmente que referirnos a quién creemos que somos. En un sentido estricto es probable que lo primero sea incluso algo imposible de realizar, pues en cuanto nos decimos producimos una separación entre algo que es del orden de lo real y algo que es puramente una construcción discursiva. Algo así como la diferencia entre un gato, que vive, come y trepa a los techos, y la palabra *gato*, sustantivo de cuatro letras, masculino, singular. Podría pensarse que lo dicho es demasiado evidente como para que valga la pena siquiera detenerse en mencionarlo. Sin embargo, tenemos tan incorporada la dimensión del lenguaje que solemos olvidar que se trata propiamente de una instancia cultural de representación. Esta dificultad para distinguir entre un discurso y aquello a lo cual el discurso alude es uno de los ejes fundamentales a partir de los cuales sería posible abordar muchos de los problemas sociales vinculados con la comunicación. Se trata, probablemente, de una de las distorsiones más extendidas y por ello mismo también más difícil de restringir en cuanto a sus efectos. Creemos conocer la realidad, cuando en rigor de verdad navegamos únicamente en las aguas de las representaciones. Insistimos en el hecho de que existe, lógicamente, una dimensión de lo real. Pero que en el mundo social nos movemos, exclusiva e inevitablemente, siempre en el terreno de las realidades discursivas.

Volvamos a la cuestión de la alteridad, a partir de esta distancia que media entre lo real y su representación en nuestra conciencia. De nada sirve que el otro sea potencialmente un amigo si yo lo considero un adversario. Mi comportamiento se adecuará no a lo que ese otro que se interrelaciona conmigo en verdad sea o deje de ser, en los hechos o potencialmente, sino que ello dependerá de la manera en que yo me conciba respecto de él. Por supuesto, estas concepciones no tienen por qué ser estáticas. El prejuicio respecto de un otro es en cierto sentido inevitable. Como ya lo hemos señalado antes, al establecer un contacto con alguien a quien no conozco de manera suficiente, no tengo más remedio que plantear ciertas pautas que en un primer momento no habrán podido ser confrontadas con la práctica. Vale decir que estamos operando dentro del terreno del *pre-juicio*. Esto es, una valoración preliminar que aparece cuando todavía no se cuenta con elementos suficientes como para establecer propiamente un juicio. El término ha tenido mala prensa, pero el prejuicio no es necesariamente algo malo,

desde el momento en que posibilita, en una primera instancia, la adopción de pautas de contacto respecto de un otro. Conforme ese contacto avance, la experiencia permitirá ir realizando las correcciones que sean necesarias en esas pautas. Claramente, el problema aparece con el anquilosamiento del prejuicio, cuando el sujeto se niega la posibilidad de cambiar esas ideas que se establecieron a priori, tomándolas no como un borrador sino como algo definitivo.

Señalemos también que, como resulta obvio, la concepción que cada quien se haga respecto del otro estará articulada por múltiples factores. Influirán los preconceptos imperantes en el contexto social, tanto como los elementos que hagan a la historia personal del sujeto en cuestión. Alguien que haya sido víctima de varios hechos de inseguridad, seguramente será más desconfiado que aquel que no haya pasado por dicha experiencia. También hay condicionantes que pueden ser inconscientes: alguien que se parece a un tío lejano que años atrás me pidió dinero y jamás me lo devolvió, puede generarme desconfianza sin que yo termine de comprender el motivo. Es la famosa *cuestión de piel*. Finalmente, también es claro que otro factor determinante será el modo en que la persona con la cual establezco el contacto tienda a comportarse respecto de mí. Pero esto también puede estar atravesado de desinteligencias.

Pongamos como ejemplo, a fin de explicar esto último, una típica estructura de profecía autocumplida: una persona A supone que B tiene hacia ella una mal disimulada antipatía. Demos por sentado que esto no es verdad; que simplemente sucede que B es una persona más bien callada e introvertida, a diferencia de A, que suele relacionarse con sus pares con mucha mayor desenvoltura. Si A intenta entrar en relación con B, es posible que encuentre una actitud poco entusiasta como respuesta a su acercamiento. Es posible entonces que termine cambiando su actitud hacia B –pudiendo tanto darse o no cuenta de ello–, respondiendo así a lo que supone una actitud de injustificado rechazo, incluso cuando en verdad nada tenga B en su contra. Pero también es probable que B termine notando que algo no marcha bien con A, y que incluso sin desearlo termine teniendo una actitud –ahora sí– legítimamente antipática hacia A; pero no porque tenga nada en su contra, sino porque de este modo estará respondiendo a lo que percibe como un injustificado cambio de actitud hacia su persona. Por supuesto, esto no hará más que reafirmar la idea que A tenía respecto de B, fijando de este modo una dinámica relacional viciada entre ambos.

El ejemplo busca dejar en claro que en definitiva toda relación de interacción entre dos o más personas se articulará siempre en base a una serie de especulaciones. Por empezar, cada uno tiene un concepto, que no deja de ser una elaboración imaginaria, respecto de su propia identidad. Cada uno de nosotros produce a lo largo del tiempo un determinado personaje, por así decirlo, funcionalmente necesario, pero que no por ello deja de ser en buena medida ficcional.

En función de cómo se haya establecido este personaje, así se encarará la relación con los otros en general. Añadamos a lo dicho que buena parte del mecanismo de construcción de esta identidad transita por la dimensión del inconsciente, sin que tengamos conocimiento ni control respecto de su constitución o sus alcances.

Ahora bien, cada vez que me interrelaciono con alguien, esta construcción imaginaria que establezco como mi propia identidad, y que determina en cierta medida mi comportamiento, entra en relación con otra construcción imaginaria: la que elaboro respecto de esa otra persona que entra en relación conmigo. Este esquema, por lo demás simétrico, tiene lugar siempre. Incluso en el particular caso del enamoramiento, en el cual uno cree compenetrarse con el otro hasta el punto de alcanzar una virtual comunión, en verdad uno no se enamora del otro, sino de aquello que imagina o alcanza a vislumbrar como ideal en ese otro, que en el fondo continúa siendo inaccesible. Lo mismo puede decirse de aquellos casos en los que uno conoce a una persona desde siempre, como podría ser el supuesto de padres o hijos, casos que se prestarían a impulsar la idea de un conocimiento realmente efectivo. Sin embargo, siempre está latente la posibilidad de que un día cualquiera, ante una situación sorpresiva, uno diga “esto de vos no me lo esperaba”. Este comentario no sólo revela que somos seres dinámicos y en constante cambio, sino que también deja en evidencia que ese conocimiento profundo del otro que uno presumía en realidad resultaba limitado, a pesar de la cercanía.

Hemos dicho que este esquema de relación es simétrico. Y en efecto, ese otro también ha construido a su turno un personaje a partir de sí mismo, y ha generado una construcción imaginaria dentro de la cual me acomoda a mí, que paso de esta manera a ser un yo escindido: *yo-para-mí*, por un lado; pero también *yo-para-ese-otro* que me observa, me imagina y juzga. Vale decir entonces que tenemos hasta aquí cuatro dimensiones identitarias, que son complementarias y simultáneas a la vez: está por un lado el personaje que yo elaboro de mí mismo, y aquello que el otro cree ver en mi persona, lo cual en realidad es una proyección imaginaria suya. Pero también está en juego el personaje que el otro ha constituido de sí mismo, y aquello que yo veo en ese otro como proyección imaginaria mía.

Para ponerlo en un ejemplo: no será igual la actitud de alguien que crea tener muy buena presencia, respecto de la de aquel que considere ser impresentable. No interesa tanto cuál sea su presencia estética real, y de momento ni siquiera el modo en que esa persona sea objetivada por la mirada de los demás, sino la representación imaginaria que ese sujeto realiza de sí mismo, que lo llevará a comportarse de una manera determinada y no de otra. Patologías como la anorexia son un claro ejemplo en este sentido. De más está decir que las construcciones imaginarias sociales tienen aquí un peso importantísimo, al igual que la incidencia proyectiva de

los demás. Un niño que soporte durante toda su infancia a unos padres que lo acusen constantemente de ser un inútil, decididamente verá afectada su personalidad a partir de este condicionamiento. No obstante, la imagen que cada sujeto tiene finalmente de sí mismo es siempre ante todo una autorreferencia, incluso cuando encuentre su origen en un afuera.²⁹

Por otra parte, mi comportamiento respecto del otro, mi manera de acercarme a ese semejante, que se parece a mí pero es alguien diferente, dependerá de cómo yo lo ubique dentro de mi contexto imaginario. No será igual la actitud que un individuo tome respecto de un otro al que considera un mentiroso (al margen de que esta apreciación sea justificada o no), que en su relación con otra persona hacia la cual tenga plena confianza. Diferirá nuestro modo de comportarnos ante alguien a quien consideremos peligroso, que puestos frente a una persona que suponemos inofensiva. Estas actitudes no tienen ninguna relación con la condición real de esos sujetos, sino que dependen de lo que nosotros pongamos imaginariamente en ellos. Incluso cuando no resulte sencillo tomar conciencia de este hecho de un modo permanente, en los intercambios comunicativos nunca reaccionamos ante realidades concretas, sino ante el modo en que dichas realidades se presentan a nuestra conciencia.

En resumidas cuentas sucede que eso que –no sin un dejo de soberbia– llamamos *la realidad*, no es en verdad más que una representación imaginaria³⁰. Y esta pauta básica, sobre la cual nos ilustran convenientemente los pensadores constructivistas, es un elemento indispensable a considerar a la hora de plantear una mirada sobre las dinámicas comunicacionales.

El eje de la cuestión es que el otro nunca se nos presenta como una alteridad real, con la cual podamos tomar un contacto objetivo e inmediato, sino que siempre aparece atravesado por una construcción de sentido que nosotros le imponemos (el otro hace lo propio en relación a nosotros). Esto explica eventualmente la enorme mayoría –si no la totalidad– de los desencuentros que suelen afectarnos en el terreno de las relaciones humanas. Dado que el otro

²⁹ Es razonable que surja cierta ambivalencia a la hora de querer definir si un componente vinculado con la identidad del sujeto debe ser considerado como *interno* o *externo*. Esto suele producir alguna confusión que se aprecia con claridad, por ejemplo, cuando se habla de la segunda tópica freudiana, en relación al superyo, que frecuentemente es interpretado como una instancia represiva proveniente desde afuera de los límites del sujeto (las leyes, las normas sociales, etcétera). Incluso cuando claramente hay un entorno que determina a ese sujeto –sujeto, precisamente, a elementos de su contexto– lo cierto es que en un punto esas determinaciones han pasado a integrar la psiquis del mismo, careciendo de sentido pretender que no constituyan ya una parte de sí. Si me dicen que soy un inútil e incorporo eso a mi propio marco de creencias, ya no se trata del otro, sino que yo mismo soy quien me determino de tal manera.

³⁰ “La más peligrosa manera de engañarnos a nosotros mismos es creer que sólo existe una realidad. Se dan, de hecho, innumerables versiones de la realidad, que pueden ser muy opuestas entre sí, y todas ellas son el resultado de la comunicación, y no el reflejo de verdades eternas y objetivas”, destaca Paul Watzlawick en el prólogo de su libro *¿Es real la realidad? Confusión, desinformación, comunicación*. (Ed. Herder, Barcelona, 1979).

es una proyección imaginaria, siempre esperamos que se comporte del modo en que nosotros entendemos que debería comportarse. Y nos sentimos desconcertados cuando verificamos que las cosas no se dan de ese modo. Para resolver la sensación de desequilibrio que nos genera tal decepción, lo que hacemos es generar una nueva proyección que explique de alguna manera ese comportamiento cuyo sentido no comprendimos, pero que apreciamos como anómalo.³¹

Como puede apreciarse, se trata de una serie interminable de proyecciones, con puntos de contacto con la realidad, pero que se completa siempre en el marco de una dimensión imaginaria. A la hora de relacionarnos con un otro, cada comportamiento suyo reforzará eventualmente alguna idea que ya tengamos sobre él o, por el contrario, disparará una nueva proyección que venga a dar cuenta de aquellos puntos que aparezcan a nuestro entendimiento como irrazonables. En cualquier caso, nuestro propio comportamiento derivará luego de manera directa de estas proyecciones.

Para cerrar lo relativo a este eje de las dimensiones especulativas que rigen todo proceso de intercambio comunicacional, vale la pena enfatizar sobre el hecho de que mi actitud relacional no sólo dependerá de lo que yo establezca como personaje propio, ni de la construcción imaginaria que genere respecto del otro que interactúa conmigo, sino que además, a sabiendas de que ese otro me ve y me evalúa, también operarán las ideas que yo tenga respecto de lo que ese otro estará pensando de mí, o de las intenciones que yo imagine que tiene. Si creo que una persona siente antipatía hacia mí, por ejemplo, por más que esto no sea cierto, reaccionaré ya no en relación a quién sea ese otro, sino en función de mi creencia y de la actitud que espero de esa persona. Incluso puedo llegar al extremo de forzar la interpretación de las maneras en que decida dirigirse a mi persona, a fin de que se ajuste a aquello que yo creo: *“Se hace el simpático para disimular, pero en realidad me detesta”*. Así las cosas, las proyecciones e ideas que manejamos respecto de esos otros con los cuales interactuamos, ya sea de manera directa o indirecta, conforman una serie escalonada de representaciones especulativas, dentro de la cual podremos tomar mayor o menor distancia del referente inicial. Pero ese grado de distancia nunca podrá ser igual a cero.

³¹ Es útil tener presente el concepto de confusión, trabajado extensamente por Watzlawick. Un estado de confusión se da cuando una persona enfrenta una situación en la cual razonablemente espera cierto acontecimiento y en los hechos se verifica otro. La mente busca entonces una alternativa que explique esa desviación respecto de lo esperado. El punto más interesante señalado por el autor es que la primera explicación plausible que venga a resolver este estado de desequilibrio será usualmente adoptada como válida, sin importar que para ello deban forzarse otros criterios de la realidad. También aquí opera el concepto de encaje: en tanto la explicación que se plantee resulte verosímil, pasará a ser un detalle menor que sea o no verdadera. Esta mecánica, sumada al hecho de que intentamos evitar en lo posible los estados de desequilibrio lógico (toda confusión entra dentro de esta categoría) justifica el hecho de que al lograr dar una explicación posible a un evento cualquiera nos resistamos luego a abandonar esa idea para dar lugar a otras exploraciones posibles. Por esto es que resulta mucho más sencillo aprender algo nuevo que corregir un aprendizaje incorrecto. (Cfr. “¿Es real la realidad?”, op. cit.)

Toda relación comunicacional está determinada entonces:

- Por lo que yo concibo imaginariamente respecto de mí mismo.
- Por lo que el otro concibe imaginariamente respecto de sí mismo.
- Por aquello que yo imagino respecto de quién o cómo es el otro.
- Por aquello que el otro imagina respecto de quién o cómo soy yo.
- Por lo que yo creo que el otro concibe imaginariamente en relación a mí.
- Por lo que el otro cree que yo concibo imaginariamente en relación a él.

Esta lista podría continuarse con un largo *etcétera*. Un malentendido fundamental y una especulación constante operan en la base de todas las interacciones humanas. Existe una distancia que separa la realidad, entendida en un sentido ontológico, y las construcciones discursivas que elaboramos en relación a ella, que son las que manejamos en todas nuestras interacciones sociales, que son las que a la larga constituyen la cultura. Por otra parte nos gustaría señalar en este punto que entendemos las estructuras propias de los procesos de interacción social como un sistema de fractales, esas particulares formaciones geométricas cuya organización se repite de manera sistemática en diferentes escalas. Así, si uno comprende correctamente la estructura propia de una interacción entre dos personas cualesquiera, en una familia, en una pareja, en un contexto laboral, podría con facilidad trasladarla luego a escalas mayores, desde un conflicto social hasta una relación diplomática entre distintas naciones.

7. Individuos, sujetos, cyborgs y cultura

“El hombre es un extraño producto de hibridación entre lo natural y lo artificial, dotado de un organismo biológico, encapsulado dentro de otro que podríamos llamar exocuerpo, constituido por aparatos y dispositivos de toda índole.”

(Lewis Mumford, “Técnica y civilización”)

Existen determinadas frases que cobran cuerpo en el imaginario social con una fuerza particular. Es el caso de la ya citada sentencia de Ortega y Gasset, que define al hombre como la suma de sí mismo y de su circunstancia. Sin embargo, cabe que nos preguntemos de qué manera deberíamos entender la idea de *circunstancia*. Podríamos considerar el término como un sinónimo de *contexto*, aludiendo al conjunto de condiciones particulares que pueden darse, de manera general, en un momento dado. En este sentido podríamos decir, por ejemplo, que un perro doméstico no actúa de la misma forma cuando juega que cuando se siente amenazado. Pero desde otro punto de vista podría entenderse que el término *circunstancia* también nos aproxima a la idea de *cultura*, un complejo universo social que incluye dimensiones históricas,

simbólicas, morales y discursivas. Entonces, decir que el hombre es él más su circunstancia supone ya referir a algo que está mucho más allá de un criterio biologicista. Incluso cuando esta definición de la persona, entendida como un ser eminentemente cultural, no obste a que su condición identitaria también siga condicionada asimismo por las *circunstancias* puntuales que hacen a su condición biológica o a su experiencia individual en el marco de su aquí y ahora.

¿Quién es el hombre, entonces? ¿Qué es el ser humano? Somos organismos biológicos, pero al mismo tiempo seres que han construido un contexto sociocultural tan fuerte que ya resulta definitorio de lo que somos. Solemos distinguir con cierta facilidad la diferencia que media entre las ideas de naturaleza y cultura, suponiendo que la primera abarca el conjunto de todo aquello que existe al margen de nuestra presencia, y la segunda aquello que es resultado de la acción humana. Sin embargo, esto nos deja la incómoda pregunta de si el propio ser humano debería ser ubicado dentro del mundo de lo natural o, por el contrario, en el de la cultura. Es evidente que somos animales biológicos: nacemos, crecemos, nos reproducimos y morimos, dejando lugar a las nuevas generaciones. Pero al mismo tiempo la cultura es indivisible respecto de lo humano. Entonces, ¿cuál es el punto en donde lo biológico le cede el lugar a lo cultural? ¿O será que forma parte de la naturaleza humana que sus individuos sean creadores de cultura?

Es probable que esta última hipótesis sea la más razonable. Que el humano esté precisamente en el punto medio entre ambas dimensiones, con un pie en la naturaleza y el otro en lo cultural. Podríamos incluso hablar ya de un *homo tecnológico*, como una variable del *homo sapiens* tal como lo concebimos hasta ahora. Si la característica más destacada del homínido sapiens es su capacidad de conocer y realizar operaciones conceptuales y simbólicas complejas, incluido el uso de sofisticados sistemas lingüísticos, el razonamiento abstracto y su capacidad de introspección y especulación, el homo tecnológico sumaría la capacidad de modificar radicalmente su entorno natural mediante el uso las tecnologías que él mismo ha producido social e históricamente.³² Y no solamente su entorno natural: si bien la condición genética del homo sapiens ciertamente no ha variado, su sucesor ya maneja tecnologías capaces de intervenir

³² En zoología se distingue entre especies precociales, que son aquellas en las que las crías son capaces de realizar las funciones propias del adulto prácticamente desde el nacimiento, y las altriciales, que por el contrario son aquellas que dependen durante un tiempo más o menos prolongado de un adulto que las asista para poder sobrevivir. El ser humano es una especie marcadamente altricial: necesita del sostén de un adulto que acompañe durante un tiempo comparativamente prolongado antes de poder considerarse autónomo. Pero adicionalmente este sujeto depende de los adultos para incorporarse a un entorno cultural que lo preexiste. En todas las demás especies, cada nueva generación parte de un punto cero similar, mientras que los seres humanos llegan a un entorno histórico generado por su misma especie pero que individualmente es incapaz de reproducir. Si una catástrofe de las que suelen mostrarse en algunas películas de Hollywood acabase de la noche a la mañana con nuestro contexto cultural, la especie humana seguramente persistiría. Pero lo haría de una manera muy diferente a lo que conocemos. Vivimos en un marco histórico-tecnológico dentro del cual sabemos movernos, pero que seríamos incapaces de reproducir desvinculados de ese mismo marco.

en esa delicada esfera, después de haber conseguido decodificar el genoma humano, de haber experimentado con la clonación de otras especies y de haber incursionado en la producción de especímenes transgénicos. Y si bien todavía no se ha avanzado –al menos de manera pública– sobre la clonación humana, hace rato que la intervención tecnológica del hombre sobre el hombre nos ha apartado de nuestra propia naturaleza.

Estamos en la era del posthumanismo. Un nuevo contexto socio-cultural, superador del humanismo del renacimiento clásico, es habitado por un ser humano cuyas capacidades han sido modificadas a través del uso masivo de las tecnologías que él mismo crea, multiplica y transforma. En efecto, la tecnología ya no puede ser vista sencillamente como un medio que el humano utiliza para avanzar sobre determinados fines, sino que además ha pasado a ser algo que lo convierte en un ser muy diferente del buen salvaje de Rousseau o del hombre del iluminismo. Las tecnologías contemporáneas modifican al sujeto drásticamente: cambian su poder de intervención sobre la naturaleza y su ecosistema, pero también alteran su percepción del tiempo y el espacio, transforman radicalmente el conjunto de sus interacciones sociales y del mismo modo también afectan sus producciones imaginarias, en un proceso de cambio que además se caracteriza por una dramática aceleración. Allí donde antes un salto tecnológico, ya sea que hablemos de la invención de la rueda o del desarrollo de la imprenta de tipos móviles, generaba cambios que tardaban varios siglos en dejar una huella profunda en la humanidad, a partir de mediados del siglo XVIII hasta nuestros días el proceso de desarrollo técnico no ha parado de reducir sus tiempos y de aumentar su impacto. Hoy a la luz de la informática, la cibernética, nanotecnología, la biotecnología y la inteligencia artificial, lo que está en evolución es el concepto mismo de lo que se entiende por ser humano.

La modificación o ampliación de las capacidades propias y naturales del cuerpo humano a través de la tecnología no es algo nuevo, y lo tenemos tan incorporado culturalmente que en ocasiones puede que hasta nos resulte dificultoso apreciar su presencia. Hoy todavía nos asombra el concepto de cyborg, esa entidad que es a un mismo tiempo cibernética y biológica, quizás porque aún nos conecta con el lenguaje propio de la literatura de ciencia ficción. Entonces puede que todavía se plantee un debate ético cuando, por ejemplo, a una persona se le inserta un chip en el cuerpo para favorecer su geolocalización,³³ para validar su identidad digitalmente con rapidez, permitir el acceso a su historial médico o hasta para posibilitar pagos electrónicos sin la necesidad de una tarjeta de crédito.

³³ El debate ya lleva un par de décadas y se inició probablemente en el año 2002, cuando una pareja británica decidió implantar a su hija de once años un microchip bajo la piel para poder localizarla en todo momento, después de que el Reino Unido se viese conmocionado por el secuestro y posterior asesinato de Jessica Chapman y Holly Wells, dos niñas de diez años. El caso abrió un conflicto legal por colisionar con el derecho a la intimidad de la menor. (Cfr. [El País 03-09-2002](#).)

Sin embargo, nada de esto se aleja demasiado de lo que sucede cuando una persona lleva encima de manera permanente su *smartphone*. Muy a pesar de que nos empeñemos en seguir refiriéndonos a estos dispositivos como *teléfono celular*, su principal característica funcional ya no es posibilitar una conversación con otra persona a través de ellos: lo crucial del *smartphone* es su capacidad de mantenernos conectados a una intrincada red digital de la cual formamos parte. Considerado desde la lógica de la actual reticularidad informativa, somos datos en la red. Generamos datos en la red, interactuamos (a través de/en/con)³⁴ la red y dependemos de ella al punto de angustiarnos al encontrarnos desconectados por fuerza del celular. Hasta se ha creado un término para referir a este estado anímico: nomofobia (*no-mobile-phobia*)³⁵. Vale decir que la implantación de un chip que nos mantenga en contacto con las redes supondría solamente la diferencia entre tener ese dispositivo por dentro o fuera de la piel, sin que ello afectara la cuestión funcional de fondo.

Es claro que la referida nomofobia no guarda relación únicamente con el smartphone, sino que abarca cualquier dispositivo que facilite la conectividad a la red. De hecho, una definición más amplia y correcta de la nomofobia aludiría a un estado de dependencia respecto la posibilidad de estar conectado de manera permanente a la red, y nos alerta en relación a un cambio evidente respecto de la noción de lo que significa *estar presente* en el mundo, que se aleja de la presencia física para avanzar sobre un *estar en línea* de naturaleza incorpórea. No es casual que en diferentes lugares del mundo se haya comenzado a tratar la cuestión de la dependencia psicológica y anímica en relación a las redes sociales y los dispositivos que las facilitan, abordándose el tema como un consumo problemático³⁶ asimilable a la drogadependencia, con

³⁴ Esta indefinición es precisamente un síntoma de nuestra actual situación en lo que a la red se refiere. Proponemos el término en singular porque, si bien es posible distinguir entre diferentes redes, al fin y al cabo todas ellas se entrecruzan, formando al fin y al cabo un macrosistema. Somos usuarios de la red, al mismo tiempo que somos parte de ella, a un punto que verdaderamente se dificulta en el análisis poder determinar con claridad si la red es propiamente un medio, un lugar donde se almacena información y suceden cosas, o incluso algo que hasta pueda llegar a emparentarse con una inteligencia, diferente a la suma de las inteligencias individuales que se vinculan a ella.

³⁵ Víctor Julio Quesada Varela, Inmaculada Concepción Carballo Pintos: *Nuevas tecnologías: Nomofobia ¿Qué es?*, Cuadernos de Atención Primaria, 2017, Vol. 23 (1):37. ([Disponible en línea.](#))

³⁶ En la página de SEDRONAR, organismo nacional responsable del abordaje integral del consumo problemático de sustancias psicoactivas, se destaca un fragmento de la Ley 26.934/14 (Plan Integral para el Abordaje de los Consumos Problemáticos), que en su artículo 2º señala: “A los efectos de la presente ley, se entiende por consumos problemáticos aquellos consumos que –mediando o sin mediar sustancia alguna– afectan negativamente (...) la salud física o psíquica del sujeto, y/o las relaciones sociales. Los consumos problemáticos pueden manifestarse como adicciones o abusos al alcohol, tabaco, drogas psicotrópicas –legales o ilegales– o producidos por ciertas conductas compulsivas de los sujetos hacia el juego, las nuevas tecnologías, la alimentación, las compras o cualquier otro consumo que sea diagnosticado compulsivo por un profesional de la salud”.

un fuerte potencial adictivo y evidencias significativas de alteración en los modos de percibir la realidad y los diferentes procesos vinculados a la identidad y las interacciones sociales. Precisamente, la categorización de *consumo problemático* está anclada a la relación que se manifiesta entre la persona, aquello que genera el consumo –ya sea una sustancia o una práctica– y el contexto, más allá de que también debe considerarse que existen diferentes niveles de consumo (uso, abuso, dependencia).³⁷ Entre los síntomas que caracterizarían un caso de consumo patológico se enfatiza el surgimiento de ansiedad y angustia, la búsqueda compulsiva de una satisfacción que no termina de concretarse y la desconexión del sujeto respecto de su realidad y del otro. Esto último nos alerta sobre algo sobre lo cual volveremos más adelante: tanto el concepto de realidad como del otro aparecen aquí plasmados en dos dimensiones diferentes. La alteridad tiene por un lado una connotación física objetiva y por el otro una dimensión inmaterial. En la red el sujeto se conecta exclusivamente con esta última. Cierto es que no es lo mismo algo inmaterial que algo imaginario. Lo imaginario es inmaterial, pero no sucede necesariamente a la inversa. Sin embargo, si hablamos de distorsiones, no parece haber mucho lugar a dudas en cuanto a que la inmaterialidad contribuye a que dificultar la correcta percepción del otro.

Volveremos luego sobre este tema, pero ahora quisiéramos retomar la diferencia que media entre sujeto e individuo. ¿Cuál sería la naturaleza de ese otro percibido? Según ya lo hemos señalado, en el plano biológico ese otro podría caracterizarse como un individuo, siendo que lo que él sienta no puede sentirlo nadie más en su lugar, y al morir su cuerpo no habrá forma de trasladar lo que es a otra parte. Hay una indivisión fundamental a nivel de la corporeidad; estamos siempre en un aquí y ahora puntuales. Del otro lado, en el plano de lo cultural, de lo social y en el terreno del imaginario, es evidente que estamos sujetos a los demás. Incluso cuando sea yo quien piensa o imagina, mis ideas no son más en exclusividad, sino que se definen en función de una compleja serie de articulaciones con el imaginario de los demás. Existe un inconsciente colectivo, y el propio Freud se ocupó de señalar que por más que consideremos una psicología del individuo, sólo bajo determinadas condiciones de excepción puede prescindirse de los vínculos de este individuo con otros. Y señala textualmente: “En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social”³⁸.

³⁷ SEDRONAR – Dirección de Capacitación. Damin, Carlos, “Consumo problemático de sustancias psicoactivas”. [Disponible en línea](#).

³⁸ Sigmund Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), en *Obras completas*, Vol. 18, Amorrortu Editores, 1992.

Lo que cada uno de nosotros piensa deriva de alguna parte, y establece a su vez conexiones con otros sujetos, transformándolos. Como bien dice Bateson: “*Las ideas que parecían ser yo, pueden ser también usted.*”³⁹ La cuestión no es meramente terminológica. Estamos intentando enunciar posibles respuestas para la pregunta que inquiere sobre nuestros límites, adónde termina el *yo*, comienza *el otro* o derivamos en un *nosotros*.⁴⁰ La cuestión de hasta qué punto somos o no realmente autónomos o indivisibles es un eje central para el análisis de las relaciones sociales. Porque conforme los límites con los cuales definamos la unidad, será también el modo en que nos comportemos. El *yo* y el *nosotros* tienen intereses disímiles y en ocasiones abiertamente contrarios.

Lo cierto es que ningún *individuo* existe separado del contexto que lo enmarca. Tomar conciencia de este hecho no es banal, pues en última instancia todo aquello que contribuya al sostenimiento del ecosistema resultará también beneficioso para cualquier *sujeto* que allí viva. El problema radica en que la mente a menudo se empeña en negar esta evidencia, enfatizando los límites individuales y anteponiendo ese pretendido interés al del conjunto. Muy a pesar de que si el ecosistema se resiente con cierta gravedad, ese vano intento por priorizar el beneficio individual llevará a que todo sujeto que forme parte de dicho sistema también se vea afectado, incluido quien torpemente haya socavado el entorno que favorece su propia supervivencia.⁴¹

³⁹ Gregory Bateson, *Forma, sustancia y diferencia*, en *Pasos hacia una ecología de la mente*, op. cit.

⁴⁰ Un programa de televisión que pudo verse en el año 2005 a través del canal América puede servir para ilustrar este punto. *Vil Metal* era un reality show que presentaba en cada edición a seis participantes que competían por un importante premio en dinero. Basado en el esquema del conocido *dilema de los prisioneros* (cfr. Paul Watzlawick, *¿Es real la realidad?*, op. cit.), cada participante debía presentar una historia, que tanto podía ser verdadera como falsa, a través de la cual justificaba su necesidad de ganar el premio. La propuesta era eliminar, en rondas sucesivas, a aquellos participantes cuyas historias parecieran menos sólidas, aunque al mismo tiempo entraban en juego las estrategias de cada competidor basadas en el interés personal de llegar hasta el final para ganar el premio. En la última parte del programa quedaban dos finalistas. En esta instancia, ambos recibían una pizarra en la cual debían anotar alguna de estas dos opciones: COMPARTO o NO COMPARTO. Si los dos decidían compartir el premio, el monto en dinero se repartía en partes iguales para cada uno. Si uno se confiaba y aceptaba compartir, pero el otro decidía no hacerlo, el premio quedaba en su totalidad en manos de este último, en tanto el primero se iba sin nada. Pero si los dos anotaban la opción NO COMPARTO, el dinero quedaba en el programa. Ahora bien: hacer una alianza resultaba para los jugadores prácticamente imposible, dado que durante todo el programa se había exacerbado la lógica de la mentira como un medio válido para llegar hasta la final. Matemáticamente, para cada uno de los participantes, que debía optar por una de las dos alternativas sin tener control sobre la opción del otro, la elección estaba dada entre poder irse con \$50.000 o nada (optando por no compartir) o bien poder irse con \$25.000 o nada (optando por compartir). Razonablemente, en cada edición el pozo solía quedar en el programa y los jugadores se iban con las manos vacías. Este resultado se relaciona, sin embargo, con la definición de un límite a la hora de calcular el potencial beneficio. A cada jugador, considerado individualmente, le conviene llevarse el premio, lo cual supone que no se lo lleve el competidor. Pero si hubiese sido posible cambiar la primera persona del singular (qué ME conviene) por el plural *nosotros*, la lógica hubiese hecho el resto: ¿Qué NOS conviene? Claramente irnos con el dinero, y no que el premio se quede en la banca. Pero la mecánica del programa pasaba, precisamente, por imposibilitar este cambio de paradigma.

⁴¹ También sobre este particular se explaya Bateson en su texto *Forma, sustancia y diferencia*, op. cit.

Somos entonces uno con el contexto, uno con nuestras ideas, que son también las de otros. Somos más allá de los límites del *yo*. Y en cualquier caso somos algo diferente de esa representación imaginaria que construimos en relación a nuestras propias identidades, al mismo tiempo que esas representaciones también nos determinan, junto con nuestros parámetros relacionales. Quién soy yo, quién es el otro, desde dónde me relaciono, cuáles son mis objetivos, son todas construcciones imaginarias a partir de las cuales se establecen, sin embargo, condiciones reales para el establecimiento de las relaciones.

8. Las máscaras y los otros

“Voy a hablar con la cabeza tapada –dijo Sócrates– para que, galopando por las palabras, llegue rápidamente hasta el final y no me frene, de vergüenza, al mirarte.” (Platón, Diálogos)

La psicología lacaniana nos enseña que el lenguaje sirve tanto para relacionarnos como para perdernos dentro de él e impedir que nos comprendamos. Probablemente lo mismo aplique a cualquier otra clase de representación. En las filosofías orientales es usual que los maestros alejen a sus discípulos del lenguaje, para ponerlos a resguardo de sus efectos ilusorios. Concretamente, impedir que la palabra termine ocupando el lugar de lo nombrado. Pero en la práctica del devenir cotidiano resulta imposible evadirnos por completo de las representaciones. En rigor esto resulta incluso cada vez más difícil, habida cuenta de la creciente expansión de los dispositivos tecnológicos de mediatización. Aunque quizá esta expresión –*mediatización*– no sea la más adecuada. Porque el dispositivo mediatiza pero al mismo tiempo genera un sentido en relación a aquello que se ha mediatizado. Hablamos, una vez más, de la distancia que media entre la representación y aquello que es representado.

No es casual que Ariel Gurevich⁴², al referirse a las redes sociales, prefiera referirse a plataformas de construcción y comunicación del sí. Asegura que ésta es la verdadera funcionalidad de estos sistemas: brindar la posibilidad de plantear identidades propias, construidas a la medida de la voluntad del usuario, que luego se ponen en interacción con las identidades construidas por los demás. Algo así como un fabuloso carnaval electrónico, donde se difuminan y entrecruzan los límites de lo real y lo imaginario.

⁴² Ariel Gurevich: *La vida digital - Intersubjetividad en tiempos de plataformas sociales*. Crujía futuribles, Buenos Aires, 2018.

Otra posibilidad sería que hablásemos de tecnologías de representación, mediatización y virtualización. En cualquier caso es fundamental comprender que eso que mediatiza, eso que está en el medio (llámese palabra, pantalla, fotografía, significante, representación, etcétera), que a un mismo tiempo posibilita un contacto e impone una distancia, genera una distorsión en el modo en que finalmente es comprendido aquello que es mediatizado. El discurso relativo a un objeto o persona, no es el objeto ni la persona. Lo dicho parece algo demasiado evidente, pero en el juego social cotidiano esta evidencia se pierde. Se trata de un proceso de síntesis necesario para agilizar la dinámica comunicacional, que la semiótica se ha ocupado de estudiar.⁴³ Hay por lo demás dos condiciones que facilitan la invisibilización del proceso semiótico. La primera es la naturalización del código: cuanto más utilizamos un mecanismo de representación, como por ejemplo el lenguaje, menos conciencia tomamos de su condición de artificio. La segunda es el perfeccionamiento técnico de la ilusión, que no hace más que profundizar el equívoco. Cuanto más perfecto es el simulacro, y cuanto más afianzado está dentro de las prácticas sociales, menos conciencia tomamos de su presencia.

Jean Baudrillard señalaba que existen tecnologías de mediatización de baja y de alta definición. En las primeras notamos con relativa facilidad la suplantación del objeto por su representación, pero en las segundas esto no sucede. Señala Baudrillard⁴⁴ que en la exorbitancia de la perfección del detalle, cargado de un exceso de verdad y de precisión, se termina dando paradójicamente el efecto contrario: así como sucede en la pornografía, el referente originario se pierde detrás del vértigo de la superficialidad, del artificio del detalle, de la artificialidad técnica, alterando en definitiva el sentido de la percepción de la realidad y de la otredad. ¿Quién es el otro? Entiendo que se trata de quien está detrás de la imagen representativa que me llega. Pero en definitiva siempre entro en contacto con una representación. En términos discursivos, el otro es principalmente una idea.

⁴³ El objeto central de estudio de la semiótica es el signo, como una construcción social que funciona en el marco de un sistema poniendo un elemento en lugar de otro para posibilitar su comprensión y comunicación. Su teorización fue abordada fundamentalmente por Ferdinand de Saussure y por Charles Sanders Peirce, ambos a fines del siglo XIX, desde diferentes perspectivas. Centrado en la lingüística, Saussure piensa un signo en dos planos: el significado (entendido como un anclaje a la realidad) y su representación, que es el significante. Interesa destacar que Saussure plantea el signo como indivisible, como una moneda cuyas dos caras no pueden ser separadas. También destaca que el signo lingüístico es arbitrario y convencional: el significante es elegido libremente en relación a lo que representa, pero es luego impuesto a la comunidad lingüística que lo usa. La teoría de Pierce es más amplia, y define el signo en general como “algo que, para alguien, representa o refiere a algo en algún aspecto o carácter”. Definición que abre un espacio para la representación de elementos imaginarios complejos y cadenas de representaciones. Según Pierce, cualquier cosa puede ser signo, siempre que se establezca esta relación de *estar para alguien en el lugar de otra cosa*. El signo estaría centrado entonces no en la entidad misma, sino en la relación, o lo que él llama el proceso de semiosis.

⁴⁴ Jean Baudrillard: *Videosfera y sujeto fractal*, en *Videoculturas de fin de siglo*, varios autores, Cátedra, Madrid, 1996.

Pero la distorsión va más allá de esta idea que acabamos de describir, porque todos tenemos plena conciencia de ser *un-otro-para-el-otro*, de manera que nos ocupamos de construir también nuestras propias representaciones, conforme a una intención determinada (la nuestra), para que sea eso que yo decido lo que el otro conozca de mí. Por regla general, como si fuésemos mitómanos, nosotros mismos terminamos creyendo que esa representación, ese disfraz, esa máscara que elaboramos para ofrecerle a los demás es verdadera. Por fuera de estas especulaciones, el otro tomará lo que le hemos ofrecido, y elaborará a partir de eso una mirada sobre nosotros que estará más allá de nuestro control. De nuestro propio lado, entregados a un narcisismo renovado a través de las tecnologías, nos enamoramos de esas proyecciones identitarias que volcamos en las pantallas, olvidando que se trata apenas de un reflejo. El riesgo más evidente es que acabemos como el otro Narciso, el de la leyenda, que terminó ahogado en el reflejo de su propia imagen copiada en el agua.

De manera que siempre existen representaciones y mediaciones, que son insalvables. Pero la introducción de tecnologías cada vez más eficaces en cuanto a su capacidad para hacernos olvidar su presencia nos aleja más y más de ese referente original al cual en teoría aludimos, poniendo así en un mismo nivel la representación y lo representado. Sería muy ingenuo suponer que esto pudiera no tener implicancias de envergadura a nivel psicológico, social y cultural. Intentar vislumbrar cuáles vayan a ser estas consecuencias será el desafío de los científicos sociales en el futuro inmediato, mientras seguimos siendo testigos del cambio, que no ha detenido su proceso de aceleración, lo cual nos pone en el incómodo lugar de ser a un mismo tiempo analistas y protagonistas del proceso en cuestión.

El punto es que la representación imaginaria respecto del otro y de uno mismo está inscrita en la naturaleza del propio ser humano, al igual que el acto de diseñar y ofrecer una versión de nosotros mismos a los demás. Pero la distancia de un contacto presencial tiene un sentido muy diferente al de un contacto mediado por una tecnología. Nos reconocemos en la mirada del otro, a quien reconocemos a través en su rostro. Pero hoy tanto esa mirada como ese rostro llegan a nosotros mayormente a través de un dispositivo técnico. Podríamos decir que, casi sin darnos cuenta, hemos pasado del tiempo de los encuentros *cara a cara*, a la era de las comunicaciones *pantalla a pantalla*. La cámara es la mirada del otro, su rostro es una superficie vidriada de alta definición. Como en 1984, la famosa distopía de George Orwell, somos observados constantemente, pero no por un *Big Brother*, sino por una legión de ojos anónimos. Curioso panóptico, donde todos somos vistos, pero también espíamos a los demás. *Big Brother* es la red, y nosotros somos quienes la constituimos. Y lo hacemos alegremente, por lo demás.

Nuestra identidad, que como ya hemos visto aparece naturalmente codeterminada por la mirada de los demás, hoy se define en buena medida a través de las pantallas. Existimos como signo en la medida en que nos construimos y exponemos a esa mirada. Nos identificamos con ese signo, y finalmente sentimos que necesitamos de esa exposición para acceder a una valoración social. Es la era de la extimidad,⁴⁵ entendida aquí como el impulso gozoso que nos lleva a mostrar de manera voluntaria segmentos de nuestra vida personal en las redes, para concitar la atención de otros y lograr, a través de su aceptación manifiesta, sentir que tenemos un valor social. Se trata de una expresión sociocultural característica de nuestro tiempo, en la cual el narcisismo y el exhibicionismo se dan la mano.

Es evidente que esta actitud exhibicionista, que suele ser calculada en detalle en cuanto a los efectos que se espera generar en el otro, marca un proceso de alienación del sujeto en su propio discurso. El sujeto sabe que será valorado en función de esa *selfie*,⁴⁶ de ese breve video o de ese posteo que publica en sus redes sociales. Por lo demás, el sujeto retratado es también espectador de su propia imagen. La proliferación de comunicaciones a través de las videollamadas ha generado en los últimos tiempos un particular efecto de fascinación, por el cual el sujeto tiende a observarse a sí mismo en la pantalla, habilitando una nueva perspectiva sobre su propia imagen. En una conversación presencial, uno desconoce cómo es visto por el otro. Ahora, la tecnología del videochat nos permite ver al otro y al mismo tiempo ver la manera en que ese otro nos ve a nosotros mismos. Es algo así como una evolución sobre la fase del espejo descrita por Lacan cuando aborda la cuestión del surgimiento de la identidad del sujeto.

⁴⁵ El concepto de extimidad aparece mencionado por Lacan en su seminario *La ética del psicoanálisis* (1958). El término apunta ante todo a la aparente oposición entre la dimensión íntima del sujeto y su exteriorización, aunque en su contexto original tiene una connotación diferente de la que recibe actualmente al ser usado en textos de sociología o comunicación, como aquello que, siendo del orden íntimo o familiar, se convierte en algo que genera un goce al ser reconocido por la mirada del otro.

⁴⁶ La selfie o autofoto se ha convertido en un fenómeno sociológico en sí mismo. Señala Belén Igarzábal, directora del Área Comunicación y Cultura de FLACSO, que una selfie es un recorte de la identidad, una narración en imagen que cuenta algo: un estado de ánimo, el registro de haber estado en un lugar o con alguien determinado, que testimonia la experiencia, que cobra valor cuando se comparte y recibe comentarios de otras personas. La foto en sí misma se convierte en parte de la experiencia, y la simultaneidad del registro con el hecho registrado permite hacer partícipe de mismo a quien sin estar presente de manera física comenta, comparte o pone un me gusta. Dice Igarzábal: “La mirada del otro es fundamental en la constitución del yo. Desde la madre, padre o tutor que mira al niño a los ojos para darle de comer, y luego cuando va creciendo lo mira para reafirmarlo. Esas miradas se multiplican y van conformando la autoimagen y la autoestima. Hoy esa mirada se vuelve exponencial. No sólo por lo que yo publico, también por lo que publican de mí. Y especialmente, por lo que comentan de esa foto que yo publico, los me gusta o lo que dicen de mí. Esa mirada también es muy fugaz hoy, cambia como cambia de rápido el timeline. Y por eso, también se necesita de más registros. Para alimentar constantemente esa mirada, esa opinión del otro sobre uno mismo y con retroalimentación positiva para el yo. Así es como la selfie viene a dar justo con este problema, con el problema del yo, del otro y de esa mirada que me completa.” (*La era selfie*, Página 12, 7-09-2014 [Disponible en línea.](#))

Philippe Breton⁴⁷ establece un paralelo entre el hombre del siglo XIX y la actual concepción del sujeto, a partir del surgimiento de las tecnologías de comunicación digitales. Según Breton, la imagen que el siglo XIX brindaba al hombre de sí mismo favorecía una metáfora de la interioridad, vinculada a su universo sensible (vgr. las utopías del movimiento romántico). Por contraste, en la actualidad parece primar la imagen de un sujeto volcado hacia su exterioridad, conectado a diferentes redes de comunicación e intercambio, donde lo que importa es su capacidad de almacenar y analizar información provista en forma de datos. Dice Breton: “Sobre las ruinas del humanismo se erige la progresiva representación de uno mismo como una máquina comunicante.” El hombre parece satisfecho con ser definido hoy día como un *homo comunicans*, que existe y se justifica en función de su capacidad de procesar información y generar intercambios. El almacenamiento queda reservado a la máquina: la memoria no se encuentra entre los atributos más valorados y se diría que no es necesaria, pues todo está almacenado en un enorme disco rígido virtual que nadie sabe exactamente dónde se encuentra ni cómo se administra, que recibe el nombre de *nube* o Internet. Lo que sí importa, en cambio, es la conectividad: el estar en línea de manera permanente; el estar integrado a esa red de redes y ser parte de ella. Solemos *googlear* nuestros nombres para ver qué resultados nos brinda el sistema; entramos a *Google Maps* para ver si podemos encontrar nuestra propia casa. Estar de alguna manera en el mundo digital nos hace sentir que verdaderamente existimos.

Estas nuevas representaciones del yo –y del otro– han alterado profundamente las relaciones sociales e incluso la noción del espacio público: hoy en día ser activo socialmente implica participar de la interacción en la red tanto o más que hacerlo en el terreno del encuentro presencial. De esta manera, los dispositivos se constituyen como generadores de lo que se tiene socialmente aceptado como *verdad*, incluso cuando de hecho generan una falsa ilusión de saber. El algoritmo que regula los *feeds* de todas las redes sociales tienen el efecto de alimentar la cuenta de cada usuario conforme sus propios intereses e ideas. Así, el usuario que busque fotos de gatitos encontrará cada vez más posteos sobre gatitos, y quien busque recetas veganas a poco de navegar por las páginas que son de su interés le sucederá lo mismo. Estos son ejemplos inocentes, pero el *feed* funciona exactamente de la misma manera para el militante de izquierda y para el de derecha, para el terraplanista, para quien cree que el Covid no existe y para el extremista islámico o el supremacista blanco. En todos los casos se genera una burbuja social que incluye artificialmente solo a quienes coinciden con nuestros intereses y creencias, generándose así un sesgo de confirmación que no hace sino retroalimentarse.⁴⁸

⁴⁷ Philippe Breton: *La utopía de la comunicación*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001.

⁴⁸ Cfr. Charles Arthur: *Social Warming: The Dangerous and Polarising Effects of Social Media*, Simon & Schuster, 2021.

9. Una pantalla es siempre una pantalla

“En marzo volvieron los gitanos. Esta vez llevaban un catalejo y una lupa del tamaño de un tambor, que exhibieron como el último descubrimiento de los judíos de Amsterdam. Sentaron a una gitana en un extremo de la aldea e instalaron el catalejo a la entrada de la carpa. Mediante el pago de cinco reales, la gente se asomaba al catalejo y veía a la gitana al alcance de su mano. ‘La ciencia ha eliminado las distancias’, pregonaba Melquíades. ‘Dentro de poco, el hombre podrá ver lo que ocurre en cualquier lugar de la Tierra, sin moverse de su casa.’”

(Gabriel García Márquez, Cien años de soledad)

Los smartphones, del mismo modo que las computadoras en general, son dispositivos multipropósito. Sirven para comunicarnos con otras personas, para trabajar, para esparcimiento, para escribir, para informarnos. Pero todo sucede a través de una misma superficie: la pantalla. Sensorialmente no tenemos manera de distinguir si lo que sucede del otro lado de ese cristal es producido por un otro que es mediatizado digitalmente o si se trata de una mera ilusión digital; una virtualidad generada por una computadora. Para establecer la diferencia debemos remitirnos a nuestro sentido común o a nuestra inteligencia, aunque los simulacros tienden a ser cada vez más perfectos. Si bien es cierto que la computadora todavía no es capaz de emular la complejidad de la inteligencia humana (nos referimos no solo a la inteligencia racional sino también a la emocional), sí se la puede programar para que genere respuestas que simulen el comportamiento que sería característico de una persona.

Esta simulación siempre ha estado presente de un modo u otro en el diseño de los sistemas informáticos. Hay cierta fascinación por generar un otro artificial y no es casual que cuando pensamos en robots lo hagamos imaginando dispositivos con forma humanoide. Del otro lado, el hombre ha ido incorporando la tecnología a su propia corporalidad en forma de prótesis de diversa naturaleza, reemplazando extremidades, reparando falencias o amplificando las posibilidades naturales del cuerpo. Una prótesis artificial lo es tanto una pierna ortopédica como un par de anteojos, un marcapasos, un audífono o un implante coclear. En última instancia, incluso el lenguaje no deja de ser una instancia tecnológica que hemos incorporado a nuestro sistema cognitivo. Resulta útil recordar que Marshall McLuhan⁴⁹ habla de esta integración

⁴⁹ Marshall McLuhan: *El medio es el mensaje (Un inventario de efectos)*, 1967, en colaboración con Quentin Fiore. También *Comprender los medios de comunicación (Las extensiones del hombre)*, 1964. Ambos títulos en español en Editorial Paidós.

sosteniendo que cualquier tecnología puede ser entendida como una extensión del cuerpo físico, que requiere a su vez de nuevas formas de relación y equilibrio con todos los demás órganos y extensiones del cuerpo, para terminar afirmando que en la edad eléctrica las nuevas extensiones técnicas operan sobre el sistema nervioso y la conciencia. Cuando McLuhan escribía esto, en la década de 1960, se refería puntualmente a los efectos de la televisión, pero no hay duda que sus teorías pueden ser hoy aplicadas perfectamente al mundo digital.

Dos de las ideas fundamentales que aporta McLuhan son perfectamente aplicables a nuestro análisis. Por una parte, su idea de que *el medio es el mensaje*, lo cual quiere decir que las particularidades técnicas de un medio tecnológico determinan las características que tendrá el mensaje que por allí circule, tanto en su etapa de producción, como en su recepción y en sus efectos sociales. Un mismo hecho, comunicado por diferentes medios, adoptará en su instancia informativa distintas formas y tendrá también efectos diversos, según el medio que se utilice para su transmisión. Y por otra parte, aunque relacionado con lo anterior, tenemos el concepto de *aldea global*: la difusión extendida de una tecnología mediática conlleva –precisamente porque el medio es determinante– una unificación de criterios culturales entre todos sus usuarios, tanto perceptivos como estéticos, afectivos e incluso morales. Las culturas orales, previas a la invención y difusión de la escritura, difieren en estos sentidos respecto de las culturas escriturales, que a su vez son diferentes de las culturas eléctricas audiovisuales que McLuhan analiza en su obra. Y todas estas culturas tienen rasgos particulares que no son, finalmente, los que surgen en las actuales culturas de la hiperconectividad digital.

Más que decir que el medio sea el mensaje, nosotros diremos entonces que el medio es lo que determina al sujeto de la comunicación que integra las culturas en las cuales cada tecnología mediática predomine. Porque en definitiva, así como no se puede marcar un límite preciso entre el individuo y el sujeto social, tampoco es posible hacerlo entre este sujeto y su entorno, que no solamente incluye a los otros, sino también el sustrato cultural a través del cual se ve a sí mismo y se relaciona con sus semejantes. De hecho hay una unión prácticamente simbiótica entre el sujeto y el dispositivo tecnológico, como lo hay entre el sistema sensorial de un ciego y el bastón con el cual se ayuda para tantear su camino: no hay manera de determinar, en términos informativos, dónde comienza uno y dónde termina lo otro.⁵⁰

⁵⁰ El ejemplo lo ofrece Gregory Bateson en su ensayo *Forma, sustancia y diferencia*, al plantear la dificultad que surge al intentar marcar los límites del sujeto cuando se lo considera desde un punto de vista lógico o informativo. (*Pasos hacia una ecología de la mente*, op. cit.). En el mismo sentido, Toshihiko Izutsu se pregunta cuál sería el límite que distinguiría una música, entendida como algo exterior, del interior de la persona que al escucharla se conmueve con ella. (*Hacia una filosofía del budismo zen*, op. cit.)

En su libro *El fin del hombre*⁵¹, Francis Fukuyama plantea algunas cuestiones vinculadas a la denominada revolución biotecnológica, y nos hace notar que cuando se habla de intervenciones sobre el ser humano derivadas de estas nuevas tecnologías se suelen plantear problemas éticos que no aparecen en otros casos. Así, por ejemplo, sucede con la manipulación genética en general, o con la implantación de circuitos que modifiquen el sistema psíquico del sujeto.⁵² Intuye que esto sucede porque sentimos que esas prácticas afectan ya no solamente la funcionalidad del cuerpo, sino directamente la identidad de quiénes somos. Pero luego señala que en realidad la identidad no es más que el resultado de una compleja serie de operaciones biológicas, que de todos modos están siendo manipuladas desde hace rato. Por ejemplo, a través de la modificación de nuestro equilibrio químico, mediante la ingesta de antidepresivos, estimulantes, reguladores del sueño, analgésicos, etcétera. Entonces, se trata en realidad de que hay intervenciones de la técnica sobre el ser humano que parecen ser más visibles que otras. Lo cual nos lleva de nuevo al concepto anterior: el uso difundido de una determinada tecnología de mediatización –de representación, mediatización y virtualización, o bien de construcción y comunicación del yo– modifica al sujeto usuario, tanto a nivel individual como social, aunque estos cambios no sean suficientemente notorios desde un principio. Insistimos en la dificultad que supone el hecho de ser a un mismo tiempo observadores y protagonistas del proceso.

Respecto de esta relación indisoluble que media entre las tecnologías y los efectos que ellas producen en sus usuarios, señala Roman Gubern: “Las nuevas tecnologías no pueden estudiarse y valorarse in-vitro, pues son agentes activadores de procesos que afectan tanto las vidas cotidianas de las gentes como los procesos macrosociales de las colectividades.”⁵³ Dentro de estos procesos cotidianos debemos incluir lo relativo al reconocimiento del otro, que es modificado radicalmente tanto a nivel afectivo como imaginario.

⁵¹ Francis Fukuyama: *El fin del hombre – Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Barcelona, 2008, Ediciones B.

⁵² Despertó el debate ético, por ejemplo, la difusión de una noticia relativa a una mujer llamada Sarah, una paciente de 38 años con depresión crónica severa. Le fue implantado un dispositivo que trabaja con estimulación eléctrica sobre la corteza cerebral para inhibir sus pensamientos negativos. El debate giró en torno de si está bien o no modificar la sensibilidad de un ser humano mediante un ingenio tecnológico, muy a pesar de que no sucede lo mismo en relación a la ingesta oral de antidepresivos, probablemente porque se considera un proceso acotado temporalmente y potencialmente reversible. ([Enlace de referencia disponible en línea.](#)) Lo mismo sucede con la posibilidad de eliminar recuerdos negativos de manera definitiva a través de medios químicos, bloqueando determinadas moléculas de una proteína llamada quinasa, tratamiento que se podría utilizar para ayudar a pacientes con trastornos postraumáticos –pero también para borrar duelos, historias de amores contrariados, proyectos frustrados, etcétera–. Alternativamente también se propuso un tratamiento similar mediante el uso de laser. Las voces en contra argumentan que bloquear los recuerdos atenta contra la integridad del sujeto, “porque el ser humano está formado por sus recuerdos; somos lo que recordamos y lo que no recordamos, y si alteramos eso estaremos alterando nuestra identidad”. ([Enlace de referencia disponible en línea.](#))

⁵³ Roman Gubern: *El simio informatizado*, Editorial Eudeba, Buenos Aires, 1987.

Dijimos antes que todo lo que sucede en una pantalla genera un impacto similar si lo consideramos desde el punto de vista de lo perceptivo. La pantalla es de hecho siempre la misma; lo que cambian son sus contenidos. Esto hace que resulte necesario poner en marcha un proceso intelectual para poder discernir con claridad suficiente cuando estamos ante un otro mediatizado, ante un relato ficcional o directamente ante una virtualidad digital generada por una máquina. Este discernimiento no se da siempre de un modo tan sencillo como podría creerse. Para comprobarlo, tal vez baste con recordar la famosa transmisión de radio realizada por Orson Welles en octubre de 1938 sobre *La guerra de los mundos* de H.G. Wells.⁵⁴ O señalar que los propios sistemas informáticos suelen recurrir al llamado *Test de Turing* para verificar si una entrada de datos está siendo realizada realmente por una persona.⁵⁵

La exposición a las pantallas es sistemática y nos pone en una posición históricamente inédita: jamás antes circuló tanta información ni hubo tantas posibilidades de entrar en contacto con otras personas sin que exista un contacto o presencia física. Hoy son moneda corriente la educación a distancia, el teletrabajo, las compras en línea, el *stream*. Consumimos música, películas, obras de teatro e informativos a través de la misma pantalla con la cual chateamos, videohablamos, enviamos mails o accedemos a los buscadores, que han venido a reemplazar a las antiguas bibliotecas. Hay en general una tendencia a la desmaterialización: el libro es reemplazado por un archivo, lo mismo que el disco de música o la película, que hoy prescinden de todo soporte físico; el mismo dinero se ha convertido en una serie de ceros y unos registrados no sabemos dónde. Solamente un acto colectivo de confianza permite que el sistema siga funcionando. También el concepto de autor ha sido desplazado por un modelo de colaboración colectiva que podríamos representar simbólicamente en Wikipedia, en el cual ya no parece ser necesaria la presencia de una figura de autoridad que avale una aseveración. Es el tiempo de las *fake news* y de la postverdad, y en este marco es una consecuencia inevitable que la percepción sobre el otro adopte formas distorsivas.

⁵⁴ El domingo 30 de octubre de 1938, en el espacio *The Mercury Theatre on the Air*, la radioemisora CBS de Nueva York transmitió un programa especial de Halloween, dirigido y narrado por Orson Welles, adaptando al lenguaje radiofónico la novela *La guerra de los mundos* de Herbert George Wells, causando una ola de pánico entre la audiencia nacional, que creyó que de verdad el planeta estaba siendo invadido por seres extraterrestres.

⁵⁵ Elaborado por Alan Mathison Turing, la forma original del test se basa en un juego en el que participan tres jugadores: un hombre, una mujer y un interrogador. El objetivo del juego es que el interrogador descubra cuál de las otras dos personas es el hombre y cuál es la mujer, juzgando a partir de las respuestas mecanografiadas que reciba a las preguntas que les plantee. Turing se propuso el mismo ejercicio, pero intentando diferenciar una persona de una máquina. Según Turing, un sistema informático podría ser considerado *inteligente* en la medida en que fuese capaz de engañar a una persona y hacerle creer que también se trata de un humano. En la actualidad una gran cantidad de sistemas utilizan versiones alternativas del test de Turing para distinguir entre humanos y ordenadores y evitar ataques informáticos automatizados.

También se ha visto afectada la percepción del tiempo y del espacio. En el trabajo es cada vez más frecuente que la oficina sea básicamente un terminal de computadora, con lo cual en definitiva da lo mismo que uno se encuentre en un lugar u otro. Lo que interesa realmente es la conectividad, con lo cual se relativizan las distancias. Las tareas realizadas de esta manera distorsionan asimismo los horarios, pues tienden a borrarse los límites –antes bien establecidos– que separaban el horario de trabajo del destinado a la familia y al ocio. Ocio que, por otra parte, también se ve atravesado por la computadora, pues este dispositivo multitarea centraliza los sistemas de trabajo, de aprendizaje, de comunicación y también de entretenimiento. Sumemos a esto la portabilidad del dispositivo, ya sea que hablemos de una tablet, una notebook o del mismo smartphone, que no es más que una computadora en miniatura, con prácticamente todas las potencialidades básicas de un ordenador.

Los canales digitales de comunicación interpersonal poseen, a su turno, una estructura intrínseca que prevalece por encima de quiénes sean los individuos que se relacionen. El diseño de la comunicación, en cuanto a la percepción del tiempo y el espacio, es similar más allá de que hable con ese primo que emigró hace años y que vive en Europa, o con ese amigo que vive a cinco cuadras de mi casa, o con ese compañero de trabajo que se encuentra dos pisos más arriba. Por un lado la tecnología acerca, acorta distancias, genera una instantaneidad que marca un antes y un después en el desarrollo histórico del mundo social. Pero al mismo tiempo instala una distorsión: lo distante toma el aspecto de lo cercano, pero al mismo tiempo toma distancia de nosotros, pues ya no se trata de algo tangible, sino de una representación digital, que sin embargo se coloca en el lugar de lo que está ausente. Si en el lenguaje la palabra nombra la ausencia de lo nombrado, las tecnologías digitales lo reproducen de una manera muchísimo más convincente. Lo representando continúa estando ausente, pero el simulacro es tan perfecto que olvidamos con mucha mayor facilidad que se trata solamente de eso: de una representación.

Existen también otros efectos distorsivos relativos al tiempo. En la pantalla todo sucede en tiempo presente, incluso cuando se trate de algo que ha sucedido en el pasado. Cada vez que el usuario vuelve sobre un contenido, éste se presentifica. Por supuesto, se trata de una ilusión, pero insistimos entonces sobre la cuestión de lo perceptual. Las actuales tecnologías plantean una ilusión de ubicuidad: la red nos conecta a un mundo globalizado en el cual no existen las distancias y consecuentemente tampoco el *delay*: alguien sube una *selfie* de su visita a París y sus contactos pueden verla de manera inmediata⁵⁶ en Buenos Aires o en cualquier otro lugar del

⁵⁶ Vale la pena detenernos un momento en este término: evidentemente nos referimos a la ausencia de una mediación temporal. Sin embargo, esto es posible gracias a la mediación del dispositivo conectado a la red, que tiende a invisibilizar su presencia. La inmediatez es por ende relativa e ilusoria.

mundo. La temporalidad en las redes sociales está marcada en todo caso por la actualización automática del *feed*, activado por un algoritmo que de vez en cuando deja pasar un contenido generado en el pasado, que de este modo resulta reactualizado.

En un retrato o una fotografía hay una representación del otro, pero también una distancia evidente respecto de su referente original; en cambio, cuando alguien nos envía un mensaje de audio o de video, la comunicación se establece para nosotros no en el momento de la recepción, sino en el de la escucha. Cada vez que reproducimos un mensaje de audio o video, lo hacemos en tiempo presente, poniéndonos en contacto con algo que sucede en tiempo real. Por supuesto, lo que sucede es el mensaje que es reproducido. Pero ese mensaje es idéntico ahora, apenas recibido en mi smartphone, o dentro de diez años, cuando la persona que envió ese mensaje quizás ya haya muerto.

Señala Ariel Gurevich⁵⁷ que tradicionalmente consideramos la presencia como un estado que se opone a la ausencia. Que estamos presentes en un determinado lugar, o no lo estamos. Pero que las nuevas tecnologías han dado lugar a una segunda forma de la presencia, que es nuestra presencia en línea o conectada, mediante el mensaje de texto, audio o video, las plataformas sociales, el correo electrónico, los llamados en directo o cualquier huella que pueda dejar nuestra actividad *online*. De manera que la percepción sobre la presencia o la ausencia del otro – cabría acaso preguntarnos en qué medida esto sea algo diferente de la percepción misma que tengamos del otro – también se modifica, en función de la difusión social de estas tecnologías.

En resumidas cuentas, la difusión masiva de las tecnologías mediáticas que nos ocupan tiene efectos diversos sobre el imaginario social, sobre la manera en que concebimos el mundo, al otro e incluso a nosotros mismos. En el caso de las plataformas sociales, su arquitectura está diseñada con el propósito de incitar a sus usuarios a no despegarse de ella, mediante el recurso del *feed* infinito: no importa cuánto tiempo pasemos recorriendo las novedades de la plataforma, siempre habrá más y más por visualizar. Por otra parte, la información vertida por este *feed* gestiona una suerte de agenda, por la cual el usuario termina haciendo una representación de la realidad a partir de los contenidos con los cuales toma contacto. La conciencia humana en este sentido trabaja de una manera muy simple: lo que llamamos *realidad* está determinado por aquello que se conoce. Lo que queda fuera de las discursividades sociales, queda también afuera de la conciencia y por ende es como si no existiera. Podemos suponer que el árbol que cae en medio de un bosque desierto hace ruido; pero a los fines prácticos, lo que interesa es si podemos

⁵⁷ Ariel Gurevich: *La vida en las redes ¿A quién le gusto?*, artículo publicado en Revista Noticias, 7/11/2021 ([Enlace disponible.](#))

o no atestiguarlo de alguna manera. A los fines prácticos, los mapas terminan ocupando el lugar que le hubiese correspondido a los territorios. Pero entonces surge otra cuestión: eso que denominamos *realidad*, termina siendo construido a partir de aquellas cosas que sí podemos ver, incluso cuando no sean más que parcialidades, interpretaciones o incluso formas de la ilusión. Es que, como venimos diciendo, en el terreno de lo sensorial no hay diferencia entre lo mediatizado y lo virtual, entre el presente y el pasado, entre la parte y el todo.

10. Culturas afectivas y metaverso

"Cuando me preguntan cómo me llamo, contesto: yo no me llamo, son los demás los que me llaman. No soy yo el que me defino, son los demás."

(Umberto Eco)

La mirada del otro nos define. Y nosotros nos definimos a partir de la mirada de los demás, que por otra parte también nos ofrece una interpretación posible respecto de todas las cosas. Entonces resulta que del mismo modo en que uno puede definirse como alto o bajo, como gordo o flaco, exclusivamente en función de alguien que venga a servir como referencia, del mismo modo podrá reconocerse como feliz o insatisfecho en relación a lo que intuya que es el promedio de felicidad o satisfacción para los demás. Si bien las emociones forman parte de la intimidad intransferible del sujeto, la interpretación que pueda hacer de las mismas ya queda anclada a ese marco referencial que está dado por el otro. En este caso, de un otro que se muestra a sí mismo, cada vez en mayor proporción, de una manera parcial y construida, a través de la superficie de una pantalla y el entramado de las redes sociales.

El concepto de *cultura afectiva* supone que sentimos a partir de un aprendizaje social que nos brinda parámetros que utilizamos para medir nuestra posición en relación a los demás. Hay maneras de sentir que se corresponden a diferentes universos sociales. Entonces esa interpretación que los demás hacen respecto del mundo la vamos a tomar como marco referencial para saber quiénes somos y qué valor tenemos. Una reciente investigación interna realizada por Facebook⁵⁸ concluyó que el uso indiscriminado de la plataforma tiene efectos

⁵⁸ El estudio revela, entre otros índices, que un 32% de usuarias menores de edad dicen que se sienten mal con su cuerpo e Instagram las hace sentir peor, y que la red social "empeora los problemas mentales sobre la propia imagen en una de cada tres adolescentes". También señala que "entre las adolescentes con pensamientos suicidas, un 13% de usuarias británicas y 6% de estadounidenses apuntaron a que el origen de su deseo suicida era Instagram". En 2019 otra investigación hecha entre adolescentes estadounidenses y británicas reveló que más del 40% de las jóvenes que se veían poco atractivas empezaron a sentirse así por Instagram. Sin embargo, a pesar de tener esta sensación, las adolescentes no dejan de usar la red. Los chicos adolescentes también se ven afectados, aunque no tanto como las chicas. Según el informe, un 14% de ellos dicen que Instagram les hace sentir peor. ([Referencia disponible en línea.](#))

negativos para sus usuarios, en especial para los adolescentes. La investigación se detiene particularmente en la percepción que los usuarios tienen respecto de sus propios cuerpos puestos en relación con lo que ven en sus pantallas, pero también en el modo en que esto determina un estado emocional y valorativo.

Hay que tener presente que la discursividad que se pone en juego en las redes sociales, como todo discurso, es una construcción de sentido. Por lo general sabemos que esto es así, pero de todos modos no podemos dejar de comparar nuestra experiencia cotidiana, de todos los días, con ese marco referencial que nos es ofrecido en nuestras pantallas, a través de esa construcción que los demás usuarios de las redes realizan como un modo de exponer en línea una interpretación posible de sus vidas. En la comparación, es muy probable que salgamos perdiendo y que esto nos genere angustia. Esto es debido a que el discurso social coloca su vara demasiado alta, sin revelarnos que dicha vara no mide una referencia objetiva, sino solamente un discurso ideal, que no se corresponde con la realidad de los hechos. Lo que publicamos en las redes sociales no es espontáneo, ni un recorte aleatorio de nuestra experiencia, sino que nos ocupamos de seleccionar cuidadosamente esas imágenes que nos expondrán ante la mirada de los demás, porque intuimos la presencia de la mirada que espera del otro lado de la pantalla y sabemos que a través de ella se juega en parte nuestra identidad. Pero del otro lado, esa cuidadosa selección de representaciones que hemos hecho, debidamente postproducida y encuadrada, suele ser tomada como un marco de referencia real y objetivo mediante el cual el otro tiende a valorar su propia experiencia. Se mezclan así en la comparación dos dimensiones divergentes: la propia realidad con una producción imaginaria.

En cierto sentido la discursividad de las redes sociales genera un efecto parecido al del marketing, que crea una necesidad a partir de exponer ante el usuario algo ideal que se coloca en el lugar del deseo, o de una referencia posible para medir el propio valor en el universo social. La impresionante rapidez con la cual se desarrolla el contexto técnico no nos ha dado, por otra parte, mucho margen para asimilar las cosas. Tampoco el reemplazo de la presencia real del otro por su representación mediatizada. El contacto directo con otra persona implica un reconocimiento: su mirada, su presencia, altera el estado que implica el estar solo. El otro me desubica, desde el momento en que me convierte en un objeto intervenido por su mirada, pero al mismo tiempo su presencia me otorga la conciencia de mi propia identidad. En alguna medida soy *alguien* gracias a la presencia de ese otro. Pero las tecnologías mediáticas, lejos de optimizar este vínculo, si bien genera un enlace de contacto, lo hace alterando la percepción de la alteridad, y por ende también esa objetivación de la cual soy presa ante la mirada ajena, que moldea mi constitución identitaria.

En este proceso de borramiento de los cuerpos físicos⁵⁹, que serán reemplazados por una serie de representaciones digitales, ya no podemos fiarnos de la pretendida correspondencia que intuimos en relación con las verdaderas personas que se supone que existen del otro lado de la pantalla. Es problema es que no hay manera de exigirle veracidad, ni a la red ni a la pantalla, pues todo lo que circula a través de estos medios técnicos es apenas una referencia. Si la utopía que descansaba en la génesis de Internet era la democratización de la información, en los hechos el acceso irrestricto a los océanos informativos incorporó también la banalización y el falseamiento de los contenidos, sin guías que permitan separar con claridad lo relevante de lo superfluo, lo auténtico de lo falso. Pues bien, exactamente lo mismo sucedió en relación al sentido de la alteridad en las redes sociales.

No quedan dudas en cuanto a que se están generando nuevos comportamientos sociales vinculados a las nuevas tecnologías de mediatización y representación, que están teniendo a su vez un impacto profundo en el imaginario social. Todo cambia vertiginosamente y estos cambios nos enfrentan al peligro de perder una perspectiva humana sobre las cosas. ¿O será tal vez que estamos avanzando hacia un estado pleno de poshumanismo? Lo cierto es que hay una nueva manera de conectarnos con el mundo y con los otros, una nueva comunicación, atravesada, influida, determinada y ampliada por las tecnologías digitales, que plantea nuevas formas de imaginar, percibir y comprender. En este conjunto de transformaciones se ve afectada la percepción del otro y la lectura de la trascendencia y el sentido mismo de la vida humana.

No exageramos: en los días previos al cierre de este texto, el CEO de Facebook, Mark Zuckerberg, anunció el lanzamiento de un nuevo proyecto llamado META.⁶⁰ Según el comunicado oficial de la compañía, la empresa adoptará este nombre para expandirse más allá del negocio de las redes sociales. Se trata de un desarrollo global de realidad inmersiva, que Zuckerberg definió como “la próxima frontera”. Según su visión, los videojuegos en línea serán el primer punto de avance de este desarrollo, pero luego la realidad virtual también servirá para generar encuentros interpersonales en un espacio digital. El proyecto apunta a que los

⁵⁹ “Podríamos decir que la corporeidad del hombre se encuentra sometida a dos distintas y tal vez opuestas reducciones. Por un lado, está lo que podríamos llamar descorporización: una aparente superación del cuerpo que parece permitida por las tecnologías electrónicas, con la liberación de los límites espacio-temporales, la posibilidad de alcanzar lugares virtuales, de dialogar con interlocutores muy lejanos y de observar los objetos desde perspectivas antes imposibles. Por el otro, hay en gran parte de las manifestaciones de lo audiovisual contemporáneo una exaltación del cuerpo; pero de un cuerpo a menudo reducido a fragmento, exhibido y utilizado en sus valencias más superficialmente hedonistas.” (Bettetini & Fumagalli: *Lo que queda de los medios. Ideas para una ética de la comunicación*, La Crujía Ediciones, Buenos Aires, 2001.)

⁶⁰ Cfr. Andrés Oppenheimer: *¿Está preparada América Latina para el Metaverso?* Entre la multitud de artículos periodísticos sobre el tema destacamos esta breve nota por poner en relieve las posibles implicancias del nuevo desarrollo en las economías regionales de Latinoamérica. ([Enlace disponible.](#))

dispositivos de realidad virtual cambien nuestros modos de trabajar, practicar deportes, entretenernos y hasta viajar sin movernos de nuestras casas, visitando lugares distantes e incluso ciudades de otras épocas o directamente imaginarias. Los usuarios también podrán crear sus propios espacios virtuales de encuentro, para ponerse en contacto en tiempo real con otras personas conectadas, que aparecerán representadas como avatares, aunque no es difícil presumir que con el tiempo esas representaciones evolucionen hasta perfeccionarse como imágenes en 3D de alta definición. El simulacro será perfecto, incluso cuando no deje de ser un simulacro. Empero, como ya hemos visto, cuanto más perfecto es un simulacro más difícil es asimilar el hecho de esa simulación no coincide con la realidad que se oculta detrás.

Hay una referencia cartesiana, en relación a los malos sueños, que hace notar que si una persona duerme, y durante su sueño tiene una pesadilla en la cual una horrenda criatura lo persigue para hacerle daño, uno podría decir que esa criatura en realidad no existe, y que por lo tanto no hay peligro alguno. Sin embargo, esto no obsta en absoluto a que el miedo que padece la persona que sueña sea algo absolutamente real. El ejemplo pone en claro la distancia que media entre lo objetivamente real y las sensaciones y afectos que pueda experimentar una persona. En el mismo sentido, si una persona grita *¡Fuego, fuego!* en medio de una multitud, el hecho de que no haya en realidad ningún fuego no evita la posibilidad de que se genere una avalancha de gente en la cual pueda haber heridos o hasta alguna víctima fatal. Del mismo modo, en el campo bursátil es posible hacer bajar o subir el valor de las acciones de una determinada compañía con el simple recurso de hacer correr un rumor propicio. Apenas tres ejemplos que pretenden poner de manifiesto cómo en el mundo de lo social, las representaciones imaginarias, sensibles o discursivas pueden tener efectos reales y concretos, más allá de que las representaciones en cuestión no tengan un anclaje objetivo.

Todo esto se vincula con la cuestión que nos ocupa, de la percepción del otro. Que por una cuestión especular remite también la percepción relativa a uno mismo. La profusión de los medios digitales de representación, mediatización y virtualización está generando una transformación en la esencia misma del ser humano como especie relacional, modificando sus maneras de percibir, imaginar y sentir. Uno de los ejes principales de esta transformación está dada por la suplantación de la presencia física del otro por una presencia digital, desvirtuada, que por otra parte puede ser suplantada técnicamente por una presencia virtual, sin que sensorialmente sea posible distinguir entre una y la otra o, en otro supuesto posible, sin que esa diferencia sea leída como algo verdaderamente relevante.⁶¹

⁶¹ Cfr. Germán A. Serain: *La deshumanización de la música*, artículo en el cual señalo la paulatina desmaterialización que se verifica en el mundo de la música, que se inicia con la invención del gramófono, que permite prescindir de la presencia física del artista, y cuya última manifestación es el

11. Conclusiones

“Cada vez que el hombre intenta imaginar un paraíso en la tierra, de inmediato se crea el lugar para un nuevo infierno”. (Paul Claudel)

Alguna vez el escritor Marcos Mayer se preguntó cuál sería la razón por la cual las personas sentimos la necesidad de hacer representaciones. Su respuesta, probablemente obvia, fue que hacer visibles las cosas equivale a hacerlas entrar en un circuito de comunicación.⁶² Es un modo de hacer presente algo que de otra manera no existiría, por supuesto en términos discursivos. Del otro lado, Jean Baudrillard planteó una posición radicalmente contraria: *“Si la información es el lugar del crimen perfecto contra la realidad, la comunicación es el crimen perfecto contra la alteridad”*.⁶³ Para que se comprenda mejor esta idea, añadamos que seguidamente se refiere a lo virtual en términos de *“exterminio del otro”*. Para poner de acuerdo a los dos autores, una vez más la pregunta sería qué es aquello que se pone en circulación en ese circuito de la comunicación. Allí donde Mayer valora la presencia de algo que está en el lugar de aquello que de otro modo estaría ausente, Baudrillard denuncia la sustitución. Nosotros podríamos inclinarnos hacia una posición intermedia, donde la pragmática nos lleve a aceptar la representación como sustituto del territorio representado, pero conservando en la medida de lo posible la conciencia de este cambio. El mapa no es el territorio; la palabra no es aquello que ella nombra; el perfil de una persona en una red social no es la persona, como tampoco lo es su currículum, ni su avatar, ni en general la información que circule respecto de ella. Todos esos pueden ser signos indiciales, lo cual en la práctica de la comunicación no es poco. Pero de allí a poder establecer una relación de absoluta identidad hay mucho trecho.

reemplazo del músico por avatares digitales incluso en situación de conciertos presenciales, ya sea en casos como el de Gorillaz o la reunión prevista del grupo ABBA en 2021, donde se supone que el artista de todos modos toca en tiempo real, o a través de fenómenos extremos como el de Hatsune Miku, quien ni siquiera tiene una existencia real. En el mismo sentido se señala la tendencia a combinar presentaciones de artistas en vivo con proyecciones holográficas, realizadas inclusive con músicos ya fallecidos. ([Enlace en línea disponible](#)). Cfr. asimismo el artículo *EōN y los límites del arte: Música infinita*, sobre el uso de inteligencia artificial en un desarrollo de Jean-Michel Jarre que derivó en una aplicación capaz de componer y reproducir música de manera continua, sin asistencia humana. ([Enlace en línea disponible](#)).

⁶² Marcos Mayer: *La tecla populista. Anotaciones sobre música, culturas políticas y otras yerbas*. Editorial Emecé, Buenos Aires, 2009.

⁶³ Jean Baudrillard: *El crimen perfecto*, Anagrama, Barcelona, 1994.

En su famoso ensayo sobre la obra de arte en relación con su reproducción técnica,⁶⁴ publicado en 1936, Walter Benjamin se detenía en señalar la existencia de un aura que identificaba con el aquí y ahora de algo que esencialmente es irreplicable: un cuadro tiene aura porque, a diferencia de una duplicación técnica, que es indiferenciable de cualquiera de sus múltiples posibles copias, solamente puede estar en un lugar puntual, en cada momento determinado. Podríamos establecer un parangón entre este concepto y el ser humano, cuya corporeidad biológica es prácticamente abolida a través de los medios digitales, que instalan de esta manera una nueva dimensión en cuanto al ser y estar. Es necesario poder distinguir entre el individuo, cuya presencia está anclada a un tiempo y a un espacio, y las representaciones mediáticas que de él se hagan. Incluso cuando las mismas tengan lugar en tiempo real, respetando el ahora, la sustitución de la presencia física por una imagen en una pantalla no deja de ser una distorsión, que anula la relevancia del estar en un lugar determinado.

Si nos cuestionamos, ante esta disyuntiva aparente entre una dimensión ontológica de las personas y las cosas y, en la vereda de enfrente, sus representaciones imaginarias, cuál de las dos es la más relevante, habría probablemente varias respuestas posibles. Algunos se sentirían tentados a decir que la primera, pues lo que *verdaderamente es* no podría nunca ser menos importante que aquello que sólo *aparenta ser*. Quizás otros, siguiendo el pensamiento de Saussure, dirían que tanto las personas como las cosas son como monedas, con dos caras inseparables, una de las cuales se corresponde con lo referido y la otra con su referencia. Pero también podríamos plantear que en realidad, en el mundo de las relaciones sociales, jamás tomamos contacto directo con nada que no sea una representación. En efecto, cualquier cosa de la cual tengamos conciencia, que exista fuera de nosotros, deberá ser ante todo percibida y prácticamente en el mismo acto interpretada,⁶⁵ con lo cual ya estaremos en presencia de una representación, pues una idea es precisamente eso: algo que alude sin ser lo aludido. Esa idea podrá entonces tomar eventualmente una forma discursiva que nos permita comunicarla, con lo cual tendremos un proceso de mediatización que desatará a su vez en el otro una percepción, una decodificación, una nueva interpretación, en una cadena de procesos que es tan veloz que rara vez llegamos a tomar plena conciencia de ella, y que naturalmente está repleta de distorsiones. Podríamos hacer un paralelo entre estas distorsiones y la pérdida de información

⁶⁴ Walter Benjamin: *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Ediciones Godot, Buenos Aires, 2019.

⁶⁵ Vale la pena consignar que la percepción es en sí misma un acto de orden constructivo: si nuestros sentidos ya determinan un campo limitado de cosas reconocibles, dejando otras de lado, la percepción supone además un recorte de información. Diferentes personas, ante un mismo hecho, harán recortes más o menos diferentes conforme sus experiencias previas, su atención, su estado de ánimo, etcétera.

que puede apreciarse en el ya antes mencionado juego del teléfono descompuesto.⁶⁶ Así y todo se trata de un proceso inevitable,⁶⁷ y muy a pesar de su falencia es lo que en definitiva nos permite establecer un contacto significativo con los demás. Desde este punto de vista, podría decirse que las representaciones ocuparían un lugar más importante que la propia realidad, que al fin y al cabo nos resultaría inaccesible. Representaciones e interpretaciones sería lo único que tenemos desde siempre en el terreno del mundo social.

Así las cosas, podemos concluir que cuando nos comunicamos jamás importaría de hecho el otro objetivamente real, tal como lo hemos explicado a lo largo de estas páginas, sino sólo su representación. Es esta idea la que genera efectos en el mundo social. Si pensamos en el caso de una persona que cree haber escuchado un ruido en la oscuridad de su casa en la noche, por ejemplo, se hace evidente que todo el sigilo con el cual baje las escaleras, tome algo para defenderse y repase con cierto temor que todo se encuentre en orden, no responde en absoluto a la presencia de un otro real, sino de un otro imaginario. Pero podría darse también la penosa situación de que esta persona terminara atacando a su hijo, confundiéndolo en medio de las sombras con un ladrón, en cuyo caso la idea habrá determinado un efecto real en la dimensión de lo objetivo. En otras palabras: actuamos en relación a quien creemos que sea el otro; y ese acto es absolutamente real, por más que lo que pensemos del otro en cuestión no lo sea.

En el inicio de este trabajo citamos una frase, plasmada como un grafiti al costado de un puente que hoy ya no existe: “*Somos el resultado de lo que pensamos*”. Antes de que el referido puente fuese demolido, dicha frase fue varias veces cubierta y reemplazada por otras. Queremos dejar anotada aquí una de ellas, similar en cierto punto a la sentencia original antes citada, pero también sustancialmente distinta: “*Somos responsables por lo que pensamos*”. Y esta nueva versión de la frase adopta dos posibles lecturas. Por una parte, aquella que sugiere que nadie puede inducir nuestro pensamiento al punto de determinarlo por completo, sino que siempre la cuota final de responsabilidad en este sentido reposará en nosotros mismos. Seríamos nosotros

⁶⁶ Ya hemos mencionado antes este juego, conocido con diferentes nombres en diversos países y culturas: los participantes se colocan en círculo o en fila y van transmitiendo de uno en uno un mensaje que puede ser gestual o susurrado, con el objetivo de verificar cómo este mensaje se va distorsionando a medida que va pasando de un jugador a otro. La difundida popularidad del juego podría ser tomada como una forma de alertarnos ya desde niños sobre los peligros distorsivos que subyacen en los procesos de comunicación.

⁶⁷ Si bien un análisis más detenido del tema escapa a los fines de este texto, queremos dejar sentado que, como ya lo señalamos en otro comentario, desde ciertas propuestas desvinculadas del positivismo, como por ejemplo la filosofía zen, esta inevitabilidad podría ser cuestionada. Es interesante verificar que para lograr tal objetivo y acceder a un estado de compenetración total con el mundo o el otro observado, es necesario dejar de lado cualquier forma de representación, incluido el lenguaje y también las ideas, hasta llegar al punto cero que se conoce como iluminación, estado en el cual los límites que marcan la distancia entre el observador y lo observado desaparecerían. (Cfr. Toshihiko Izutsu, *Hacia una filosofía del budismo zen*, op. cit.)

quienes, a partir de nuestra historicidad y de nuestro criterio autónomo, elaboramos nuestro pensamiento. Claro está: podrá o no coincidir con esta idea.

Pero hay una segunda lectura posible de esta frase, que tiene que ver ya no sólo con la construcción de sentido, sino con una responsabilidad ética. Esta responsabilidad se pone en marcha en relación a algo que se hace presente a nuestra conciencia a través del pensamiento. Pero queremos insistir en que no se trata de lo que de hecho sea, sino de cómo eso sea pensado. Uno podría preguntarse, para ejemplificar la cuestión, cómo es posible que los representantes de una religión como la cristiana, para la cual todas las personas son iguales en tanto todas ellas son hijos de Dios, hayan avalado la práctica esclavista; y la respuesta es sencilla: sucede que había personas que por sus particularidades no eran pensadas como tales, y por ende quedaban excluidas de la regla. Problema de percepción o, mejor dicho, de representación imaginaria. Resulta evidente que no podemos responsabilizarnos por algo en lo cual no somos capaces de pensar, porque la responsabilidad sólo puede devenir de una conciencia previa; pero la conciencia también se ajustará al modo en que pensemos, en este caso en relación a un otro.

Entonces, surgen de nuevo preguntas: ¿De qué manera determinan la percepción general del otro los actuales medios digitales de representación y mediatización considerado esto desde el punto de la conformación de una nueva cultura afectiva? ¿Banalizan acaso la alteridad o simplemente nos llevan a percibirla desde otro lugar? ¿Contribuyen a un vaciamiento de sentido en cuanto a la realidad que implica un otro a un nivel ético? ¿Podemos seguir en rigor hablando de relaciones interpersonales cuando el otro, por efecto de estos medios, aparece como un objeto que irrumpe en mi conciencia a través de una pantalla? ¿Cómo debería sopesarse en este sentido la paulatina invisibilización de esta pantalla, convertida eventualmente en gafas de *realidad aumentada*?⁶⁸ Probablemente no se puedan plantear respuestas definitivas. Pero de todos modos dejamos planteada la preocupación de que el perfeccionamiento de la ilusión técnica termine anestesiando nuestra capacidad sensible, al colocar los mapas en el lugar de los territorios y las

⁶⁸ La expresión realidad aumentada (RA) es en sí misma interesante para su análisis, desde el momento que sugiere algo que sería incluso más real que lo real. Conceptualmente, la expresión remite a una interacción entre ambientes virtuales y el mundo físico, a través de dispositivos tecnológicos digitales, insertando elementos virtuales en el contexto real que son percibidos por el usuario a través de la interfaz. Esta combinación del mundo real y el virtual ofrece una interacción en tiempo real, simulando todas las capacidades físicas propias del entorno. No debe confundirse la realidad aumentada (RA) con la realidad virtual (RV), que supone la creación de un ambiente digital completamente nuevo y desvinculado del mundo objetivo. Sin embargo, la coincidencia sensorial que conllevan para el usuario ambas experiencias inmersivas nos alertan nuevamente en relación al borramiento de los dispositivos y de los límites que separarían ya no solamente el mundo de lo real respecto de lo representativo, sino sobre todo este último en relación a lo virtual, no solamente en cuanto a la percepción del sujeto usuario o a su manera de entender la información que recibe, sino también en cuanto al componente afectivo. En el terreno de la alteridad, un efectivo borramiento entre una representación y una virtualización nos dejaría en una posición en la cual no habría manera de distinguir los afectos que podrían derivarse de un otro real respecto de un otro virtual absolutamente inexistente en el plano ontológico.

alteridades en el plano de las representaciones, sin que nos demos cuenta. El rostro del otro, mediatizado en una pantalla, puede llegar a ser una representación técnicamente perfecta; pero seguirá sin ser el otro, que no obstante ello se habrá desvanecido en las aguas de una ilusión. ¿Cómo asumir un compromiso ético respecto de un otro ausente que se nos hace presente a través de una pantalla de alta definición? ¿Y cómo deberíamos hacernos cargo de ese compromiso, si en efecto lo experimentásemos, cuando no podamos tener la plena certidumbre de que esa alteridad sea real, y no un avatar generado virtualmente por un ordenador? Podría plantearse que en definitiva este último sería un caso asimilable al de una persona que se emociona al punto del llanto viendo una película, una obra de teatro o una telenovela, pero la diferencia es que en estos casos uno estaría en posición de saberse en presencia de una ficción. Y finalmente, ¿cómo nos hallamos nosotros mismos, inmersos en esta trama de representaciones digitales que nos son ofrecidas a la manera de espejos que deforman?

Las tecnologías digitales de representación y mediatización se convierten así, al igual que el lenguaje, a un mismo tiempo en una rampa que conecta y un muro que separa. La disolución del otro en su representación mediatizada significa a un mismo tiempo una posibilidad concreta de contacto que facilita la comunicación mediática y una pérdida y sustitución que incorporamos a nuestra vida cotidiana con absoluta naturalidad, pero desconociendo cuáles sean los efectos sociales a largo plazo de esta práctica.

Por supuesto, las mediatizaciones tecnológicas en sí mismas no son un fenómeno nuevo: un intercambio epistolar en el siglo dieciocho también puede ser visto a la luz de estos comentarios. Pero nadie confunde un papel con la persona que lo ha escrito. Es más: en el manuscrito hay un índice -la letra a mano- ausente en la digitalidad de un correo electrónico. Volvemos entonces a hacer hincapié en que la novedad radica en el perfeccionamiento técnico de los simulacros. En términos sociales, hemos ingresado a una época en la cual prácticamente ya no estamos en contacto con el mundo, sino con una serie de representaciones mediatizadas. Nos advierte en este sentido Humberto Galimberti: *“Los medios de comunicación han modificado nuestro modo de hacer experiencia”*.⁶⁹ En tanto Merleau Ponty vendría a recordarnos que en realidad no percibimos el mundo, sino que eso que denominamos el mundo es el resultado de aquello que percibimos.

Si tal como hemos visto no es posible hablar de identidad si no es por contraste con una alteridad, esto revela la importancia que tienen las maneras en que lleguemos a acceder al otro y cómo ese otro llegará hasta nosotros, así como también las respuestas que eventualmente se

⁶⁹ Humberto Galimberti: *Psiché y Techné*, Revista Artefacto no.4, Buenos Aires, 2001.

puedan ir ofreciendo a las diversas preguntas aquí planteadas. Como ya lo señalamos, en general las tecnologías de mediatización pueden tanto funcionar como puentes que ponen en contacto, que prestan su servicio en favor de una mayor transparencia comunicacional, o bien como paredes que separan o escudos que nos permiten evadirnos de nuestra propia condición humana. También pueden cumplir el papel de espejos, pero debemos preguntarnos hasta qué punto esos espejos se limitan a reflejar y en qué lugar no comienzan a determinar ellos mismos una nueva naturaleza para aquello que reflejan.

Hay un cuento de Ray Bradbury⁷⁰ que cuenta la historia de un hombre con enanismo que visita diariamente, en una feria local, el laberinto de los espejos. Una y otra vez esta persona paga su ticket y entra al laberinto, jornada tras jornada. Intrigado, el encargado del local decide finalmente un día seguirlo y espiarlo. Descubre así que el enano se detiene ante un espejo curvado que deforma la imagen, estirándola. Pero que en el caso puntual de este hombre, cuando él se para delante, compensa su deformidad real y le devuelve el reflejo de un hombre esbelto y de estatura normal. Como Narciso, el enano se ha enamorado de ese reflejo y por ese motivo es que no logra despegarse de él. No sería raro pensar que algo parecido nos pudiese suceder a todos nosotros con ese reflejo perfecto, cuidadosamente diseñado y de alta definición, divinamente distorsionado, que nos devuelven las nuevas tecnologías. Tampoco sería raro que nouviésemos la lucidez suficiente como para darnos cuenta.

⁷⁰ Ray Bradbury: *El enano*, en *El país de octubre*, Editorial Planeta, 1964.

BIBLIOGRAFÍA

- **Arthur, Charles:** *Social Warming: The Dangerous and Polarising Effects of Social Media*, Simon & Schuster, 2021.
- **Bateson, Gregory:** *Pasos hacia una ecología de la mente*, ed. Planeta, Buenos Aires, 1991.
- **Baudrillard, Jean:** *Las estrategias fatales*, Anagrama, Colección Argumentos, Barcelona 1984.
- **Baudrillard, Jean:** *El crimen perfecto*, Anagrama, Barcelona, 1994
- **Baudrillard, Jean:** *Videosfera y sujeto fractal*, en *Videoculturas de fin de siglo*, varios autores, Cátedra, Madrid, 1996.
- **Becerra Mayorga, Witton:** *J.P. Sartre y los caminos de acceso a la intersubjetividad*, Revista Ciencias Sociales Vol. 1, no. 2, Universidad Nacional de Colombia, 2006.
- **Benjamin, Walter:** *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Ediciones Godot, Buenos Aires, 2019.
- **Bettetini, Gianfranco / Fumagalli, Armando:** *Lo que queda de los medios. Ideas para una ética de la comunicación*, La Crujía Ediciones, Buenos Aires, 2001.)
- **Biemel, Walter:** *Sartre. Una biografía*, ed. Salvat, Barcelona 1985.
- **Bradbury, Ray:** *El enano*, en *El país de octubre*, Planeta, 1964.
- **Breton, Philippe:** *La utopía de la comunicación*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001.
- **Chomsky, Noam:** *Las conferencias de Whidden*, Capítulo I: Sobre la capacidad cognitiva; McMaster University, 1975.
- **Damin, Carlos:** *Consumo problemático de sustancias psicoactivas*, SEDRONAR, Dirección de Capacitación, disponible en línea.
- **Descartes, René:** *Discurso del método / Meditaciones metafísicas*; ed. Porrúa, Buenos Aires 1990 y otras ediciones.
- **Dor, Joel:** *Introducción a la lectura de Lacan (El inconsciente estructurado como un lenguaje)*, ed. Gedisa, Buenos Aires, 1984.
- **Dor, Joel:** *La psicosis lacaniana*, conferencia dictada el 30-10-1995 en el Instituto de Psicología de la Universidad Federal de Río de Janeiro, publicada en Revista Psicoanálisis, Año 1996, Vol. XVIII, N° 3: Problemáticas clínicas, Buenos Aires.
- **Finkielkraut, Alain:** *Libertad fatal*, en *Internet, el éxtasis inquietante*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006.
- **Finkielkraut, Alain:** *La sabiduría del amor*, ed. Gedisa, Barcelona, 1999.
- **Freud, Sigmund:** *Introducción al psicoanálisis / Psicología de las masas y análisis del yo*, en *Obras completas*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1976.
- **Fukuyama, Francis:** *El fin del hombre (Consecuencias de la revolución biotecnológica)*, Barcelona, 2008, Ediciones B.
- **Galimberti, Humberto:** *Psiché y Techné*, Revista Artefacto no.4, Buenos Aires, 2001.
- **Gubern, Roman:** *El simio informatizado*, ed. Eudeba, Colección Ciencia y Técnica, Buenos Aires 1991.
- **Gurevich, Ariel:** *La vida digital (Intersubjetividad en tiempos de plataformas virtuales)*, Buenos Aires, Crujía Futuribles, 2018.
- **Gurevich, Ariel:** *La vida en las redes ¿A quién le gusta?*, artículo publicado en Revista Noticias, 7/11/2021.

- **Harari, Yuval:** *De animales a dioses*, ed. Debate, Barcelona, 2014.
- **Hawking, Stephen:** *Breves respuestas a grandes preguntas*, ed. Crítica, Barcelona, 2018.
- **Igarzábal, Belén:** *La era selfie*, dirección de Comunicación y Cultura- FLACSO, [disponible en línea](#).
- **Izutsu, Toshihiko:** *Hacia una filosofía del budismo zen*, ed. Trotta, colección Pliegos de Oriente, Madrid 2009
- **Korzybski, Alfred:** *La Semántica General*, en *Collected Writings 1920-1950*, traducción de Ramiro Álvarez Fernández, Sociedad Europea de Semántica General, s/f.
- **Koziner, Nadia:** *Antecedentes y fundamentos de la teoría del framing en comunicación*, Austral Comunicación 06/2013, Universidad Austral. Facultad de Comunicación.
- **Kundera, Milan:** *La inmortalidad*, Barcelona, Tusquets, 1990.
- **Mayer, Marcos:** *La tecla populista. Anotaciones sobre música, culturas políticas y otras yerbas*. Editorial Emecé, Buenos Aires, 2009.
- **Mazlish, Bruce:** *La cuarta discontinuidad: La coevolución de hombres y máquinas*, ed. Alianza, Madrid, 1995.
- **McLuhan, Marshall / Fiore, Quentin:** *El medio es el masaje (Un inventario de efectos)*, 1967, ed. Paidós, Madrid.
- **McLuhan, Marshall:** *Comprender los medios de comunicación (Las extensiones del hombre)*, 1964. ed. Paidós, Madrid.
- **Ortega y Gasset, José:** *Meditaciones del Quijote / El hombre y la gente*; en *Obras Completas*, Vol. I y IV, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- **Quesada Varela, Víctor Julio / Carballo Pintos, I.C.:** *Nuevas tecnologías: Nomofobia ¿Qué es?*, Cuadernos de Atención Primaria, 2017, Vol. 23 (1):37.
- **Sadin, Éric:** *La humanidad aumentada (La administración digital del mundo)*, Caja Negra Editora, Buenos Aires, 2017.
- **Sartre, Jean-Paul:** *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1986.
- **Sartre, Jean-Paul:** *Las moscas* (1947), Editorial Losada, Buenos Aires.
- **Sartre, Jean-Paul:** *A puerta cerrada* (1944), Editorial Losada, Buenos Aires.
- **Serain, Germán A.:** *La deshumanización de la música (ABBA, Ashley O, Hatsune Miku y la Callas: entre fantasmas y falacias)*, [disponible en línea](#).
- **Serain, Germán A.:** *EōN y los límites del arte: música infinita (Jean-Michel Jarre y una aplicación que amenaza trastocar la idea de obra musical)*, [disponible en línea](#).
- **Soriano, Paul:** *El cero-uno y el infinito: ¿Un humanismo sin hombre? , en Internet, el éxtasis inquietante*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006.
- **Von Glasersfeld, Ernst:** *Introducción al constructivismo radical*, en Watzlawick, Paul y otros, *La realidad inventada*; ed. Gedisa, Barcelona, 1993.
- **Watzlawick, Paul:** *¿Es real la realidad? Confusión, desinformación, comunicación*; ed. Herder, Barcelona, 1979.