



Universidad Michoacana de San Nicolás De Hidalgo
Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis Villoro
Facultad de filosofía Samuel Ramos
Programa del Doctorado Institucional en filosofía

Gubernamentalidad, subjetividad, deseo
Un análisis de redes sociales a partir de Michel Foucault y
Gilles Deleuze

Tesis para obtener el grado de
Doctor en filosofía

Presenta
Francisco Romero Muñoz

Asesor
Dr. Bernardo Enrique Pérez Álvarez

Comité tutorial
Dr. Adán Pando Moreno
Dr. Carlos González Di Pierro

Morelia, Michoacán, Abril 2024.

A mis padres y hermanos

A mis directores de tesis: doctor Bernardo, Adán, Carlos,
por su paciencia, comentarios, apoyo.

Finalmente

a Cathalina

por el tiempo, el frío, las discusiones infinitas, el amor, la alegría.

La crítica no tiene por qué ser la premisa de un razonamiento que terminaría diciendo: eso es lo que usted tiene que hacer. Debe ser un instrumento para los que luchan, resisten y ya no soportan lo que existe. Debe ser utilizada en los procesos de conflictos, enfrentamiento, intentos de rechazo. No tiene por qué imponerse a la ley. No es una etapa en una programación. Es un desafío en relación a lo que existe.

Michel Foucault: *El polvo y la nube*

La grieta no es ni interior ni exterior, está en la frontera, insensible, incorporal, ideal. Con lo que sucede en el exterior y en el interior, tiene relaciones complejas de interferencia y cruce, de conjunción saltarina; un paso aquí, otro paso allá, a dos ritmos diferentes: todo lo que ocurre de ruidoso, ocurre en el borde de la grieta y no existiría sin ella; inversamente, la grieta no prosigue su silencioso camino, no cambia de dirección según las líneas de menor resistencia, no extiende su tela sino bajo el golpe de lo que ocurre.

Gilles Deleuze: *Lógica del sentido*

Índice

Resumen	6
Abstract	7
Introducción	8

Capítulo I Michel Foucault y Gilles Deleuze: una contextualización sobre el problema vinculado a redes sociales.

1.1	Sociedad disciplinaria y sociedad de control: las bases para pensar las redes sociales	20
1.2	Redes sociales: la yuxtaposición entre la disciplina y el control	31

Capítulo II Michel Foucault: Poder y subjetividad en redes sociales

2.1	Las redes sociales como parte de los procesos de subjetivación	45
2.2	Redes sociales: un hito en la historia de los procesos contemporáneos de gubernamentalidad	59
2.3	Un nuevo <i>a priori</i> histórico al margen de redes sociales	84

Capítulo III Gilles Deleuze: Subjetividad y deseo en redes sociales

3.1	Algunas delimitaciones con Deleuze	101
3.2	Deseo y red social: en los intersticios de la producción deseante	108
3.3	Redes sociales: una forma nueva de constituir los organismos del juicio de Dios	124
3.4	Producción deseante y algoritmos en la red social: la apuesta por una labor numérica.	140
3.5	Conclusiones	159
3.6	Bibliografía	167

Resumen

Esta tesis tiene el objetivo de hacer un análisis sobre redes sociales en relación a tres conceptos: la gubernamentalidad, la subjetividad y el deseo dentro de la obra de Gilles Deleuze y Michel Foucault. Nuestro trabajo no está orientado a pensar cada uno de estos conceptos dentro de la obra de los dos autores antes mencionados. Más bien, pretendemos relacionar el tema de la gubernamentalidad y la subjetividad a la obra de Foucault; dejando el tema del deseo propiamente a los estudios deleuzianos, en estricto sentido, al aparato teórico desarrollado en la serie *Esquizofrenia y capitalismo*. Con lo cual, buscamos sostener que las redes sociales son una -dentro de muchas otras- de las nuevas herramientas digitales a partir de las cuales es posible rastrear y documentar prácticas de gobierno -en los términos que lo plantea Foucault- que indiquen en los procesos de subjetivación y deseo. Es decir, nuestra tesis busca señalar las circunstancias, las prácticas, las subjetividades en las cuales es posible decir que las redes sociales han transformado la forma en que la subjetividad es comprendida, determinada, producida; así como los procesos y los andamiajes mediante los cuales la producción deseante se desencadena a partir de las redes sociales. A partir de nuestro trabajo, también buscamos documentar que los conceptos de gubernamentalidad, subjetividad y deseo en la obra de nuestros autores, funcionan para llevar a cabo un análisis actual histórico-político de las redes sociales más allá de sus determinaciones meramente técnicas.

Palabras clave: gobierno, producción deseante, subjetivación, historia, política, poder.

Abstract

This thesis aims to make an analysis of social networks in relation to three concepts: governmentality, subjectivity and desire, within the work of Gilles Deleuze and Michel Foucault. Our work is not oriented to think about each of these concepts within the work of the two aforementioned authors. Rather, we intend to relate the theme of governmentality and subjectivity to the work of Foucault; leaving the topic of desire properly to Deleuzian studies, in the strict sense, to the theoretical apparatus developed in the series *Schizophrenia and capitalism*.

With this, we seek to affirm that social networks are one - among many others - of the new digital tools from which it is possible to track and document government practices - in the terms proposed by Foucault - that influence the processes of subjectivation and desire. In other words, this thesis seeks to point out the circumstances, the practices, the subjectivities in which it is possible to say that social networks have transformed the way in which subjectivity is understood, determined, and produced; as well as the processes and scaffolding through which desiring production is triggered from social networks. Based on our work, we also seek to document that the concepts of governmentality, subjectivity and desire in the work of our authors work to carry out a current historical-political analysis of social networks beyond their merely technical determinations.

Introducción

Las redes sociales, por más vilipendiadas e infravaloradas que sean, constituyen uno de los problemas más complejos del siglo XXI. Aunque las ciencias de la comunicación y la informática se consideren el santo sanctórum de las redes, es un hecho que sus efectos, problemas, alcances y determinaciones, no se agotan únicamente en lo referente a su funcionamiento o consideraciones técnicas. Es cierto que comprender cómo funcionan estas plataformas digitales no es poca cosa. Su complejidad alcanza diversas esferas del conocimiento, pues no solo son secuencias de números, datos, comentarios, *selfies*, *storys* o algoritmos; también implican formas de vida, de afecciones, de pensamiento, de deseos, juegos de poder, formas de dominación. Lo queramos o no, las relaciones sociales están montadas sobre estas plataformas las cuales constituyen nuestro futuro más próximo.

Así, Silicon Valley se consolida como un valle futurista. Para ellos el futuro es su principal problema. Por ello la informática balbucea, proyecta, innova, siempre va hacia adelante; fantasea con las expectativas de nuevos dispositivos, nuevos sistemas operativos, nuevas tarjetas gráficas; y no solo eso, también con la posible relación entre los sistemas operativos y el funcionamiento cerebral. El auge de las neurociencias en los últimos años, principalmente en California, no es un hecho fortuito. Nuestro presente se vuelca en una industria que busca enlazar –al estilo de un *cyborg*- la vida de los seres humanos al complejo funcionamiento de las máquinas. Tal y como Donna Haraway lo sostiene: “Las fronteras entre ciencia ficción y realidad social son una ilusión óptica.”¹ Siguiendo a Haraway, lo humano no solo es una realidad natural, biológica y definitiva, sino un constante campo de

¹Donna J. Haraway, *Manifiesto Cíborg*, Kaótica libros, Madrid 2020, p. 9.

registro de posibilidades. Son las ciencias de la comunicación quienes han llevado hasta el paroxismo este argumento, y son las redes sociales, uno de sus principales frentes de batalla. No el único, pero sí de los más importantes.

En el ámbito filosófico poco se ha reflexionado sobre estas plataformas virtuales en comparación con los estudios dedicados a conceptos como el de lenguaje, ser, ciencia, mundo, realidad, técnica o inteligencia artificial. Esclarecer la relación entre la experiencia humana y la experiencia técnica, durante el siglo XX dio pie a un importante aparato teórico que durante décadas se dedicó a denunciar –bajo un tono sombrío- los avances tecnológicos. La obra de Martin Heidegger fue el principal punto de partida para el desarrollo de un importante aparato crítico. Defender la vida desde sus consideraciones ontológicas y no desde su posibilidad de mercado, es un argumento totalmente válido. Sin embargo, hay un dualismo que persiste en estar dentro o fuera de los alcances de la técnica. Lo cual en redes sociales se vuelve mucho más complejo porque *Google, YouTube, Academia.edu, Facebook*, seguramente son los principales medios de divulgación de este tipo de corriente teórica. Mantener una postura de rechazo o alejamiento frente a las plataformas digitales, hoy por hoy resulta un tanto problemático y poco probable.

Por lo cual, la denuncia, la crítica contra la red social es bajo diversos matices. Más que blanco o negro, hay una textura gris, tóxica, en la que por una parte disfrutamos las ventajas, y por la otra, sopesamos la vigilancia, la venta de información. No se puede sostener que vivimos bajo el engaño de las *Apps* o las redes. Todos sabemos que nuestros datos son comercializados a nuestras espaldas. Lo sabemos, lo lamentamos, pero tampoco nos importa lo suficiente para dejar de utilizar cualquier red social. No vivimos en el imperativo ideológico de Marx de que: *ellos no lo saben, pero lo hacen*. Según Slavoj Žižek, uno de los imperativos que puede describir la relación que establecemos con la realidad, es la que propone el filósofo alemán Peter Sloterdijk en su célebre texto: *Crítica de la razón cínica* (1983): *ellos saben muy bien lo que hacen, pero aún así, lo hacen*.² Hay un ogro

²El filósofo esloveno, Slavoj Žižek, en su texto *El sublime objeto de la ideología* (1989) realiza un análisis sobre el concepto de ideología dentro de la tradición teórica de Marx y Lacan. Para el esloveno, la posición marxista -principalmente la de Althusser- de ideología

filantrópico –como diría Octavio Paz- al cual queremos y despreciamos. No es necesario documentarnos con libros para saber cómo nuestra vida ha sido capturada por notificaciones, vistas, amigos, *links*, videos, memes, comentarios, etc. A menudo ocupamos los nombres de Mark Zuckerberg, Elon Musk, o empresas como *Apple*, *Microsoft*, *Meta*, para decir que ellos han invadido nuestra valiosa privacidad. Sí, cierto, pero el problema no es únicamente de ellos hacia nosotros. No solo existe una voluntad *externa* queriendo ocupar un espacio *interior*. ¿Dónde quedan las innumerables veces que cada uno de nosotros *stalkeamos* a alguien para espiarlo? ¿Dónde terminan los *likes* que tanto buscamos y gozamos? La trayectoria de la red social es circular: para afrontar dichas plataformas no basta con recapitular las veces que *Facebook* viola su aviso de privacidad, sino es necesario *hackear* nuestra propia experiencia de vida que nos han ofrecido las redes.

El funcionamiento de nuestro cuerpo, el cerebro, los órganos sexuales, nuestra manera de despertar, dormir, alimentarnos, entre muchas más actividades, están imbricadas a las plataformas. La imagen del *cyborg* que muchas películas de ciencia ficción han presentado como la suma de partes humanas y partes de máquinas, resulta la imagen más primitiva de dicha relación, pero no menos atinada. Desde los años veinte en Rusia ya se buscaba ese amalgamamiento entre los procesos

no alcanza a describir o detallar el complejo funcionamiento de la ideología. Mientras que en los *Aparatos ideológicos del Estado* la ideología es pensada como una falsa percepción perpetuada por el Estado y sus distintos aparatos, para Žižek la ideología a finales del siglo XX cumple un papel mucho más profundo dentro de la realidad, ya que, no solo es ideológica la superficie que encubre a la realidad, sino, aquello debajo, el elemento oculto ya es producido dentro de condiciones ideológicas. El filósofo así lo menciona: "...la ideología no es simplemente una "falsa conciencia", una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad a la que ya se ha de concebir como ideológica..." En: Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Buenos Aires 2003, p. 46.

Hacemos mención del texto de Žižek, por el hecho de que, fácilmente pueden considerarse a las redes sociales como instrumentos ideológicos en el sentido estrictamente marxista. Sin embargo, el análisis del esloveno, nos indica que no hay ningún engaño sobre lo que sucede en las redes. Todos lo sabemos y como él lo menciona -parafraseando a Sloterdijk-: sabemos muy bien lo que hacemos, y aún así, lo hacemos. Esto no significa que la creación de contenido, la viralización y gran parte de la actividad que sucede en redes sociales, esté exenta de cumplir funciones ideológicas en los términos de producir una falsa conciencia o percepción sobre la realidad. Las llamadas *Fakenews* podrían ser pensadas dentro de dicha tradición teórica. Esto implica aceptar el carácter y alcance polivalente de las redes sociales, su capacidad de adecuación.

humanos y mecánicos, un proyecto donde participaron personajes como Trotski, Alekséi Gastev, Máximo Gorki, *et al*;³ sin embargo, fue hasta principios del siglo XXI cuando este proyecto alcanzó su punto más alto. La forma en que un niño aprende cualquier tipo de lenguaje apoyándose en el uso de las herramientas digitales, muestra cómo los procesos cognitivos han cambiado en su temporalidad, desarrollo y alcances. El *agenciamiento* entre individuo y máquina no se da en el nivel antropológico, (en el uso instrumental de una herramienta) más bien, la máquina vive *en* el individuo. Esta idea es necesario matizarla para no caer en posiciones radicales. No se trata de decir que las máquinas van a superarnos o gobernarnos – al estilo *Skynet* en *Terminator* (1984)- se trata de reconocer que la relación entre individuo y máquina produce sistemas operativos, algoritmos, dispositivos electrónicos súper eficaces.

La película española *Hermosa juventud* (2014) retrata de manera realista el día a día de un sector de la población que ha sido capturado por la tecnología de una forma estremecedora. Cuando hacemos ejercicio, cuando desayunamos, cuando caminamos, al momento de prepararnos para la escuela, el trabajo, hacer las compras, realizar un desplazamiento por muy corto que sea, al viajar, para encontrar pareja, estemos felices, tristes, desempleados, solos, acompañados, como sea, la mayoría de actividades humanas están dentro de las redes sociales. Cada red social, a su manera, convierte nuestras actividades en información. Información sumamente valiosa en sociedades donde el mercado es el principio regulador de estructuras sociales, productivas y políticas. No es casualidad que las empresas de la información sean las más importantes a nivel mundial. Quien tenga acceso a dicha información y pueda organizarla, sin duda va ocupar una posición asimétrica frente a quienes no, una posición que buscará orillar, guiar, producir, encauzar, direccionar, etc., las acciones de los otros. No solo se juega nuestra

³Para una noticia más detallada al respecto, puede consultarse: Nicolás Mavrakis, *El superhombre de la URSS y de Putin*, Clarín, 15 de septiembre del 2017, en: https://www.clarin.com/revista-n/ideas/superhombre-urss-putin_0_H1ZE2TF5W.html
20/02/2023

potencialidad de consumo sobre cualquier producto; también están en juego las distintas formas de experiencia de ser.

Así, es irrefutable que las redes sociales penetran no solo en el nivel de lo que pensamos o decimos, sino también, en aquello que somos y deseamos. Estas plataformas digitales han venido a constatar una tesis propia del postestructuralismo francés: la actividad deseante y la subjetividad no son algo privado, íntimo o individual. Ambos cruzan por el incesante movimiento de la historia. Dicho en otras palabras: la red social produce modos de ser, formas de desear. Mapas de la existencia, *cartografías del deseo* como lo llamaría Félix Guattari. Capturar los procesos mediante los cuales los individuos son subjetivados, así como la forma de producir su deseo, implica aceptar que las acciones de dichos individuos se realizan en complejas relaciones de fuerza. Lo cual nos permite inferir que no solo existe una disposición de nuestra vida a partir de los espacios públicos, la ley o la soberanía, sino que hay una *voluntad*, una política sobre los deseos y los modos de ser perpetuada desde la tecnología.

No cabe duda que Michel Foucault y Gilles Deleuze son dos filósofos que heredaron una obra donde la evolución de los mecanismos de poder en relación a la subjetividad y el deseo, fue un tema que cada uno a su manera desarrolló. En ambos, uno de los problemas principales fue rastrear al poder en sus manifestaciones más inofensivas e inocentes. En el caso de Foucault, aunque tuvo una importante y notoria presencia intelectual en el siglo pasado, es uno de los autores más vilipendiado y señalado de haber sido superado. Jean Baudrillard desde el siglo pasado ya colocaba a Foucault como un pensador del siglo XIX.⁴ ¿Qué sentido tiene plantear un análisis sobre redes sociales en la obra de un autor que aparentemente, carece de actualidad? Si bien, el encierro poco a poco se vuelve una práctica en desuso, la obra de Foucault no tomó dicha práctica como su fin último. *Vigilar y castigar* (1975) además de documentar distintas formas de poder, también es una analítica de la transformación de dichas prácticas. ¿Hacia qué

⁴Para una noticia más detallada puede consultarse: Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, Pre-textos, Valencia 1999.

rubros, en qué sentidos, bajo qué formas nuevas las transformaciones de las relaciones de poder van a direccionarse? Es una pregunta que quizás ya no puede ser contestada desde los textos publicados en los años setentas, pero claramente que se puede tomarlos como base fundacional de análisis. No es casualidad que para autores como Éric Sadin, Byung Chul-Han, Judith Butler o Michael Hardt, la obra de Foucault en relación a temas contemporáneos como el desarrollo y uso de la tecnología, o bien, la pandemia causada por el Covid-19 a finales del 2019, haya sido importante.

El caso de Deleuze, es un tanto distinto. Deleuze no tuvo ese auge de discusión y presencia tal y como sí lo tuvo Foucault desde los años setentas y ochentas. Sin embargo, la obra guarda una poderosa carga conceptual que ha sido recuperada en la actualidad a la par de la emergencia de las nuevas innovaciones tecnológicas. La sentencia de: *algún día el siglo será deleuziano*, vale la pena repensarla hoy en día. Deleuze no solo fue uno de los grandes filósofos en predecir el carácter preponderante que iba tomar la informática en las nuevas formas de estructurar la sociedad; fue un filósofo que desde los años setentas desarrolló una línea crítica contra los grandes relatos de la modernidad y el capitalismo. Desde *Diferencia y repetición* (1968) hasta *¿Qué es la filosofía?* (1991) hay un espíritu de combate contra todas aquellas instituciones, conceptos, conjuntos, prácticas que intentan homogenizar y reducir la vida hacia un servilismo en pos de relaciones económicas, políticas, sociales; sea en el ámbito del deseo, las afecciones, la subjetividad, etc.

Optar por Foucault y Deleuze, es también optar por Marx, Nietzsche y Freud. El problema al cual hoy en día tenemos que hacerle frente, desde el siglo XIX ya había mostrado sus principales facetas, y los tres autores, *sospechaban* que la razón, los valores y la conciencia producida por la ilustración, implicaban una decadencia para el individuo. Los autores franceses recuperaron dicho espíritu crítico dentro de nuestro presente histórico más próximo. Ambos sabían que las sociedades disciplinarias del siglo XIX y XX iban a dar un vuelco hacia otro tipo de organización. Foucault con su concepto *dispositivo de seguridad*, ya vislumbraba el

vuelco hacia las nuevas prácticas de poder. Deleuze unos años más tarde, atina en focalizar a la tecnología como el lugar donde se iba dar el cambio. La muerte de ambos filósofos evitó que pudieran decir más, escribir más sobre dicho impase. La influencia de ambos fue determinante para quienes buscaron reflexionar acerca de cómo se estructuran y perpetúan nuestras sociedades actuales. De este modo, ambos representan un antecedente importante para llevar a cabo el análisis sobre nuestras más actuales formas de organización política.

Realizar un análisis sobre redes sociales en relación a la subjetividad, el deseo y la gubernamentalidad, constituye una tarea que busca señalar hasta qué punto estas plataformas han logrado involucrarse en la experiencia que tenemos de cada uno de estos tópicos. Una producción de subjetividad y deseo enlazada directamente con un sistema de producción capitalista. Que la tecnología esté al servicio del capitalismo, no es para nada algo novedoso. Pero, si el capitalismo produce plataformas, redes de interacción capaces de perpetuar su sistema, al mismo tiempo que ofrece formas libertad, comunicación, afección, acumulación, guarda un rasgo novedoso, pues, las nuevas formas bajo las cuales el capitalismo se expande, son aquellas donde el individuo asume una posición libre, de no explotación.

El presente trabajo tiene como objetivo reflexionar cómo afecta a nuestra subjetividad y deseo la puesta en marcha de las redes sociales. Para acotar mi trabajo me concentraré en los autores antes referidos en lo concerniente a tres conceptos: la gubernamentalidad, la subjetividad y el deseo. Mi intención es pensarlos en relación a la red social para dar cuenta de cómo la red los ha integrado, haciendo hincapié en la forma que cada uno de ellos se ve comprometido con la emergencia de estas plataformas. Más que colocar el acento en qué es la gubernamentalidad, la subjetividad o el deseo, mi objetivo es presentar un aparato crítico para señalar cómo desde ahí es posible comprender y documentar los alcances de las redes sociales. Dicho con otras palabras, saber hasta qué punto la red social es una poderosa arma dentro de los procesos de gubernamentalidad, subjetivación y la producción deseante. Esta tesis no es un trabajo sobre Foucault

o Deleuze; por el contrario, es una reflexión que busca saber hasta qué punto la obra de ambos autores es válida para pensar un problema que no lograron reflexionar ambos autores, y con esto, saber si la obra sigue teniendo vigencia y utilidad. La hipótesis que guía mi trabajo, es que las redes sociales son una manera –dentro de muchas otras- en que el capitalismo produce un arsenal de prácticas con tal de estructurar y determinar la potencia de nuestra vida en servicio de un sistema de producción.

La red social es asociada a una serie de tesis, que antes de esclarecer sus alcances, los opacan. La neutralidad de la tecnología, la promesa de un cambio social o político echando mano de ellas, su impresionante resonancia como medios de comunicación y entretenimiento, han generado una percepción sesgada. Estudiar los medios de comunicación desde su mensaje, desde lo que dicen, es algo que el mismo Marshall McLuhan desde los años sesenta ya reflexionaba críticamente. Para el autor canadiense, el estudio de los medios no debe partir de su mensaje, de su posible uso antropológico, sino desde el mismo *medio*, ya que en él está contenido su mensaje. Esta tesis McLuhan la resumió bajo el famoso adagio de: *el medio es el mensaje*. Los medios son los que determinan a los humanos, y no los humanos a los medios. Hacer juicios sobre si las redes sociales se utilizan para buenos o malos fines, es un juicio que no considera la naturaleza de la red social por sí misma, pues la reduce a sus mensajes, a su experiencia antropológica. Mientras: “...es el medio el que modela y controla la escala y forma de las asociaciones y trabajo humanos.”⁵ Bajo este argumento, resulta difícil sostener la supuesta neutralidad de las redes. No existe tal cosa.

Por otra parte, es una exageración pensar que la red social ha capturado las diversas esferas de la vida de los seres humanos. Si la red asedia con tanto ahínco nuestra vida, es porque aún existe algo que programar, algo por codificar y transformar en información. Sí, el control tiene una mayor intensidad que en épocas anteriores, pero eso no significa que las prácticas de libertad no existan, o bien, que

⁵Marshall McLuhan, *Comprender los medios de comunicación*, Paidós, Barcelona 1992, p. 30.

vivamos una programación total. Si la tecnología busca cada parte de nuestra vida para colocarla en un mercado, es porque hay espacios que oscilan entre distintas posibilidades aún. La web misma es una interfaz de conexiones de poder, pero eso no significa que el desequilibrio, el cambio de estrategias, la fluctuación de posiciones ya no sean posibles.

De este modo, el primer capítulo está centrado en poner en contexto la relación de ambos autores con el vuelco de organización social a finales del siglo pasado. Para ello, los conceptos de sociedad disciplinaria y sociedad de control, son la base que permite inscribir las redes sociales dentro de la obra de los autores. Este apartado no tiene como propósito detallar lo que cada uno de ellos entiende por control o disciplina. Más bien, se trata de documentar lo que hace posible y pertinente a Foucault y Deleuze en relación a la red social. Aunque la obra de ambos filósofos fue crucial para el siglo XX, no toda su obra guarda una vigencia notoria, principalmente el caso de Foucault. Por lo cual, es necesario señalar qué de Foucault y qué de Deleuze nos resulta útil para pensar la red social.

Por otra parte, hablar de sociedad disciplinaria y sociedad de control, como conceptos heterogéneos, ha dado pie a pensar que vivimos en una sociedad de control distinta o desfasada de sus formas anteriormente inmediatas. Considero que hay un carácter yuxtapuesto entre ambos conceptos, y que uno u otro, no supone una superación como varios autores lo han señalado, principalmente Byung Chul-Han. Con ello, me interesa señalar cómo los mecanismos de poder se diseminan en la sociedad desde distintos puntos, trabajando en conjunto y con alcances concatenados.

El segundo capítulo está destinado a pensar la red social dentro de los conceptos de subjetividad y gubernamentalidad en la filosofía foucaultiana. Para ello, integraremos el concepto de gubernamentalidad tratando de mostrar que la red social participa dentro de la historia de los procesos a través de los cuales se busca gobernar a los individuos. Foucault desde finales de los años setentas, hizo una importante radiografía sobre el neoliberalismo no solo como un sistema económico, sino también en función de ofrecer una forma de subjetividad. En otras palabras, no

se intenta únicamente decir que la red social es contemporánea de tal o cual modelo económico, sino su aceptación, difusión, importancia que han alcanzado estas plataformas, también obedece al contexto histórico del neoliberalismo en que emergen.

Además, desarrollaremos un apartado en el cual presentaremos a las redes sociales como un nuevo *a priori* histórico, el cual está vinculado con las prácticas neoliberales de gobierno. Considerar que estas plataformas digitales son una *superficie de emergencia* de nuevos enunciados y tipos de subjetividad, vuelve necesario saber cuáles son estos enunciados y subjetividades, con tal de identificarlos, distinguirlos y caracterizarlos. Foucault había considerado el encierro como un *a priori* de distintos enunciados y saberes en el siglo XVIII y XIX, tal fue el caso de la psiquiatría y la locura; el espacio digital o bajo su término más popular, *ciberespacio*, constituye un nuevo espacio que funciona como *a priori* histórico de distintas experiencias en el nivel del lenguaje, la subjetividad, la economía, etc.

Por último, en el tercer capítulo nos dedicaremos a pensar la red social dentro de la obra de Gilles Deleuze en lo referente al deseo. Consideramos que las últimas innovaciones tecnológicas materializadas en las redes sociales, los algoritmos, la web 4.0. etc.,⁶ ha dado pie a modificar los mecanismos que afectan, transforman o

⁶La Web es un subconjunto de archivos, datos, información que está anclada a internet. Por lo tanto, la web e internet no son sinónimos. Internet es el medio, el cable, la antena de señal a través de la cual se comunica la tecnología. La web es un canal, un cable en específico, un medio –el más popular de hecho- en que fluctúa la información en internet. Quien abre este medio es Tim Berners-Lee en 1989. Lo cual nos permite comprender cómo fue evolucionando la web a lo largo de los años. Su primera versión, la web 1.0. Es un sistema de datos, archivos, información, que podía ser consultada. Era unidireccional porque el usuario no podía alterar o modificar la información que consultaba. En cambio, en la web 2.0. el usuario puede alterar, modificar, hasta crear su propio servidor, es decir, este tipo de web se vuelve interactiva porque todos pueden cargar información. Aquí entran los blogs, wikis, redes sociales, páginas web, etc. Recordemos que la web en sus inicios únicamente podía transmitir textos, o hipertextos como los llamaba Lee. La web 2.0. puede traficar imágenes, videos, contenido multimedia. Quienes han capitalizado este tipo de web fueron los servidores de *Google* y *Meta*. Al día de hoy puede hablarse de que hubo un tipo de centralización sobre la actividad que había en la web. El término web 2.0 fue acuñado por Tim O'Reilly en 2004. Por su parte, la web 3.0. -web semántica- busca descentralizar la actividad de los usuarios y los servidores a partir de la tecnología *blockchain*. Es decir, una transferencia de datos de manera independiente, sin tener que necesitar de un servidor. El caso más emblemático de este tipo de tecnología son las criptomonedas. Hace unos

animan la producción deseante en la actualidad. Retomamos la obra del filósofo francés por haber intrincado una relación insuperable entre naturaleza e historia, en referencia a los caminos del deseo. Si el deseo es un flujo, una energía, un movimiento, y dicha energía está determinada por las condiciones históricas que la rodean, en efecto, la tecnología va desempeñar un carácter crucial dentro de los nuevos caminos del deseo. La red constituye solo uno de muchos dispositivos que *territorializan* los flujos del deseo y desencadenan su organización. En este sentido, los conceptos de organismo, deseo, algoritmos y subjetividad, los trabajaremos con tal de sostener la hipótesis de que la red social es una poderosa máquina que captura la producción de flujos de deseo, inscribiéndose dentro de las formas humanas y no humanas que lo determinan.

Finalizamos esta introducción mencionando que, la experiencia cotidiana sobre las redes sociales es un problema crucial en la mayor parte de individuos en el mundo. No es un tema menor y mucho menos es propiedad de las ciencias de la comunicación o la informática. La red social surgió en nuestra cultura y todo parece indicar que esa es la dirección hacia donde avanzan nuestras sociedades. No es posible apelar a un *No* radical hacia las redes, tal y como Jarom Lannier lo planea en *10 razones para borrar tus redes sociales* (2018). Tampoco apelar por una

años para cambiar cualquier divisa por alguna de otro país, necesitábamos utilizar un tercero, una casa de cambio, una institución bancaria. La tecnología *blockchain* es una forma de intercambiar datos, transacciones directamente entre usuarios. En la web 2.0. *Facebook* aún es ese agente tercero que valida qué puede publicarse y qué no. En la web 3.0. La cadena de bloques que están interconectados, es lo único que valida o no cualquier tráfico de información. Por ello, la web 3.0. Es el inicio de lo que podría considerarse como inteligencia artificial, pues, son las mismas interconexiones de datos las que operan un servidor. Por último, el término web 4.0 fue acuñado en el año 2016 el cual busca explorar la forma en que los procesos cognitivos de los seres humanos se desarrollan con tal de llevar a cabo una programación automática (*machine learning*) en tiempo real. El ejemplo de esto son los asistentes de voz de *Google*, *Apple*, *Microsoft*. Los cuales pueden desarrollar diversas actividades personalizadas. Podríamos decir que en la web 1.0, tuvo consumidores; la 2.0, consumidores y productores; la 3.0, flexibilizó a los servidores y los hizo artificiales; la web 4.0, es una actividad infinita que engloba a las anteriores y se vale de la inteligencia artificial.

Para una noticia más detallada, puede consultarse: Marino Latorre, *Historia de las web*, 1.0, 2.0, 3.0, 4.0, Universidad Marcelino Champagnat, disponible en: https://www.academia.edu/39765258/HISTORIA_DE_LAS_WEB_1_0_2_0_3_0_y_4_0
10/10/23

posición neutra sobre las mismas, la cual estaría motivada por sus posibles usos positivos y convenientes que pudieran tener. Sostenemos que una de las formas más viables de comprender la red social es desde su propia historia. Una historia que no se remonta únicamente a los orígenes de internet ni a los orígenes de la cibernética. La historia de las prácticas que han buscado aquello que ofrecen las redes –vigilancia, localización, conocimiento sobre los individuos, datos sobre su vida, posibilidades de coerción, prevención, consumo, subjetivación, etc.- es mucho más anterior a los primeros *eyephones*. Pensar a las redes dentro de dicha historia, puede ofrecer una forma novedosa de comprenderlas y así evitar los argumentos fáciles de la neutralidad y la innovación. Recuperamos las resonancias históricas alrededor de las redes sociales porque es una de las formas más poderosas de ver que estas plataformas siempre buscaron y –quizás buscarán—los mismos objetivos de hace ya varias décadas: colocar a los usuarios en posiciones asimétricas frente a los otros y la tecnología. No con tal de perpetuar la preeminencia de una clase social sobre otra, sino con tal de organizar lo social en su conjunto.

Capítulo I

Michel Foucault y Gilles Deleuze: una contextualización sobre el problema vinculado a redes sociales.

1.1 Sociedad disciplinaria y sociedad de control: las bases para pensar las redes sociales

En el presente subcapítulo de tesis nos dedicaremos a situar las redes sociales en la obra de Foucault y Deleuze. Para llevar a cabo dicho proyecto, presentaremos una exposición general del concepto de disciplina y sociedad de control en aras de ver cómo hay una cercanía, una aproximación, o bien, que a través de estos conceptos podemos ver ciertas bases filosóficas para pensar las redes sociales, no en el sentido de qué son, sino de ver sus alcances, sus funciones, la utilidad que ofrecen para un tipo de sistema económico capitalista. Es de nuestro interés resaltar la forma en que las redes sociales han sido integradas dentro de una tradición de pensamiento que desde hace décadas ha buscado ejercer un tipo de poder o control sobre los otros.

El origen de la red social solo puede ser comprendido a partir de una suma de factores y circunstancias. No hay un momento fundacional. De hecho, el bagaje

conceptual que rodea estas plataformas es variado y cada uno obedece a enfoques distintos. La lista es larga, pero solo por mencionar algunos, podríamos mencionar el concepto de *ciberespacio* acuñado por William Gibson en su relato *Johnny Mnemonic* (1981) pero que alcanzó su popularidad en la novela del mismo autor *Neuromante* (1984); igualmente en los años ochenta, Jaron Lannier denominó *realidad virtual* a un tipo de espacio al cual era posible acceder mediante sistemas de simulación como lo fue el *EyePhone*; por su parte, el artista informático Myron Krueger llamaba a ese espacio *realidad artificial*. Al día de hoy, la lista de los conceptos que pudieran relacionarse a las redes sociales es tan vasta que pudiéramos empezar con algún texto de cibernética de Norbert Weiner y terminar con alguno sobre la *téchne* en Heidegger.

El origen de la red social por sí mismo es un problema histórico. Hasta el día de hoy, no es posible señalar a cada uno de estos conceptos como el más fiable. El aspecto multifacético de estas plataformas muestra que es posible situar su análisis desde distintas posiciones. Desde lo matemático, la programación, la economía, hasta campos como la literatura, la psicología, y claramente, todas las humanidades. Desde cada uno de estos rubros es válido comenzar. Así que, eso constituye el primer problema. ¿Desde qué enfoque situamos la red social? Recuperar a Foucault y Deleuze significa algo: la primacía de un enfoque político. No en términos modernos o de teoría del Estado, sino político en cuanto a condiciones de poder, métodos de sujeción, prácticas de dominación, de servidumbre; en resumen, estrategias donde el individuo está condicionado a asumir una experiencia sobre sí mismo que no siempre coincide con su voluntad, su deseo.

La sociedad tal y como Foucault la estudió en los años setentas no coincide con nuestra sociedad actual. Sin embargo, el autor consideraba los mecanismos de poder dentro de una transformación continua. La sociedad disciplinaria describía una sociedad forjada a partir de grandes edificios arquitectónicos que buscaban encerrar a los individuos para docilizarlos, normalizarlos, encauzarlos, corregirlos. Con ello, se abrió la posibilidad, a través de distintas prácticas y saberes, de regular

las acciones y los hábitos de los individuos. Desde *Historia de la locura* (1961) los cursos de *El poder psiquiátrico* (1973-1974); *Los anormales* (1974-1975) hasta *Vigilar y castigar* es que el concepto de sociedad disciplinaria se fue fraguando en la obra del autor. Siguiendo a Edgardo Castro y su *Vocabulario Michel Foucault* (2006) existen dos sentidos del concepto de disciplina: el primero en relación al saber, que involucra el control de la actividad discursiva en relación a qué tipo de proposiciones pueden entrar dentro del campo de lo verdadero, y sobre qué objetos es posible inscribir un horizonte teórico; el segundo –mucho más conocido y discutido- es asociado al poder. En este, se trata de una analítica del cuerpo en sus resonancias mínimas, en sus detalles, en conocer y explorar la composición de los cuerpos con tal de volverlos útiles en la medida que se explota su docilidad.⁷ En *Vigilar y castigar* podemos leer:

A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las "disciplinas". [...]. El momento histórico de las disciplinas es el momento en que nace un arte del cuerpo humano, que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés.⁸

A partir de las disciplinas el cuerpo fue capturado de una forma que parecía absoluta. La imagen de la sociedad organizada bajo el modelo del panóptico, fue de tal envergadura que muchos consideraron esto como el pensamiento definitivo de Foucault.⁹ Lo cual no fue del todo cierto. Después de publicar el primer tomo de

⁷Edgardo Castro, *Diccionario Foucault*, Siglo XXI, Buenos Aires 2011, p. 125

⁸Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, siglo XXI, México 2011, p. 124.

⁹La imagen del poder moderno expresado en la metáfora del panóptico tuvo una importancia notoria y crucial, al grado de que cuarenta años después de publicarse el libro, se sigue utilizando para llevar a cabo análisis sobre las relaciones de fuerza bajo el esquema de las disciplinas. Lo cual impide esclarecer los matices, las diferencias, los espacios nuevos. De hecho, Deleuze ubicaba este problema en los lectores de Foucault desde los años ochenta: "Y lo que él llamaba sociedades disciplinarias se definía por la constitución de lugares de encierro: cárceles, escuelas, *ateliers*, hospitales. Y las sociedades disciplinarias tenían necesidad de esos lugares. Pero esto creó ambigüedades

Historia de la sexualidad (1976) hubo un largo silencio hasta la publicación del segundo tomo en 1984. Durante este periodo, Foucault ya daba por sentado que había una transformación sobre los dispositivos de organización social. Desde 1978 nuestro autor mencionaba: "...creo que es muy importante para nuestra vida, para nuestra existencia y para nuestra individualidad [...] saber en qué aspectos este orden que vemos instalarse actualmente es realmente un nuevo orden, cuáles son sus particularidades y qué lo diferencia de lo que podría ser el orden en los regímenes precedentes."¹⁰ Es necesario mencionar que los estudios sobre el poder, el autor los planteó en distintos niveles. A inicios de los años setenta los análisis sobre el poder se centraron en el modelo nietzscheano de la guerra. A finales de dicha década, el tema del poder da un giro y abandona el enfoque nietzscheano para enfocarse en lo referente al gobierno. A principios de los años setenta se buscó documentar la subjetivación dentro de espacios cerrados, cuadrados, seriados (la escuela, el taller, la fábrica); a finales de dicha década se trató de ver que el individuo es gobernado mediante espacios abiertos (dispositivo de seguridad, liberalismo y neoliberalismo).

Los textos donde podemos ver este cambio de enfoque hacia los estudios sobre el gobierno o la gubernamentalidad son *Seguridad, territorio y población* (1977-1978) así como *El nacimiento de la biopolítica*, (1978-1979). Aquí los objetos de estudio cambian: ya no es el individuo y su realidad corporal con tal de hacerlo útil a un sistema económico. En la biopolítica el objeto de estudio es la población y el fin su previsibilidad, su regulación, su condición estadística. Ya no individuos encerrados, sino poblaciones abiertas en constante mutación. Antes que hacer morir, intervenir la vida en el nivel de sus posibilidades sociales y políticas. Así, las poblaciones se regulan mediante dispositivos legales, dispositivos disciplinarios y dispositivos de seguridad. El caso de las pandemias es un ejemplo porque: el

en algunos lectores de Foucault que creyeron que éste era su pensamiento último. Evidentemente, no es así. Foucault no creyó jamás, lo ha dicho claramente, que estas sociedades fueran eternas. Es más, él pensaba que nosotros entrábamos en una sociedad nueva." Gilles Deleuze, *El poder Curso sobre Foucault*, Cactus, Buenos Aires 2014, p. 159.
¹⁰Michel Foucault, *Nuevo orden interior y control social*; en: *Saber y verdad*, La piqueta, Madrid 1991, pp. 163-164.

Estado produce leyes, instituciones encargadas de cuidar la salud pública, sancionar disposiciones. Por otra parte, hay programas de vacunación, hospitales, sistemas de atención médica. Por último, se busca calcular, gestionar, predecir y combatir las amenazas; se forma una economía del riesgo y la incertidumbre. Podemos decir que la salud pública va enfocarse en ser un cálculo de probabilidades que van a trabajar sobre *el medio* en que circulan y se gestan las acciones de los individuos.

El concepto de seguridad en Foucault, engloba los distintos medios en los que se expresa un tipo de poder probabilístico: “Los dispositivos de seguridad trabajan, fabrican, organizan, acondicionan un medio aun antes de que la noción se haya constituido y aislado. El medio será entonces el ámbito en el cual se da la circulación.”¹¹ Foucault deja abierta una línea de investigación, anuncia que las relaciones de poder van buscando lo probable, la posibilidad, las acciones futuras de una población de individuos con tal de buscar no solo su dirección, su docilidad o utilidad, sino su equilibrio en una sociedad de mercado. No cuesta mucho trabajo notar que el dispositivo de seguridad foucaultiano con las innovaciones tecnológicas de principios del siglo XXI, más que ser olvidado, fue complejizado, pues el control de las probabilidades se multiplicó.

A finales de los años setentas, Foucault abandona esta línea de investigación sobre la gubernamentalidad. La lista de filósofos y académicos que buscaron trabajar desde esa vertiente para continuarla o completarla son variados. Desde Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Chul-Han, hasta Antonio Negri, y por supuesto, Gilles Deleuze. Este último desde finales del siglo XX, mencionaba que la sociedad ya no se organiza bajo el esquema disciplinario, sino a partir del *control*, dando pie a su concepto ya muy conocido de *sociedad de control*. El diagnóstico hecho por Deleuze, dio pie a una cantidad significativa de bibliografía¹² que refleja

¹¹Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población*, Fondo de Cultura Económica, México 2006, p. 41.

¹²Resulta difícil encontrar textos que piensen desde la filosofía lo concerniente a los avances digitales en los que vivimos, sin tomar como referencia el *Post-scriptum*. Aun cuando el autor de *Lógica del sentido* no trabajó de manera exhaustiva el concepto de *sociedades de control*, en esta obra existen los elementos suficientes para sostener que una de las

hasta qué punto las sociedades de control, tienen una importancia considerable para elaborar un diagnóstico sobre cómo pensar la sociedad después de las investigaciones foucaultianas.

Al día de hoy, Deleuze es uno de los principales filósofos que disertó sobre el gran cambio que ha sacudido nuestra sociedad. Los diversos estudios sobre el *Post-scriptum* nos orillan a no entrar en detalle sobre su contenido. Por meros fines expositivos y de contexto, podemos recuperar que las sociedades de control están estructuradas a través de las ciencias de la telecomunicación y la informática. En

preocupaciones fuertes de Deleuze estribó en saber cómo el control, el poder, el capitalismo, trabajan en distintas esferas de nuestra vida. Dentro de los estudios deleuzianos jamás existe la nostalgia de vivir en una sociedad donde el control no exista. El punto culminante que cruza desde *El Antiedipo* hasta *Mil Mesetas*, radica en cómo concebir flujos de poder que constantemente acepten su propia autodestrucción, su crítica, su perpetuo movimiento. Para una noticia más detallada sobre este punto, puede consultarse el texto de José Luis Pardo, *A propósito de Deleuze*, Pre-textos, Valencia 2014, específicamente en el quinto apartado titulado *La política de la diferencia*, pp. 115-136. Al final del apartado podemos leer: “Así, lo que el deseo puede reprochar al poder no es la prohibición o la represión, no es que le impida existir o frene su curso, sino más bien que le haga existir y le obligue a circular en ciertos cauces o bajo cierta imagen.” Esta línea de pensamiento abierta por Deleuze en aras de llevar los análisis de Foucault hacia otro punto no disciplinario, ha servido de inspiración a más de una veintena de autores. Solo por mencionar a algunos podemos decir los nombres de Maurizio Lazzarato, Byung Chul-Han, Thomas Abraham, Michael Hardt, Antonio Negri, Alain Finkielkraut, entre otros.

En el caso de Michael Hardt y Antonio Negri, dedican un apartado al inicio de su texto *Imperio* (2002) donde analizan este paso de las sociedades disciplinarias hacia las sociedades de control, lo cual denominan *El biopoder en las sociedades de control*, en dicho apartado los autores comentan: “...podría decirse que, en este paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control, se logra establecer plenamente la relación cada vez más intensa de implicación mutua de todas las fuerzas sociales, objetivo que el capitalismo había perseguido a lo largo de todo su desarrollo”. En: Michel Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Paidós, Barcelona 2010, p. 26

Resulta curioso notar que diversos filósofos encuentran en este texto un gran referente para el análisis sobre la tecnología, lo virtual, el control, etcétera. Quizás la figura de Deleuze en esta línea de investigación se impone debido a que Deleuze fue uno de los últimos filósofos que habló y reflexionó sobre el papel preponderante que iba adquirir la tecnología.

Sin embargo, alguien que también elaboró una obra importante respecto a la tecnología y su influyente participación en la estructura de la sociedad, fue Gilbert Simondon, el cual desafortunadamente casi no es leído ni recuperado en los análisis sobre las nuevas innovaciones científicas respecto a la informática y los medios de comunicación. El hecho de que su tesis principal de doctorado *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (1964) haya sido publicada en su totalidad hasta el año 2005, refleja el carácter discrecional bajo el cual su obra circuló en todo el siglo XX. Una obra que sin duda constituye uno de los hitos más importantes respecto a las reflexiones sobre la técnica, los objetos técnicos y la informática.

dichas sociedades los individuos no están dentro de espacios cerrados, sino al aire libre. El control es una operación que se hace más allá del encierro. Además, en estas sociedades el individuo vive bajo una constante optimización de sus capacidades laborales sin estar obligado a ello. Él es su propio patrón, el cual debe de gestionar sus activos y deudas. Según Deleuze, la deuda es una de las formas de suplantar el encierro, ya que, a través de esta situación se despliega un tipo de control no más flexible, sino diferente. En resumen: nuevo espacio para sujetar a los individuos a la par de la autoexplotación que se expresa en distintas esferas: financieras, personales, culturales, económicas. Tal y como decía Spinoza en su *Tratado Teológico-político* (1670): "...creen combatir por su salvación cuando combaten por su servidumbre."¹³ Este adagio expresa la forma en que el control, por medio de sus distintas vías, ha logrado darle al individuo una sensación de libertad, cuando sucede todo lo contrario.

Las breves páginas del *Post-scriptum*, no tuvieron su origen a principios de los años noventa. Desde años anteriores, Deleuze ya iba perfilando ese cambio hacia el control. Mientras el autor de *Lógica del sentido* impartía los cursos sobre Foucault en la universidad de Vincennes (1985-1986) ya anunciaba el problema sobre cómo caracterizar o bajo qué supuestos era posible afirmar que las sociedades disciplinarias iban cediendo espacio hacia otro tipo de organización. Con un tono irónico el autor preguntaba si:

¿Estamos todavía hoy bajo un diagrama disciplinario? Siguiendo por ejemplo a los partidarios de lo postmoderno, ¿Podría decirse que la informática y las disciplinas conexas representan una mutación del diagrama y nos hacen pasar a otro tipo de sociedad que no es disciplinaria, no menos cruel y dura, pero una sociedad donde las relaciones de fuerzas ya no pasan por el diagrama disciplinario? A mí no me parece muy, muy interesante, pero en fin... Habría que ver si los métodos actuales de control toman todavía el viejo modelo de las disciplinas o si toman modelos nuevos, y qué modelos nuevos.¹⁴

¹³Spinoza, *Tratado Teológico-político*, Gredos, Madrid 2014, p.14.

¹⁴Gilles Deleuze, *El poder. Curso sobre Foucault*, op. cit., p. 87.

Un año más tarde, en la conferencia que fue difundida con el título *¿Qué es el acto de creación?* (1987)¹⁵ El tema sobre la disciplina y el control, volvía. La tesis general la misma: la sociedad se está organizando bajo otro diagrama. En esta conferencia Deleuze utilizó la imagen de una autopista como ejemplo para las sociedades de control. En una autopista, el individuo circula, fluye, se desplaza, y al mismo tiempo es controlado. El objetivo principal de dicha autopista no es el control, pero esta práctica deviene necesaria, se impone. ¿Y no sucede lo mismo cuando utilizamos *Facebook* o *TikTok*? Transitamos libremente, damos *like*, me encanta, me entristece, compartimos, descargamos, guardamos información, subimos fotos, compartimos mensajes. Las redes sociales son extensas autopistas virtuales que nos han hecho sentir libres, o bien, ofrecer un marco de acción que antes era impensable. Las sociedades de control dan esquemas complejos de libertad a cambio de información, y es a través de esa información que nuevas relaciones de poder se cohesionan; como si al romper las barreras, los muros del hospital, la cárcel, la escuela, el poder hubiera conquistado espacios que aún le habían resultado inaccesibles. Jason Read en su maravilloso artículo *Le post-scriptum comme préface :théoriser le contrôle après Deleuze* (2020) menciona que:

Comprendre le contrôle, c'est comprendre une forme de pouvoir si immatériel, si diffus, qu'il est pratiquement impossible à détecter. Théoriser le contrôle revient alors à comprendre non seulement comment les technologies et les médias qui imprègnent notre vie quotidienne nous déterminent, mais aussi comment les désirs, les affects et les imaginaires qui constituent notre subjectivité en font partie intégrante.¹⁶

¹⁵Gilles Deleuze, *¿Qué es el acto de creación?* disponible en: <https://gcp21.files.wordpress.com/2010/02/deleuze-c2bfque-es-el-acto-de-creacion.pdf> 11/04/22

En esta conferencia, Deleuze trataba de predecir que la brecha entre lo público y lo privado, o bien, entre el trabajo y el hogar, cada vez iba ser más y más estrecha. Colocar el trabajo fuera de las fábricas, fuera de las universidades, fuera de las prisiones, fuera de las oficinas, es algo que la tecnología ha permitido no por pura casualidad, sino como parte de una constante mutación de capitalismo.

¹⁶Jason Read, *Le post-scriptum comme préface: théoriser le contrôle après Deleuze*, Revue internationale de théorie critique, Variations, Vol. 24, 2021, p. 8. Disponible en: <https://journals.openedition.org/variations/2048?lang=en> 20/02/22

Deleuze en su curso sobre *El poder* menciona que: el poder es una acción sobre acciones, un conjunto de conductas, series de comportamiento que no son producidos bajo la violencia, la represión. Las relaciones de poder producen resultados a partir de la incitación, la solicitud, podríamos hasta afirmar que el poder antes de violentar, seduce. Y es precisamente en esa estructura de acciones que la tecnología ha instalado un fuerte arsenal que busca modificar, encauzar, cambiar, solicitar, incitar las acciones de sus usuarios. Lo cual no constituye ningún secreto. Dar información para prever los *likes*, las vistas, permitir la localización para canalizar el tipo de publicidad, y con ello, determinar qué cosas consumir o no, obedece precisamente a una red de acciones que buscan gestionar o cambiar otras. Maurizio Lazzarato apunta: “El poder consiste en “volver probable”. Esto es exactamente el discurso que sostienen hoy las grandes empresas de Silicon Valley (*Google, Amazon, Facebook, etc.*): a través de “datos”, van a actuar sobre comportamientos posibles anticipándolos.”¹⁷

Ahora bien, uno de los problemas filosóficos que Deleuze heredó es saber qué entendemos por control. Una pregunta extraña, pues ambos filósofos a lo largo de toda su obra no se plantearon preguntas en el sentido de qué es el poder, qué es la sexualidad, qué es el control, qué es el deseo. Más bien, ambos autores elaboraron sus obras a través del *cómo*, cómo se produce algo, cómo circulan las fuerzas, cómo se construye la locura, cómo se disciplina, cómo se controla, por medio de qué herramientas se desarrolla tal o cual actividad.¹⁸ Así que más allá de

¹⁷Maurizio Lazzarato, *El capital odia a todo el mundo: fascismo y revolución*, Eterna cadencia, Buenos Aires, 2020, p. 76.

¹⁸En 1967 Deleuze presenta un trabajo frente a la Sociedad Francesa de filosofía que tituló *El método de dramatización* (1967). En dicho escrito, el autor comenzó discutiendo y elaborando lo concerniente a la distinción entre las preguntas *qué* y *cómo*, desarrollando una serie de argumentos para justificar por qué él prefería lo concerniente al *cómo*, es decir, a los procesos que suceden para que la realidad exista. Plantear un problema en términos del *qué* es, antes de atisbar todo tipo de respuesta, ya presupone la existencia de algo, ya da por hecho una esencia o idea al estilo platónico. No es fortuito que el *Antiedipo* (1972) sea un texto que describe cómo se produce el deseo en las sociedades capitalista; o bien, que *Vigilar y castigar* sea un texto donde se describe cómo se producen subjetividades a través de relaciones de fuerzas. En estos términos Deleuze lo expresa: “La pregunta *¿Qué es...?* Prejuzga el resultado de la búsqueda, supone que la respuesta ha de tener la simplicidad de una esencia, incluso aunque sea propio de esta esencia simple el desdoblarse, contradecirse, etcétera. Estamos en el movimiento abstracto, no podemos

saber qué es el control, la línea teórica que seguimos es la de rastrear cómo se expresa o cómo puede hacerse inteligible.

Aunque Deleuze haya hecho hincapié en el papel que la informática iba ocupar, es cierto que la forma de relacionarnos con las redes sociales, los videos, los algoritmos, tampoco puede ser esclarecida a través del *post-scriptum*. De hecho, este texto resulta un tanto problemático por cómo el autor señaló la ruptura frente al poder disciplinario: "...las sociedades disciplinarias son nuestro pasado inmediato, lo que estamos dejando de ser."¹⁹ Lamentablemente, Deleuze expresó el tránsito entre ambos tipos de sociedades bajo esas palabras, dando pie a una cantidad de bibliografía considerable que sostiene la superación de las disciplinas por parte del control. Solo basta con buscar sociedad disciplinaria y sociedad de control en Internet, para ver la cantidad de ensayos, tesis, artículos que ven esta relación como una supuesta superación. Byung Chul-Han y Alain Finkielkraut, son dos de los ejemplos más claros.²⁰ Las razones por las cuales Deleuze diferencia el control de la disciplina, y no de conceptos como el de biopolítica, gubernamentalidad o dispositivo de seguridad, no son del todo claras. De acuerdo a Pablo Manolo Rodríguez: "Deleuze parece desconocer el papel que cumple el estudio de la gubernamentalidad en el conjunto de estos desplazamientos. [...] lo que Deleuze llama control, se relaciona con la seguridad en Foucault."²¹

alcanzar el movimiento real que recorre una multiplicidad en cuanto tal. Me parece que ambos tipos de preguntas implican métodos que no son conciliables." En: Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos (1953-1974)*, Pre-textos, Valencia 2005, p. 150

¹⁹Gilles Deleuze, *Post-scriptum: sobre las sociedades de control*, en: *Conversaciones*, Pre-textos, Valencia 2006, p. 278.

²⁰En *Internet, el éxtasis inquietante*, Finkielkraut expresa esta oscilación entre una forma de organización y la otra bajo estas palabras: "El ingreso en la era de la rastreabilidad universal o de la omnimemorización acredita la idea deleuziana de un remplazo del hombre de las disciplinas por el hombre del control. Las sociedades disciplinarias explica Gilles Deleuze en su libro intitulado *Pourparles*, hacían pasar a los individuos de un medio cerrado a otro, de la familia a la escuela, de la escuela al cuartel, del cuartel a la fábrica, y estaban equipadas con máquinas energéticas. Equipada, de ahora en adelante, con máquinas informáticas, la sociedad ya no funciona por encierro sino al aire libre, por control continuo y comunicación instantánea." En: Alain Finkielkraut, Paul soriano, *Internet, el éxtasis inquietante*, Libros del zorzal, Buenos Aires 2006, p. 20

²¹Pablo Manolo Rodríguez, *Las palabras en las cosas*, Buenos Aires, 2016, p. 56.

A finales de los años setenta, mientras Foucault iba presentando su concepto de dispositivo de seguridad, aclaró que: no existe algo así como una era de la disciplina, de la ley o de los dispositivos de seguridad. Lo que hay es una compleja interconexión o *yuxtaposición* entre un tipo de relaciones de poder y otras: “hay una serie de edificios complejos en los cuales el cambio afectará desde luego, [...] pero lo que va a cambiar es sobre todo lo dominante o más exactamente, el sistema de correlación.”²² Antes de superación, hubo una intensificación de lo que correlaciona los distintos esquemas de poder. A nuestro parecer, hay una yuxtaposición de dos formas de pensamiento que se contraponen una a otra. Las innovaciones tecnológicas de las últimas décadas, han favorecido más la vertiente del control. Sin embargo, la disciplina al menos en la sociedad mexicana, sigue existiendo. La forma en la cual dos tipos de sociedades se contraponen, superan, relacionan o excluyen, claramente que merece un análisis, pues si afirmamos una superación por parte del control frente a la disciplina sin matizar y detallar algunos aspectos, esa idea antes de esclarecer el problema lo que hace es volverlo más confuso.

Si contextualizamos esta discusión teórica es para saber si las redes sociales pueden ser inscritas en dicha discusión. A nuestro parecer, hay un antecedente histórico de las redes en el control deleuziano y la seguridad de Foucault; lamentablemente Deleuze ha dado pie a reflexionar la disciplina frente al control, cuando su concepto más cercano era la seguridad. Lo cual no significa que la disciplina haya sido suprimida. De hecho, en el siguiente apartado veremos como las nuevas herramientas digitales, pese a sus diferencias, integran, mantienen y refuerzan las viejas prácticas disciplinarias.

²²Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2011, p. 23. *Las cursivas son mías.*

2.2 Redes sociales: la yuxtaposición entre la disciplina y el control

¿Vivimos en una sociedad disciplinaria o una sociedad de control? ¿Modernidad o posmodernidad? Estas interrogantes han dado lugar a una centena de reflexiones para saber hasta qué punto disciplina y control logran hacer inteligible nuestra actualidad. Una de las lecturas contemporáneas de Deleuze y Foucault ve esta transición de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control como un tránsito hacia otra forma de pensamiento denominada *posmoderna*, tal es el caso de Michel Hardt²³ A nuestro parecer, la discusión va más allá del esquema simplón

²³Uno de los filósofos que pocos años después de la muerte de Deleuze recuperó el concepto de *sociedades de control*, fue Michael Hardt. Para el filósofo estadounidense las sociedades de control supusieron el paso siguiente a las sociedades modernas. En estas sociedades de control, el afuera y el adentro, son parte de un mismo plano, se confunden, borran sus fronteras. Hardt utiliza la teoría del liberalismo político para analizar el paso hacia una sociedad donde lo que había sido consagrado a lo privado, es objeto de un continuo trabajo por parte del Estado o de diferentes instituciones sociales o tecnológicas. En el *Encuentro internacional Gilles Deleuze* que se celebró en 1996 en Rio de Janeiro, Hardt mencionó que: “El paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control se caracteriza por el hundimiento de los muros que definían las instituciones. Cada vez menos se distinguirá entre el adentro y el afuera. De hecho es un elemento de cambio general en la manera como el poder marca el espacio durante el paso de la modernidad a la posmodernidad.” Hardt en dicha conferencia, matiza que el uso del vocablo posmoderno, es para referirse a la intensificación con la cual trabaja el poder en la vida de los individuos. Para una noticia más documentada acerca de la lectura que hace Hardt sobre el concepto de sociedades de control, puede consultarse: Michael Hardt, *La sociedad mundial del control*, en: Eric Alliez (dir.), *Gilles Deleuze, una vida filosófica*, Sé Cauto/Euphorion, Cali/Medellín 2002, pp. 151-160.

A nuestro parecer, la lectura de las sociedades de control y las sociedades disciplinarias, dentro de los conceptos de modernidad o posmodernidad, vuelve muy ambiguo y confuso el problema de cómo situar cada una de ellas y ver su constante interacción. De hecho, la filósofa francesa Judith Rével menciona que los estudios que se han hecho en los últimos años sobre la filosofía foucaultiana en términos de lo posmoderno, parten desde un enfoque meramente simplista por “resolver” la vigencia de un autor según si su obra se sitúa antes o después de lo que llamamos posmodernidad. Para una noticia detallada respecto a lo dicho por Revel, puede consultarse la entrevista: *Diálogos transatlánticos: Judith Revel (capítulo completo)* - Canal Encuentro HD, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=v6J7K7hx-CQ> 02/12/20

sobre lo que denominamos moderno o posmoderno. ¿Las redes sociales son una de las formas a partir de las cuales se configura el control en los márgenes del pensamiento moderno? Para abordar esta pregunta nos dedicaremos a examinar la correlación que existe entre los conceptos de disciplina y control en aras de esclarecer un poco la confrontación o extrapolación que pudiera desprenderse de ambos conceptos en aras de diagnosticar cuál de estos conceptos puede explicar nuestro presente.

Es un hecho que el surgimiento de las redes sociales supuso una época distinta de las precedentes. No solo en el nivel del tránsito de los medios de comunicación analógicos hacia los digitales, sino en diversas esferas de lo social. Lo cual supone una diferencia, una discontinuidad frente a los tipos de organizaciones precedentes. En esta metamorfosis histórica, ¿las redes sociales conservan residuos, escorzos, atisbos de otro tipo de formas de pensamiento? A nuestro parecer, hay una percepción sesgada, la cual las coloca como una novedad propia del siglo XXI, o bien, como el resultado de los avances informáticos en los últimos setenta años. Dicho así, la historia de las redes sería una historia continua, progresista, lineal. Todos aquellos avances posteriores que surjan, serán causa y efecto de un desarrollo del pensamiento unitario, coherente y unívoco. El uso de dispositivos celulares, tabletas, tarjetas electrónicas y sistemas de simulación virtual, son un tipo de experiencia de la realidad, que *per se*, se considera mejor que todos los anteriores. Esto podríamos caracterizarlo como una historia lineal de las redes sociales, donde por último, el sujeto tiene la cualidad de ser *causa* de dicha historia.

Aceptar esta historia lineal resulta problemático debido a que los avances científicos desde hace más de doscientos años, no han dejado de ser contradictorios. No es necesario mencionar la adicción, la dependencia, las enfermedades y trastornos psicológicos que han acarreado los avances de la tecnología. El grabado de Francisco de Goya *El sueño de la razón produce monstruos* (1797-1799) sigue teniendo gran vigencia en nuestros días y es muy

ilustrativo en lo referente a los avances de la tecnología digital. Es por ello que, si tratamos de comprender la historia de las redes sociales desde otro tipo de corriente teórica, bien pudiéramos plantearla en el nivel de la discontinuidad. Una tradición que pone énfasis en los desplazamientos, tránsitos o movimientos de una formación histórica a otra. Comprender las razones y los motivos que impulsan un desplazamiento histórico más allá del supuesto acontecer natural de la historia, fue una corriente teórica que Foucault trabajó a lo largo de varios años. Así, pensar una historia de las redes sociales en función de su discontinuidad, nos obliga a pensar bajo qué criterios es posible documentar en ellas una irrupción, un cambio de pensamiento, o bien, si en esa discontinuidad, esa diferencia, siguen perpetuando un tipo de continuidad histórica. En el año 2016 la filósofa Judith Revel problematizó en una entrevista con Marcelo Raffin, hasta qué punto la obra de Foucault sigue siendo vigente en nuestra actualidad más próxima. Con estas palabras Revel habló sobre la obra y la discontinuidad:

Siempre tuve problemas con la posmodernidad. [...] “Pos” es después, no hay más modernidad ¡Las cosas no son así! Díganme qué queda de la modernidad, porque la historia no funciona sobre estrategias de reemplazo o de sucesión... Esa es la historia lineal. Pongamos etiquetas, figuritas, una detrás de la otra. Y quedan siempre, extraordinariamente, fenómenos de permanencia, de resurgimiento y también fenómenos de diferencias, de distorsiones y también de aparición de novedades y eso es lo que hay que analizar. Esta cuestión tiene un nombre en Foucault y es una pregunta que nombra doblemente, insistiendo en las diferencias. Dice que es la cuestión de la discontinuidad en la historia. E insistiendo en lo que queda, en lo que es recalificado por la novedad, pero que permanece, pero que es recalificado, dice que es la cuestión de la transición, es la cuestión del cambio y [...] de la metamorfosis.²⁴

Si seguimos la línea de la discontinuidad, debemos atenernos hacia aquello que es recalificado por lo nuevo, integrado en un tipo de metamorfosis. Las redes

²⁴Judith Revel, *Diálogos transatlánticos: Judith Revel (capítulo completo)* - Canal Encuentro HD, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=v6J7K7hx-CQ> 12/04/2022

sociales suponen esa metamorfosis, esa novedad. ¿Qué han recalificado y qué han desechado? Sostenemos que las redes han complejizado un medio, un canal, ese lo han radicalizado y diferenciado de los precedentes hasta su paroxismo. Pero, la voluntad, los intereses, las intenciones que circulan en dicho medio, esas no han cambiado del todo. Nuevo medio sí, pero de la misma *voluntad* de vigilancia, control y fiscalización que antes. Vivimos la actualización de una tradición de pensamiento que no deja de buscar los medios y herramientas para perpetuarse, la cual es el control de los individuos en provecho de un sistema de pensamiento.

La red social es una discontinuidad, una irrupción, pero dicho acontecimiento no implica en absoluto la supresión de la disciplina o el control. Byung Chul-Han en su texto *Psicopolítica* (2014) sostiene: “Después de *Vigilar y castigar*, Foucault se dio cuenta de que la sociedad disciplinaria no refleja exactamente su tiempo. De ahí que a finales de los setenta se ocupase del análisis de las formas de gobierno neoliberales.”²⁵ Dice Han: Foucault se queda en la disciplina, el cuerpo, el encierro, y *no da el giro* hacia la psicopolítica, lo cual, afirma el autor, era necesario.²⁶ El surcoreano plantea la psique, más que el cuerpo, como el objeto de encauzamiento por excelencia de las actuales sociedades neoliberales. La afirmación no carece de certeza. Sin embargo, más allá de saber si vivimos en una sociedad disciplinaria, de control o psicopolítica, el punto de la discusión radica en dónde y cómo se coloca el acento sobre cada uno de estos conceptos ¿Por qué? Si colocamos el acento tal y como Han lo hace, terminamos afirmando que vivimos en otra experiencia del pensamiento, llamémosla posmoderna, de control, psicopolítica, etc. Según Revel, este tipo de afirmaciones cierran la discusión de saber qué es aquello que se reintegra, recalifica y aquello que no.

²⁵Byung Chul-Han, *Psicopolítica, neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Herder, Barcelona, 2014, p. 39

²⁶ “Este giro a la psique, y con ello a la psicopolítica, está relacionado con la forma de producción del capitalismo actual, puesto que este último está determinado por formas de producción inmateriales e incorpóreas. No se producen objetos físicos, sino objetos no-físicos como informaciones o programas. [...] Para incrementar la productividad no se superan resistencias corporales, sino que se optimizan procesos psíquicos y mentales. El *disciplinamiento corporal* cede ante la *optimización mental*.” *Ibid.*, p. 42.

Es interesante la discusión, pues Foucault nunca habló de un poder soberano, disciplinario, biopolítico, absoluto, como si la existencia de uno suprimiera la existencia del otro. De hecho, Deleuze señalaba la perpetua mutación de los diagramas, sean soberanos, disciplinarios, primitivos. “La sociedad llamada actual es solo la conjunción de lo que está todavía desapareciendo y de lo que todavía está naciendo.”²⁷ Por lo cual, es difícil aceptar que vivimos en uno u otro aspecto exclusivamente, como si la pertenencia a uno, supusiera *a priori* la desaparición del otro. Lo disciplinario y el control, actúan de forma *yuxtapuesta*. Al momento de afirmar que vivimos bajo el control o bajo la disciplina, quizás deberíamos colocar algunas notas al pie. A nuestro parecer, el concepto de discontinuidad nos permite tener en consideración que estos dos momentos diferenciados uno a otro, constantemente se contraponen, se correlacionan y transforman. El mismo Foucault lo afirmaba desde finales de los setentas:

...no tenemos de ninguna manera una serie en la cual los elementos se suceden unos a otros y los que aparecen provocan la desaparición de los precedentes. No hay era de lo legal, era de lo disciplinario, era de la seguridad. No tenemos mecanismos de seguridad que tomen el lugar de los mecanismos disciplinarios, que a su vez hayan tomado el lugar de los mecanismos jurídico legales. [...] lo que va cambiar es sobre todo la dominante, o más exactamente, el sistema de correlación...²⁸

No es posible hablar en términos radicales de disciplina o control. Hay una yuxtaposición de ambos. ¿Cómo se da esa yuxtaposición hoy en día? Son varios los autores que han tomado la palabra en esta discusión con tal de esclarecer si es cierto que lo disciplinario es parte de un pasado gótico, o bien, algo que continúa existiendo a través de un *sistema de correlación* digital. Si hoy en día hablamos de vivir en una sociedad algorítmica, de información, psicopolítica, teledirigida, etc, etc., los análisis foucaultianos no van a buscar caracterizarla, localizarla, describirla, para decir: vivimos otro tipo de sociedad. El acento va recaer en la forma que se correlacionan los algoritmos, la información, lo digital, con las disciplinas, la

²⁷Gilles Deleuze, *El poder curso sobre Foucault*, op. cit., p. 111.

²⁸Michel Foucault, *Seguridad, Territorio y población*, op. cit., p. 23

soberanía, para saber si realmente los algoritmos son parte de otro tipo de poder, o bien, si estos actúan como herramientas de continuidad o fortalecimiento de los anteriores.

La emergencia de las redes sociales lo que hizo dentro del esquema sociedad disciplinaria/sociedad de control, fue volver más compleja la forma de cohesionar la disciplina y el control a través de la tecnología. Quizás en otro tipo de marco teórico es posible sostener la supuesta superación, pero en los estudios foucaultianos el acento va recaer en aquello que correlaciona una y otra. Por lo tanto, no podemos hablar de una superación; al contrario, hay una continuidad bajo un carácter disruptivo. En este sentido, Maurizio Lazzarato, Zygmund Bauman y David Savat hacen un balance sobre dicha discusión aceptando una continuidad, fortalecimiento y actualización del sistema de las disciplinas a partir de los avances tecnológicos.

En el texto *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control* (2004) Lazzarato se dedica a reflexionar sobre el tránsito de la disciplina al control. Lo que llama la atención es la precisión del autor al mencionar que: “Las técnicas de sometimiento de las sociedades de control no han remplazado a las de las sociedades disciplinarias, sino que se superponen a ellas y se hacen cada vez más invasivas, hasta constituir hoy [...] un presupuesto indispensable de la acumulación capitalista.”²⁹ Lazzarato es uno de los sociólogos que han buscado teorizar sobre el concepto deleuziano de control en nuestras sociedades contemporáneas. “Selon Lazzarato, le contrôle doit être pensé comme une forme de pouvoir qui agit sur la possibilité même d’action.”³⁰ Controlar las posibilidades de acción implica enfocarse en construir un tipo de poder persuasivo que trabaje sobre las acciones, los afectos, los deseos, pero en el nivel de su posibilidad. El autor italiano coloca el acento de la discusión sobre la *superposición* que hay entre diferentes esquemas de poder. La forma de controlar hoy en día las posibilidades

²⁹Maurizio Lazzarato, *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Traficantes de sueños, Madrid 2006, p. 88.

³⁰Jason Read, *Le post-scriptum comme préface: théoriser le contrôle après Deleuze*, op. cit., p. 6.

de acción, no corresponde del todo a las descritas en el *Post-scriptum*, por lo tanto Lazzarato apunta su concepto de *noo-política*.³¹

Mientras las disciplinas se ocupaban de corregir al cuerpo, y la biopolítica se centraba en el la gestión de la vida, la *noo-política* implica el conjunto de técnicas de control ejercidas sobre el cerebro con tal de incidir en la memoria y atención de los individuos. Y es precisamente el desarrollo de la informática lo que ha posibilitado revolucionar los alcances de dicha noo-política. Por lo tanto, hay tres conceptos que *juntos* constituyen lo que puede denominarse sociedad de control. Como podemos notar, Lazzarato apunta a crear una conceptualización holística del control que contenga el carácter yuxtapuesto de diversos esquemas. Bajo estas palabras lo menciona el autor:

Existe un moldeado de los cuerpos, asegurado por las disciplinas [...] la gestión de la vida organizada por el biopoder [...] y la modulación de la memoria y sus potencias virtuales reguladas por la noo-política. [...] El conjunto de estos dispositivos, y no sólo el último, constituye la sociedad de control. Estos tres dispositivos de poder, nacidos en épocas diferentes y con finalidades heterogéneas, no se sustituyen entre sí, sino que se agencian unos con otros.³²

Sería una exageración pensar que el trabajo de las disciplinas en nuestras sociedades contemporáneas ha desaparecido. Es vigente, se sigue perpetuando. Lazzarato comprende el control como resultado de diversos dispositivos de poder agenciados unos a otros; hay un entrecruzamiento constante entre las disciplinas y las formas *noo-políticas* de localizar al individuo. Al final, el poder no es reducido a la disciplina o el control. El poder es una forma de actuar sobre la conducta de los otros, sobre sus acciones, y dicha forma es múltiple. Lazzarato busca redimensionar la política foucaultiana y deleuziana para pensar los alcances de las innovaciones tecnológicas. La informática mediante el uso de los servidores web y la infinidad de

³¹En lo referente a este neologismo Lazzarato apunta que: "Para captar este neologismo, no sólo hay que saber que noos (o *noûs*) designa en Aristóteles la parte más alta del alma, el intelecto, sino también que es el nombre de un proveedor de acceso a internet." Maurizio Lazzarato, *Por una política menor, op. cit.*, p. 93.

³²*Ibid.*, p. 93-94.

datos que generan representa otra forma de localizar al individuo, una localización que se agencia con las formas de control (la deuda, los espacios abiertos) así como con las disciplinas (el cuerpo, el encierro, etc.) Ni supresión, ni superación, más bien, agenciamiento de unos a otros. Lo cual ofrece una lectura distinta a la propuesta por Hardt o Chul-Han, ya que antes de hablar de posmodernidad, el italiano expande el campo de acción de conceptos supuestamente ya anacrónicos.

Por otra parte, Davit Savat en su texto *Uncoding the digital. Technology, Subjectivity and Action in the Control Society* (2013) parte desde la misma discusión: la disciplina y el control. En el citado texto, el autor opta por comprender la relación entre estos dos conceptos como una *intensificación* de la disciplina, reconociendo desfases que ya no pueden ser comprendidos desde *Vigilar y castigar*, por ejemplo, el entretenimiento, la producción de contenido, la viralización, etc., las cuales son capturadas y desarrolladas de manera descentralizada, continua, abierta. Hay una discontinuidad, una reconfiguración, pero no bajo el carácter de la supresión. En esta línea, Savat sostiene que las herramientas digitales participan no únicamente como medios disciplinarios, hay otras funciones nuevas que devienen posibles. En estas palabras el autor menciona que:

My view is that it is a mistake to claim the end of the disciplinary mode of power, as Deleuze and others have done. [...] In my view, the mechanisms and instruments that Foucault identified as critical to the functioning of the disciplinary machine have not ceased to exist or broken down. In fact, the modes of observation by which discipline as a mode of power functions now operate more forcefully than ever, whether this be through the use of social media like Facebook, GPS location via mobile phone, radiofrequency identification (RFID), or the collection of consumer data in our day-to-day activities.³³

Ahora bien, si las redes sociales son una forma de intensificar los alcances de las disciplinas, esta intensificación se da a partir de la *modulación*. Savat opta

³³Davit Savat, *Uncoding the digital. Technology, Subjectivity and Action in the Control Society*, Palgrave Macmillan, London 2013, p. 14

por utilizar este concepto en lugar del control deleuziano³⁴. Según el autor, la riqueza del *Post-Scriptum* no yace en lo no dicho, lo anticipado, sino en lo ya dicho. En este ensayo Deleuze menciona que en las sociedades de control el individuo vive bajo una constante *modulación*. En *Deleuze objectile: From discipline to modulation* (2009) Savat hace una lectura comparada de las cuatro funciones de las disciplinas frente a lo que él denomina las cuatro funciones de la modulación. En el tercer apartado de *Vigilar y castigar* titulado *disciplina*, Foucault describe esta anatomía política bajo cuatro supuestos: el arte de las distribuciones, el control de las actividades, la organización de la génesis y la composición de las fuerzas. En dicho apartado, el autor afirma que a partir de estas cuatro características se produce una individualidad dotada de cuatro supuestos: celular, orgánica, genética y

³⁴Tanto para Deleuze como para Savat, la deuda con Gilbert Simondon, en relación al concepto de modulación, es más que clara. De hecho, la filosofía deleuziana puede ser entendida, en algunas de sus vertientes, como una política de la individuación de Simondon. Para una noticia más detallada sobre la forma en que Deleuze retoma este concepto de Simondon y lo presenta bajo un enfoque político, puede consultarse el capítulo *De las sociedades de control*, específicamente, en su apartado *Modulación*, que comprende las páginas: 362-368 del texto: *Las palabras en las cosas*, de Pablo Manolo Rodríguez, *op. cit.* Además, puede también consultarse *The Deleuze dictionary* (2005) en su apartado *Control society*, donde John Marks retoma la importancia del concepto de *modulación* que Deleuze utiliza en el *Post-scriptum* para señalar que: "The individual, in a disciplinary society, is placed in various 'moulds' at different times, where as the individual in a contemporary control society is in a constant state of *modulation*." El estado *constante* de modulación pareciera ser la diferencia que John Marks trata de recuperar. Además de que, la modulación cada vez desmantela al individuo hasta el punto en que este deviene incapaz de resistirse a vivir en un constante estado de modulación. En estas palabras el autor lo señala: "The critique of contemporary societies that the notion of control society entails might in some ways be unexpected in Deleuze's work, given that it sometimes looks like a conventional defence of the individual threatened by the alienating forces of global capitalism. One might expect Deleuze to be in favour of a move towards societies which do away with the constraints of individuality. However, it is the precise way in which control societies dismantle the individual that alarms Deleuze. Rather than encouraging a real social engagement with the pre-personal, they turn the individual into an object that has no resistance, no capacity to 'fold' the line of *modulation*." Sin duda alguna que estas palabras bien pueden extrapolarse para describir cómo la red social nos ha capturado hasta el punto en que hoy resulta difícil salir de la red, como si estuviéramos imposibilitados para ello, tal y como lo señala el autor. Para una noticia más detallada, puede consultarse: John Marks, *Control society*, en: Adrian Parr (Ed.), *The Deleuze dictionary*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2005, p. 54- 56.

combinatoria.³⁵ En el viejo edificio panóptico estas cuatro funciones se empleaban sobre el individuo y lo formaban.

Por su parte, Savat menciona que el empleo de las llamadas *databases* ofrece otras funciones difícilmente emparejadas con las de la disciplina. En el citado artículo podemos ver que la tecnología digital posibilita: el reconocimiento de patrones; la anticipación de actividades; la organización de las antítesis temporales, y finalmente, la programación de los flujos. Estas cuatro funciones que Savat señala, autores como Chul-Han, Paula Sibila, Éric Sadin también las han señalado bajo una mirada deleuziana. De hecho, Sibila recupera en su texto *El hombre postorgánico* (2005) la expresión de *collares electrónicos* para hacer hincapié en cómo la tecnología ha suprimido los muros de las fábricas generando una sensación de falsa libertad en la cual la conexión a internet se practica como un imperativo en el que los límites entre espacio público y espacio privado se confunden y concatenan.³⁶

Más allá de ir detallando y contraponiendo cada una de estas funciones con las descritas en *Vigilar y castigar*, Savat señala que la modulación ejercida a partir de las *databases*, obedece a un proceso sin tiempo y espacio definido, tampoco busca producir objetos o individuos, sino flujos, energía, anticipaciones; servir como un complejo sistema de funcionalidad. No más individuos, sino –como el mismo Deleuze lo señalaba- *dividuales*, fragmentos de información, nodos de datos, flujos que coexisten dentro de una multiplicidad de factores; por ejemplo, los usuarios de *Facebook* son objeto de una escritura sobre su vida la cual se traduce como información. Esta escritura se genera en el uso de redes sociales, y su tráfico se amplifica a lo largo de infinidad de bases de datos, es decir, no circula una identidad fija, sino una serie de datos sobre las vistas, los videos, memes, sitios web, etc. Lo cual no significa que individualidad o identidad sea un correlato de la disciplina y lo individual de la modulación o el control. Savat apela a hacer una lectura complementaria sobre ambos tipos de experiencias, al grado de afirmar que es posible dividir al individuo en partes infinitas. De hecho, el autor apela a un principio

³⁵Michel Foucault, *Vigilar y castigar, op. cit.*, p. 195.

³⁶Paula Sibilia, *El hombre postorgánico, cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2005, p. 38.

de *superposición* entre disciplina y modulación, para que por un lado se documente la vigencia de la disciplina, y por el otro, se acepte los efectos novedosos de la modulación. En estas palabras el autor lo menciona:

The operation of discipline is thus just as important to the overall effect and experience of dividuality as is the operation of modulation. In other words, the dividual is not the effect solely of the modulatory mode of power, which it would be if the disciplinary mode had come to an end. Rather, the dividual is precisely the effect and experience of on the one hand constantly being made into a subject, and on the other, of constantly being made, no doubt at varying speeds, into a superject, into an objectile. Stated differently, dividuality is the effect and experience of on the one hand being made into a form, an essence, a solid state, and on the other hand being made into a flow, an event, a fluid or formless state.³⁷

Por último, Bauman realiza una lectura parecida o similar a la que realiza Savat. En el texto *Vigilancia líquida* (2013) David Lyon, quien es un especialista en la vigilancia ejercida a través de las tecnologías de la información, realiza una serie de entrevistas a Zygmund Bauman donde pone en contexto la misma discusión: la superación del panóptico por parte de las nuevas tecnologías. A lo cual, Bauman hace un examen detenido, llegando a conclusiones similares a las de David Savat. Bauman realiza una lectura bajo el esquema de la discontinuidad: “la lectura del *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* sigue valiendo la pena, especialmente para aquellos a los que los deslumbran las novedades y no ven una continuidad detrás de las discontinuidades.”³⁸ El autor polaco hace referencia a la transformación incesante en la historia, una transformación que muchas veces parece ser totalmente novedosa. Sin embargo, la discontinuidad permite saber que la historia se crea de transformaciones que reconfiguran herramientas. Tanto para Bauman como para Savat, el hecho de que las redes sociales sirvan como un medio de vigilancia digital a través de supuestos distintos a los del panóptico, tampoco

³⁷David Savat, *Deleuze objectile: From discipline to modulation*, en: Mark Poster, David Savat (edited), *Deleuze and the new technology*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009, p. 58.

³⁸Zygmund Bauman, David Lyon, *Vigilancia líquida*, Paidós, Barcelona 2013. p. 63.

significa que los procesos de subjetividad hayan salido de las redes del poder. Hay una transformación, sí, porque el panóptico de Bentham supone un poder que captura al cuerpo; el panóptico digital, no solo hace eso; ahí el individuo constantemente forma y crea dicho panóptico. Consideramos, junto con Bauman y Savat, que la tecnología ha permitido extender este poderoso mecanismo de sujeción. Cuando David Lyon pregunta a Bauman sobre la vigencia del sistema panóptico este menciona:

Tal como yo lo veo, el modelo panóptico está vivo y goza de buena salud, y de hecho está dotado de una musculatura mejorada electrónicamente, como la de un cibernético, lo cual lo hace tan fuerte que ni Bentham, ni siquiera Foucault, hubieran sido capaces de imaginarlo. Pero también es cierto que ha dejado de ser el patrón universal o la estrategia de dominación que esos dos autores creían que era en sus respectivas épocas. Ya ni siquiera es el patrón o estrategia principal, o el más utilizado.³⁹

El autor de *Modernidad líquida* (1999) apela a considerar la vigencia disciplinaria bajo supuestos electrónicos, pero también acepta muy certeramente que el sistema disciplinario, no constituye el principal punto de apoyo de las instituciones a las cuales antes sirvió, o bien, ya no es la herramienta principal desde la cual el capitalismo perpetúa sus mecanismos de sujeción y control. Si diversos filósofos han precisado este impase entre la disciplina y el control, esto obedece a una discusión que difícilmente puede ser evadida, además, las crecientes innovaciones tecnológicas, como señala Bauman, muestran el carácter actual de la transformación de los mecanismos de poder.

Las referencias que hemos presentado, son suficientes para documentar el carácter yuxtapuesto entre la disciplina y el control.⁴⁰ Aquí yace una cuestión muy

³⁹ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁰ Félix Guattari, es otro de los autores que se decantaron por realizar una reflexión sobre el tema que estamos planteando. Para el autor francés, los distintos tipos de sociedades existen y se manifiestan bajo una correlación mutua. Para Guattari el concepto de *integración* es fundamental para comprender la forma en que el capitalismo integra todo tipo de rastros, actividad, emociones, dentro de la lógica del capitalismo. Una integración que culmina cuando la vigilancia ya ni siquiera es necesaria para explotar al individuo. Como podemos notar, hay un paralelismo y una anticipación importante a los trabajos que Byung

importante: disciplina y control son las bases yuxtapuestas a partir de las cuales es posible realizar un diagnóstico de nuestra actualidad. En este subcapítulo hemos hecho un recorrido que ha buscado matizar el debate suscitado entre la disciplina y el control, llegando al punto en el cual, se vuelve muy difícil decir que las sociedades disciplinarias son parte de un pasado gótico. Las redes sociales y sus diversas herramientas de búsqueda, acción, predicción, publicidad, etcétera, también obedecen a una reconfiguración en lo referente a los dispositivos de poder que difícilmente podrían ser explicados en su totalidad con los conceptos de disciplina o control. Que los nuevos mecanismos de poder utilicen los recursos de la informática, realmente, era algo hasta predecible. Como señala Bauman: eso no implica la desaparición del tipo de racionalidad que caracterizó a la sociedad disciplinaria, pero tampoco niega la transformación e innovación de dispositivos nuevos.

Estas plataformas digitales tienen alcances y posibilidades que para las disciplinas eran impensables. En los siguientes apartados iremos mencionando algunos de ellos. No obstante, es de suma importancia para nuestro trabajo –como lo señala Revel– ver las continuidades detrás de las discontinuidades: “...une redéfinition de la continuité comme discontinuité continue.”⁴¹ La razón política que fundó las distintas formas de vigilancia, desde la policía, el examen, el modelo panóptico, entre otras, es una razón que no descansa de transformarse. En cada función que hay sobre el *feed* de las redes, es posible rastrear esa *voluntad* de continuar ejerciendo un trabajo sobre los individuos. Hasta este momento esa voluntad no busca expandir el horizonte de libertad de los usuarios, tampoco ofrecer formas de deseo o acción nuevas. Basta con mencionar los nombres de Edward

Chul-Han ha elaborado en los últimos diez años en sus textos como *Psicopolítica* o *La sociedad del cansancio*. Desde finales de la década de los ochentas, Guattari ya vislumbraba que: “...no hace falta oponer las sociedades de soberanía, de disciplina, de control, y yo añadiría, de integración a la perspectiva del capitalismo. En realidad, esas diferentes opciones coexisten siempre. No habría, por mi parte, una genealogía tan tajante, de tipo foucaultiana, son componentes de subjetivación, que coexisten una con las otras. Lo que afirma, en cambio, cada vez más, al costado de la sociedad de control, es la sociedad de integración, de integración subjetiva, en y por la cual el sujeto es modelizado para funcionar como un robot social. Ya ni siquiera hay necesidad de vigilarlo, ni de controlarlo.” En: Félix Guattari, *¿Qué es la ecosofía?* Cactus, Buenos Aires 2015, p. 235

⁴¹Judith Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, Fayard/Mille et une nuits, Paris 2010, p. 31.

Snowden o *Cambridge Analytica* para saber que la tecnología –tal y como Marx desde el siglo XIX lo mencionaba- busca crear las condiciones necesarias para expandir el dominio del capitalismo.

En nuestro trabajo, presentamos una lectura más general e integra, en lo referente a cómo ambas esferas se relacionan unas a otras. Pensar que las innovaciones tecnológicas obedecen a un gran *descubrimiento* antes impensado, implicaría quitarle a todo el pensamiento su historicidad. Las redes sociales pensadas sin sus determinaciones históricas, pues sí, son algo revolucionario, pero bajo la lupa de la historia, constituyen el último eslabón de un proceso que no ha parado de encadenarse. “...el proyecto mítico de la RV [realidad virtual] viene de antiguo y [...] su desarrollo técnico en nuestro siglo no supone más que un nuevo eslabón, que no nos atreveríamos a calificar de definitivo, en esta vieja aspiración humana.”⁴² La tecnología ha hecho que los espacios entre dos formaciones históricas, sea en periodos más cortos. Seguramente en diez años estaremos afirmando que los algoritmos son parte de una experiencia pasada. Quizás la tecnología habrá desarrollado otro tipo de mecanismos y poco a poco la obra de Foucault y Deleuze se irá haciendo más lejana. Hasta el día de hoy, creemos que funciona como marco de análisis fundacional, pues aunque la tecnología desarrolle todo tipo de innovaciones, mientras sus efectos sean los del control, la sujeción, la vigilancia, esas innovaciones no dejarán de resonar dentro de la obra de ambos autores.

⁴²Román Gubern, *Del bisonte a la realidad virtual*, Anagrama, Barcelona 1996, p. 160.

Capítulo II

Michel Foucault: Poder y subjetividad en redes sociales

2.1 Las redes sociales como parte de los procesos de subjetivación

¡Malamente se cuestionó a Deleuze y Foucault, quienes enfatizaban una parte no humana de la subjetividad, haciéndolos sospechosos de adoptar posiciones antihumanistas! El problema no es ése. Se trata más bien de aprehender la existencia de máquinas de subjetivación que no laboran únicamente en el seno de “facultades del alma”, de relaciones interpersonales o de complejos intrafamiliares. La subjetividad no se fabrica sólo a través de los estadios psicogenéticos del psicoanálisis o de los “matemas” del inconsciente, sino también en las grandes máquinas sociales, masmediáticas o lingüísticas que no pueden calificarse de humanas.

Félix Guattari, *Caosmosis*.

El presente subcapítulo de tesis tiene el objetivo de realizar un análisis sobre la subjetividad y los procesos de subjetivación que se han producido con la emergencia de las redes sociales. Nos interesa caracterizar los tipos de subjetividades que encuentran un motor en las plataformas digitales. Más allá de hacer una revisión crítica sobre el tema del sujeto y la subjetividad por Michel Foucault, nos interesa recuperar su aparato crítico como base teórica para pensar los conceptos de subjetividad y subjetivación, la primera caracterizada como una

producción, mientras el segundo asociado más a ser una práctica, un proceso, algo que está en constante devenir. La hipótesis de este apartado es que las redes son –dentro de muchas- máquinas de producción de subjetividad. Al utilizarlas, participamos de procesos de subjetivación que se enlazan directamente con el neoliberalismo.

Se llaman redes sociales, pero sus alcances no se agotan únicamente en la socialización. Pueden recopilar, organizar, transformar datos, información, lenguaje, influir en las acciones de venta o consumo sobre una infinidad de mercancías y servicios. Su valor en las grandes bolsas de valores no es fortuito. Si estas actividades no fueran suficientes para describir la gran envergadura de poder que en ellas yace, las redes sociales también producen y determinan modos de ser. Pensar la subjetivación en nuestra actualidad implica hacer un análisis sobre las circunstancias, las prácticas, los dispositivos, discursos, en los cuales adquirimos una relación con nosotros mismos y los otros. Más allá de afirmar y saber que en la red social se producen subjetividades, es menester señalar la importancia que tiene esta producción en relación a la forma en que se organiza la sociedad política y económicamente. Así, la subjetividad toma el papel de ser el centro en el cual se apoyan acciones como la administración y la gestión de un modelo económico, así como la organización de la vida en sus niveles individuales.

La gestión de un país, un mercado o una población no solo está condicionada por los recursos naturales, las políticas públicas o la ejecución de fuerza de trabajo, sino también por los distintos tipos de subjetividades que se van a producir. No solo proceso de producción económico de tipo industrial, digital, electrónico, de servicios, etc., sino también de subjetividades. En redes sociales ambas esferas –lo psicológico, subjetivo, por un lado, y lo económico por otro- se enlazan y funcionan en un mismo proceso. Hablar hoy en día de sistema de producción económico no implica necesariamente utilizar los conceptos clásicos de trabajo, salario, máquina, economía, fábrica. Cuando decimos publicidad, emociones, entretenimiento, amistad, vínculos humanos, *selfies*, videos, también aludimos a una forma de

producción, quizás la más actualizada. Una producción basada en el individuo, en la especulación que pudiera hacerse sobre sus gestos, sus sueños, deseos, emociones, etc.

Las redes sociales a lo largo de su brevísima historia han logrado traducir en datos un sinfín de acciones humanas. Desde espiar, aprender, escuchar, ver, validar, hasta cancelar, linchar, publicitar, potenciar, y así un largo etcétera. Todas estas actividades volcadas hacia un ciberespacio que modifica la experiencia ontológica en relación al mundo físico. Cambia la estructura de lo que nos relaciona con el mundo, y por consiguiente, también las producciones de dicha relación. Por lo cual, estamos frente a una subjetividad formada en el constante impase entre lo digital y lo físico, entre lo empírico, lo sensible y lo virtual. En dicho impase se forman subjetividades múltiples, contingentes, inscritas en un constante devenir. Relacionar la subjetividad a las redes, implica dos aspectos teóricos fundamentales: en primer lugar, el sujeto es efecto, producto, resultado de una serie de prácticas, *L'effet c'est moi...*⁴³; en segundo lugar, dicho sujeto no tiene las características trascendentales que el pensamiento moderno le otorgó desde Descartes hasta Kant.

Foucault fue uno de los filósofos que documentó y desarrolló el primer aspecto. La obra bien puede ser entendida como una crítica radical contra la concepción moderna del sujeto, mucho antes que una obra sobre el poder, la locura o la sexualidad. “No es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación.”⁴⁴ De acuerdo a Judith Revel existen dos líneas generales que sintetizan el enfoque sobre el sujeto. En primer lugar, las investigaciones en las cuales este es producido, creado, transformado, mediante formas de objetivación (Por ejemplo, en *Las palabras y las cosas*, el hombre es objetivado dentro del lenguaje, la economía, y al mismo tiempo, es subjetivado; en *Vigilar y castigar*, esta objetivación va mostrarse a partir de los dispositivos en los cuales el individuo va ser colocado como parte del pensamiento moderno: las prisiones, los hospitales, o bien, en las ciencias humanas, dando lugar a diversos modos de ser, desde el

⁴³Gilles Deleuze, *Nietzsche, Cactus*, Buenos Aires 2016, p. 65.

⁴⁴Michel Foucault, *El sujeto y el poder*, en: Paul Rabinow y Hubert L. Dreyfus, *Más allá del estructuralismo y la Hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires 2001, p. 242.

preso, hasta el individuo peligroso) La segunda línea de investigación buscó reflexionar las prácticas en la cuales el individuo, a partir de un cuidado sobre sí se produce él mismo como sujeto de su propia existencia.⁴⁵ La desaparición del sujeto anunciada por Foucault, no es en el sentido literal de la expresión. Tampoco quiere decir que *la muerte del hombre* implique su desaparición empírica. Desaparece el sujeto en las condiciones trascendentales que la modernidad le había designado. Foucault ancló las formas de ser del sujeto al movimiento inmanente de la historia, colocando al sujeto no como punto de origen sino como resultado y efecto de una infinidad de prácticas.

En este aparato crítico no hay un sujeto originario y universal que se forme en la relación única con el pensamiento o la conciencia. “El sujeto no es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es sobre todo ni siempre idéntica a sí misma”.⁴⁶ Además, tampoco hay una forma de sujeto único a la cual aspire el pensamiento. Para Foucault existen distintos procesos que forman a los individuos y los constituyen en sujeto, es decir, le otorgan una forma de ser, los subjetivan. Nuestro autor entiende por subjetivación: “Llamaré subjetivación al proceso por el

⁴⁵Judith Revel, *Diccionario Foucault*, Nueva Visión, Buenos Aires 2009, p. 128.

Cabe mencionar que el tema de las redes sociales puede pensarse en la obra del filósofo francés, en los mismos niveles que Revel esquematiza el tema del sujeto. En este trabajo, nos interesa dedicarnos más al primer aspecto, el relacionado con las formas de objetivación y subjetivación que le devienen al sujeto cuando este se localiza en distintas prácticas, discursos, etc. Sin embargo, a partir de las redes sociales también es posible que el individuo se transforme a sí mismo a partir de un cuidado, una inquietud, una preocupación de sí. El *feed* de cada red social es una herramienta que al sujeto lo compromete a relacionarse de cierta forma, a sujetarse a lo que dice ser, pero dicha sujeción él mismo la busca y la asume como parte de su libertad. En nuestro trabajo, damos por sentado que es posible plantear dicha línea de investigación, pues al utilizar las diversas redes sociales, los usuarios también asumen una preocupación por su imagen, sus gustos, lo que dicen ser con tal de ser vistos ante los otros de cierta manera. Hay una línea estética o ética que puede ser pensada al margen de redes sociales. Foucault en su *Hermenéutica del sujeto* ya mencionaba que había: “...prácticas que le permiten al sujeto transformar su propio ser.” Esta línea de investigación no la buscamos abordar por considerar que dicho tema merece una investigación detallada, pues, implica saber qué ofrecen las redes sociales en relación a la producción moral del sujeto. O si al menos es posible pensar dicha relación. Sobre la cita: Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, pp. 37.

⁴⁶Michel Foucault, *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, en: *Ética, estética y hermenéutica III*, Paidós, Barcelona 1999, p. 403.

cual se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente de una subjetividad, que evidentemente no es sino una de las posibilidades dadas de una organización de una conciencia de sí.”⁴⁷ Por lo tanto, la subjetividad será parte de una variable histórica que no puede considerarse definitiva, que está en constante transformación y guarda un aspecto múltiple, disperso, variable. El tema de subjetividad en Foucault es una crítica radical contra todo tipo de esencialismo no solo sobre el sujeto, sino también contra la estructura del mundo en sus determinaciones esencialistas o lógicas. Así, no solo el sujeto ni el mundo, sino también el cuerpo, la verdad, el saber, son parte de una labor infinita que no para de crearse. Nuestro autor precisa que:

Sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino la de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante es fundado y vuelto a fundar por ella.⁴⁸

Inscribir la producción de subjetividad en la historia es el eje teórico que recuperamos de Foucault. Si bien es cierto que no es él quien abre esta brecha teórica, (Hegel o Marx, en estricto sentido fueron quienes le otorgaron a la historia un elemento definitorio para la formación de la subjetividad o el sujeto colectivo) es un hecho que sus investigaciones documentaron prácticas de subjetivación que guardaban una correlación directa con la historia. El encierro produce sus formas

⁴⁷Michel Foucault, *El retorno de la moral*, en: *Ética, Estética y hermenéutica III*, op. cit., p. 390

Deleuze a principios de los noventa, mencionaba muy cercano a lo que Foucault planteó pocos años antes que: “Puede, en efecto, hablarse de procesos de subjetivación cuando se consideran las diversas maneras que tienen los individuos y las colectividades de constituirse como sujetos: estos procesos sólo valen en la medida en que, al realizarse, escapan al mismo tiempo de los saberes constituidos y de los poderes dominantes.” Como podemos ver, las consideraciones sobre los procesos de subjetivación entre Foucault y Deleuze es muy cercana. Ambos apelan a una subjetividad múltiple que obedece a condiciones materiales antes que ideales. Además, en ambos pensadores los procesos de subjetivación son parte de una labor política que puede no siempre estar comprometida a las relaciones de poder, de acumulación, cambiarias o jerárquicas. En: Gilles Deleuze, *Conversaciones*, op. cit., p. 275.

⁴⁸Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 2011, p. 14-15.

de subjetividad, la tortura, la confesión. De igual modo, las redes sociales han dado pie a producir un tipo de subjetividades a partir del reconocimiento de patrones, la generación de contenido, la creación de perfiles, etc. Actividades enlazadas directamente con los principios del neoliberalismo que Foucault recuperó: la competencia y el modelo de la empresa como forma de existencia. Carlos Vargas apunta que:

En el caso específico de las redes sociales, dicha subjetividad aparece de manera contundente: estableciendo patrones de validación entre usuarios, generando perfiles, ofreciendo productos según los múltiples intereses y, en última instancia, organizando-clasificando-codificando las diversas formas de individualidad.⁴⁹

La obra de Foucault bien puede ser entendida como un kantismo inverso. Mientras para Kant el sujeto tenía una denotación primigenia o trascendental, para el francés el sujeto ocupa un papel variable, marginal, limítrofe. Desde su cátedra inaugural *El orden del discurso* (1970) Foucault ya lo mencionaba: el sujeto no tiene el poder de establecer el orden de dicho discurso, más bien, él se coloca dentro de su campo gravitacional. Lo mismo sucede con las redes sociales. Los individuos se colocan en su campo de funciones, y es según dicho campo, que la subjetividad se verá determinada. Desde cosas tan elementales como la operatividad que ofrecen, comentarios, fotos, aprobación, compartidas, etc., hasta el mismo nombre de la red social. El caso más emblemático fue cuando *Twitter* cambió su nombre a *X*, y todos los usuarios que se hacían llamar *twittereros*, de una forma u otra, vieron afectado lo que decían ser. Más allá del supuesto nominalismo, las redes sociales son verbos, sustantivos, profesiones, adjetivos. *Instagram* además de ser parte de una empresa, también representa una serie de palabras como *instagramear*, *instagrameable*, las cuales aluden a un tipo de estética no solo de los sujetos, sino también de la realidad. Pareciera que son los usuarios quienes las utilizan, quienes deciden sobre lo que ven o no, pero tal y como lo mencionábamos párrafos antes: son ellas quienes

⁴⁹Carlos Vargas, *La ilusión de unidad en las redes sociales y la irrupción de una subjetividad algorítmica*, en: Alberto Constante, Ramón Chaverry, (coord) *La Siliconización de la subjetividad*, Ediciones Navarra, UNAM, CDMX 2020, p. 115.

determinan nuestras maneras de ver, oír, sentir, tocar, expresar: "...el mundo no es el correlato de la conciencia, lo que ella debe dominar, sino, al contrario, es lo que la determina."⁵⁰

La experiencia de nuestra vida, está supeditada, en mayor o menor medida, por la estructura de las diversas redes sociales. Desde acotarnos al número de caracteres, hasta comunicarnos o expresarnos según un tipo de lenguaje. Son los individuos quienes *tiene que* acotarse a los lineamientos que ofrece la red social. *Hay que* abrir un perfil; *hay que* conectarse a internet; *hay que* utilizar un tipo de hardware; *hay que* utilizar las últimas actualizaciones. La subjetividad termina formándose en este infinito *hay que*, convirtiéndose en un correlato de todos estos requisitos. Por lo cual, estamos frente a una subjetividad modelada, que busca modularse siempre –y nunca ser ella el principio de modulación- con tal de lograr su capacidad de concordancia a la red social. Una subjetividad subordinada no a un sujeto localizable, como podría ser la burguesía u otra forma de sujeto colectivo, sino a una lógica de funcionamiento.

En las sociedades disciplinarias se buscaba rentabilizar las fuerzas de los individuos para hacerlas útiles al capitalismo. En las redes sociales dichas fuerzas no se busca emplearlas, docilizarlas, no, más bien, hoy se busca rastrear dichas fuerzas en todas sus formas expresables. Al deseo, el placer, los sentimientos, los pensamientos, la vida misma, se les busca en el nivel de la cantidad de datos que puedan generar. Así, tenemos subjetividades pasivas que funcionan como infinitas minas de datos. Si el carbón fue uno de los recursos más importantes en el siglo XIX, así como el petróleo en el siglo XX, en este siglo los datos de los individuos han entrado al mercado de la competencia y son la nueva mina de oro. ¿Por qué? Porque a partir de estos datos es posible cambiar las acciones de los individuos, además de incidir en sus distintas formas de ser. El dato es el átomo de un complejo sistema de poder. Y los usuarios en la más mínima actividad producen datos: al ver memes, videos, estados, *stories*, *reels*, escuchar música, desplazarse con un dispositivo móvil. Cuando estos son procesados, generan información que es

⁵⁰Sandro Chignola, *Foucault más allá de Foucault*, Cactus, Buenos Aires 2018, p., 172.

utilizada contra el mismo usuario con tal de extraer de él más datos o algún beneficio. La red social con todas sus inofensivas funciones ha configurado una poderosa máquina de extracción de datos

Desarrollar una posición crítica contra esta problemática no significa apelar a una pàrvula desconexión de las redes, tampoco al supuesto dominio que hacen los dueños de las plataformas. Más bien, estaría dirigida a reapropiarnos, o bien, buscar horizontes de experiencia en los cuales los diversos modos de ver, oír, escuchar, pensar, no estén determinados por la red social. En concordancia con lo señalado en el párrafo anterior y este último, Peter pàl Pelbart señala:

Pero es necesario insistir: la subjetividad no es algo abstracto. Se trata de la vida, y más precisamente, de las formas de vida, de los modos de sentir, de amar, de percibir, de imaginar, de soñar, de hacer, pero también de habitar, de vestirse, de embelesarse, de gozar, etc. Si es un hecho que la producción de subjetividad está en la médula del trabajo contemporáneo, lo que ahí se pone en juego es la vida.⁵¹

Puesto así, el sujeto corre detrás de las redes, se adapta a ellas, y en esa acción él mismo es subjetivado. En ese proceso dicho sujeto desgaja cada una de las esferas de su vida con tal de establecer vínculos de validación, aceptación, comunicación. La subjetividad en las redes sociales no es una propiedad, una tenencia, más bien, es un trabajo que busca construirse para adquirir un tipo de experiencia. No todas las redes ofrecen el mismo abanico de subjetivación. Las funciones varían. Por ejemplo, *Instagram* ofrece un tipo de contenido que *sujetan* al individuo de manera distinta a como lo es en *Whatsapp*. Mientras en el primero es posible publicar fotos que pueden permanecer en dicha red por un tiempo indeterminado, además de las *stories* que desaparecen después de cierto tiempo, en *Whatsapp* este tipo de publicaciones solo es posible realizarlas por medio de *estados* que desaparecen después de determinadas horas. Esta interacción de los usuarios no está basada en un tipo de imposición al estilo de un poder normalizador. Más bien, hay tendencias, retos, modas, que surgen de manera imprevisible a partir

⁵¹Peter Pàl Pelbart, *Filosofía de la deserción*, Tinta Limón, Buenos Aires 2009, p. 98.

de los cuales el usuario va a buscar constituirse como una subjetividad en constante transformación.

Lo cual da pie a ubicar una especie de auto-censura, a no decir, no publicar, no representarse a través de las fotos de cierta forma por temor a no estandarizar un modo de ser. En la red social, encontramos un tipo de intersubjetividad que busca producir una ganancia, un beneficio que pudiera ser económico, hasta moral o social. El *influencer* es un tipo de subjetividad propia de las redes en el cual hacen eclosión los principios económicos, tecnológicos, sociales que incentivan la industria digital. Después de todo, un *influencer* es alguien que comprende su vida en un constante mercado activo de *likes*, vistas, publicidad, etc. Dicho en palabras de Foucault: que ha vuelto el modelo de la empresa su forma de existencia. A partir de una lectura foucaultiana del neoliberalismo y las redes sociales, podríamos sostener que la relación intrincada se da en el nivel de la subjetividad. El neoliberalismo necesita un tipo de subjetividades, las cuales, no solo se producen en la precarización del trabajo, su flexibilización, o bien, la constante profesionalización, sino también hay una producción de subjetividad en la interacción con los memes, los videos, la creación de perfiles, de contenido, etc.

Las subjetividades de la red social no son un simple *container* al cual se le colocan unos adjetivos. Tiene la forma de ser un cable, un *cople*, algo que enlaza elementos heterogéneos y hace circular información de manera continua. Lo cual no significa que antes no sucediera. Más bien, las redes sociales han posibilitado el tránsito de los flujos de información *por* y *a través* del sujeto. La subjetividad de las redes es multifacética porque la misma red le permite dicha condición, una condición que fluctúa entre el mundo físico y el digital. Impalpable, virtual, pero no por ello menos real. Del otro lado del panóptico había un vigilante, un individuo; del otro lado de *Facebook* no está un sujeto humano. Más bien, existe una compleja red de información que se transforma en tiempo real gracias a la programación de tipo *machine learning*.

Por otra parte, la experiencia del tiempo en la red obedece a sus propias reglas. Un tiempo que no es físico, se ancla en él, pero también logra extrapolarse

y producirle al sujeto una percepción distinta a la temporalidad física. Más allá de resaltar este vuelco que hay de lo físico hacia lo digital, como si se sacrificara un mundo por otro, es importante señalar que la subjetividad se forma entre dos formas de experiencia ontológica del mundo. En una infinita fluctuación *Online* y *Offline*, la cual de poco a poco pareciera inclinar la balanza a la vida *Online*: hacia una representación numérica del mundo y todo aquello que lo circunscribe. El mismo Paul Virilio ya profetizaba desde finales de los años noventa que: "...a causa de las tecnologías, estamos perdiendo el cuerpo propio en beneficio del cuerpo espectral, y el mundo propio en beneficio de un mundo virtual."⁵²

Desde el estructuralismo ya se había constatado que el lenguaje cumple una función crucial al momento de determinar al sujeto. El tipo de lenguaje que existe en la red social no es el mismo que se utilizaba en las sociedades disciplinarias. Hay un cambio radical hacia la cifra, las cantidades, el código binario. Lo cual no es menor, porque no se trata solo de mencionar el cambio de un sistema de lenguaje por otro. Más bien, que el sujeto se constituya como una cifra, un dato compuesto de números, implica una transformación en constante movimiento; además, cada vez se extrae del individuo cifras que siempre pueden hacerse dividendos infinitos. Vivimos una tendencia hacia la representación numérica de la realidad; Éric Sadin lo llama *el camino hacia una razón numérica*.⁵³ Representar los sonidos, los pensamientos, los gestos, el cuerpo, sus movimientos, velocidades, etcétera. "Para empresas como Facebook y Google, la vida humana es materia prima."⁵⁴

⁵²Paul Virilio, *El ciber mundo, la política de lo peor*, Teorema, Madrid 1997, p. 51.

⁵³En su texto, *La vie Algorithmique. Critique de la raison numérique*, el autor comienza el libro narrando la que podría ser la vida de muchas personas a nivel mundial. Una vida cada vez más dependiente y sujeta a los servicios de la tecnología. En constante cuantificación y extracción de datos para el perfeccionamiento de los servidores. Sadin hace hincapié en la forma en que la vida cotidiana se vuelve una secuencia de números con la cual la inteligencia artificial, en su calidad de algoritmos, trabaja. Dando pie a una industria que no descansa de producir todo tipo de hardware que permita extraer datos: desde los *Apple watch* hasta las *google glass* y los dispositivos móviles. Para una noticia más detallada, puede consultarse el primer capítulo titulado *La totalisation numérique*, en: Éric Sadin, *La vie Algorithmique. Critique de la raison numérique*, L'ECHAPÉE, Paris 2015, pp. 45-65.

⁵⁴Federico Kukso, *Una Historia de control*, en: *El atlas de la revolución digital. Del sueño libertario al capitalismo de vigilancia*, Capital Intelectual/le monde diplomatique, Buenos Aires 2020, p. 12.

En la época de las redes sociales existen subjetividades que circulan en un circuito como nodos de información, cantidades, cifras, las cuales son la materia prima de un sistema que busca utilizar dichas cantidades numéricas en pos de unos principios y no de otros. “No es entonces propiamente nuestro cuerpo el que está moviéndose en esa red, tampoco nuestra subjetividad en su diversidad, sino un dato reducido a nuestros gustos. Podemos así decir que este mundo nuevo convoca a las subjetividades a existir como un elemento matemático.”⁵⁵ Es en la programación, la codificación, la encriptación, la combinación numérica, donde la subjetividad es producida como cantidades de números. De esta forma, ciencias como la estadística, la economía, la administración, pueden innovar procesos de subjetivación que encuentren su motor en la transformación numérica de la realidad.

Lo cual no es del todo nuevo. Las claves únicas de registro de población o las homoclaves de identificación, ya obedecían a un tipo de control y registro de la población basado en la estadística. Las redes sociales, al igual que los registros únicos de población, expandieron este instrumento a niveles microfísicos con tal de registrar la mayor parte de movimientos e intensidades que circundan la vida de los seres humanos. Que *Facebook* o *YouTube* registren las actividades de sus usuarios para tener un control sobre el mercado que ofrece cada una, tampoco resulta del todo novedoso. Así, no solo proceso de producción, también formas de comunicación, creación de vínculos sociales, percepción distinta del espacio y el tiempo, son algunas de las condiciones en las cuales la subjetividad en la red social se forma, no como parte de una camisa de fuerza que la asfixia, la somete, sino que la vuelve más rentable, óptima y competitiva. Hay un aspecto paradójico en esto, porque por un lado somos espiados, vigilados, nuestra información se vende de manera cínica al mejor postor; pero por otra parte, las redes se nos muestran como poderosas herramientas de difusión, comunicación, trabajo, rentabilidad, etc. La subjetividad encuentra un horizonte de experiencia abierto y cerrado al mismo tiempo. Un horizonte que resulta cada vez más incontestable, a diferencia de lo que

⁵⁵Ramón Chaverri, *Habitar el mundo digital*, en: Alberto Constante, Ramón Chaverri (coord), *Filosofía, Arte y subjetividad*, UNAM, CDMX 2016, p. 124.

sucedía en las fábricas, el panóptico, el capitalismo de tipo industrial. En palabras de Pál Pelbart:

El sujeto ya no se somete a reglas, sino que invierte en ellas, tal como se hace una inversión financiera: quiere hacer rendir su cuerpo, su sexo, su comida, invierte en las más diversas informaciones para rentabilizarse, para hacerse rendir, para hacer rendir su tiempo.⁵⁶

A partir de lo que hemos mencionado, podemos extraer una serie de conclusiones. En primer lugar, el aparato teórico de Foucault funciona perfectamente bien para pensar y caracterizar un proceso de subjetivación, el cual no solo está acotado a las redes sociales. La obra de nuestro autor bien puede ser descrita como una teoría sobre la subjetivación en la cual la subjetividad es efecto de una serie de prácticas lingüísticas, políticas, sociales, etc. En este sentido, una de esas prácticas es también la red social. En la historia de las prácticas de subjetivación, nosotros queremos inscribir a las redes sociales. Dando por hecho que dentro de las redes se produce una subjetividad histórica, en constante movimiento, una subjetividad no propia de sí, sino producto de un desarrollo anclado en la tecnología y no únicamente en la conciencia. Ese constituye el basamento histórico, político y filosófico en el cual los procesos de subjetivación se desarrollan en cualquier red social. Por lo tanto, una subjetividad mutable, adaptada, numérica, efímera, si se quiere, y además, como un anclaje –al estilo de una máquina- de prácticas y principios que favorecen al capitalismo. Así, la producción de subjetividad es una de las tareas primordiales para la perpetuación de un sistema de tipo capitalista. No solo se produce la máquina de vapor, sino también, la fuerza de trabajo, relaciones sociales, personales, individuales, etc.

Por otra parte, hay consideraciones de tipo secundario las cuales obedecen a la descripción fenoménica en la cual se constituyen las subjetividades en la red social. Este tipo de consideraciones son más particulares, y van desde los comentarios, la imagen de sí, el uso de un tipo de lenguaje, hasta la utilización de filtros, inteligencia artificial o su uso como medios de comunicación. Estas prácticas

⁵⁶Peter Pal Pelbart, *Filosofía de la deserción*, *op. cit.*, p. 92.

cotidianas, hábitos si se quiere, demuestran una subjetividad subordinada, pasiva, con importantes márgenes de acción, pero al mismo tiempo, con lineamientos más estrechos. Detrás o frente de todas esas acciones diarias no solo se acepta y valida un tipo de organización social y económica, sino que también se desfavorecen otros.

Pensar una experiencia en la cual la red es quien va hacia el sujeto, y no el sujeto hacia la red, se nos presenta hasta este momento como parte de un trabajo, no solo reflexivo sino también práctico, con tal de descubrir si es posible formar otro tipo de subjetividades. “Los modos de existencia o las posibilidades vitales se recrean constantemente, surgen constantemente nuevos modos...”⁵⁷ Al final, cada forma de organización, de poder, crea sus propias formas de subversión. No estamos frente a un poder absoluto que, por muy sofisticado y detallado, agote las posibles grietas que pudieran formarse. Foucault en *La voluntad de saber* ya lo había mencionado: cada tipo de relaciones de poder genera sus formas de resistencia, de combate. En el caso de las redes sociales no se resiste contra un sujeto en específico. El control, la predicción, la vigilancia ejercida, no se ejerce por *alguien*. Hay una serie de conexiones, nodos, interfaces que no le pertenecen a los dueños de empresas como *Google* o *Meta*. Si a ellos tenemos que señalarlos no es por el control; más bien, por la hipocresía y deshonestidad con la cual utilizan la información. Lo cual también es gracias a la misma posición de los usuarios: no les importa cómo se utilizan sus datos ni sus consecuencias. Importa más la función *Premium*, la que permite tener un abanico de mayores posibilidades: espiar sin ser visto, -ser un *stalker* cuidadoso- ocultar la lectura de mensajes, personalizar más la publicidad, evitar los anuncios, etc.

Podemos notar que no se resiste contra algo en específico. Si pudiéramos presentar el concepto de resistencia como una vía crítica frente a las redes sociales, tendría que ser en el mismo nivel. No solo tomando como punto de partida la desconexión, la reducción de uso, sino poniendo en el centro la subjetivación, es decir, que existan elementos mediante los cuales el sujeto puede establecer un vínculo con él mismo a partir de su propia inquietud, su propia preocupación de sí.

⁵⁷Gilles Deleuze, *Conversaciones*, op. Cit., p. 150.

Por lo cual, no solo es necesario resistir a que nuestros datos se utilicen con fines de consumo, a que seamos espiados, vigilados, sino también a todas las funciones, los servicios gratuitos que ofrecen las redes sociales; en otras palabras, a cambiar la experiencia del mundo en la cual ya estamos inmersos. Pues hasta este momento, las plataformas digitales son la herramienta dorada de un sistema que no ha parado de gobernar a los individuos a partir de sus propios modos de ser. En el siguiente apartado profundizaremos en lo referente a la relación que el neoliberalismo establece como forma de gobierno.

2.2 Redes sociales: un hito en la historia de los procesos contemporáneos de gubernamentalidad

La economía es el método; el objetivo es cambiar el corazón y el alma.

Margaret Thatcher

El presente subcapítulo de tesis tiene por objetivo hacer un análisis sobre redes sociales dentro del marco teórico de las tecnologías políticas de gobierno estudiadas por Michel Foucault entre 1977-1980. Para llevar a cabo dicho proyecto, pondremos en contexto la línea de investigación de los denominados *governmentality studies*, para inscribir dentro de dicha línea de investigación las redes sociales. Esto con el fin de sostener que a partir de estas plataformas digitales se ancla, se forma, se constituye y perpetúa una forma de gobierno que tiene su basamento histórico, social e individual en los principios del neoliberalismo. Las redes sociales no son una tecnología política de gobierno. Más bien, ellas se han montado sobre una tecnología que es el neoliberalismo. Dicho en otras palabras: la red social es un efecto histórico y social de una racionalidad gubernamental neoliberal.

El poder se manifiesta de distintas maneras. No hay un epicentro ni forma única a través de la cual se ejerza y pueda hacerse inteligible. Pueden existir formas de poder disciplinario, soberano, gubernamental, y hasta poder sobre sí mismo con tal de establecer una relación ética con uno mismo. Las prácticas y los medios mediante los cuales se cohesiona una relación de poder son variadas. Desde el apartado anterior ya habíamos mencionado que Foucault elaboró de 1970-1976 sus estudios sobre el poder a partir del modelo nietzscheano de la guerra. En *Vigilar y Castigar* la subjetividad es vista como el efecto, el resultado del trabajo constante

entre prácticas de poder e instancias de saber. A finales de esta década, la obra da un giro de enfoque y opta por estudiar las relaciones de poder a partir del concepto de gobierno: “El rasgo distintivo del poder es que algunos hombres pueden, más o menos, determinar por completo la conducta de otros hombres, pero jamás de manera exhaustiva o coercitiva.”⁵⁸ Foucault abre una línea de investigación en la cual el poder pierde sus denotaciones coercitivas con tal de documentarlo en la gestión, los espacios abiertos, la seguridad, las políticas públicas, demográficas, etc.

Los textos donde es posible documentar este cambio de enfoque corresponden a *Seguridad, territorio y población* y *El nacimiento de la biopolítica*. Aquí, se buscó documentar un gobierno más allá de las esferas tradicionales de la ley, el Estado, tal y como Maquiavelo, Jean Bodin, Thomas Hobbes, John Locke o Rousseau, lo habían sostenido a lo largo del pensamiento político de la modernidad. Para el autor de *Historia de la sexualidad*, el gobierno también implica una serie de prácticas y discursos desde los cuales es posible moldear, modificar, gestionar, incidir en los individuos a partir de lo que dicen ser y hacen. Los estudios gubernamentales tratan de reflexionar la dirección, el encauzamiento, la determinación de las acciones mediante prácticas que no tienen las mismas resonancias de la ley, -la prohibición, la represión, etc.- Gobernar no es un concepto exclusivo de la ciencia política o el derecho. El gobierno se extiende a esferas familiares, religiosas, sociales, etcétera. Nuestro autor define esta actividad como:

...la palabra “gobernar” antes de adoptar su significación propiamente política a partir del siglo XVI, abarca un dominio semántico muy amplio que se refiere al desplazamiento en el espacio, al movimiento que se refiere a la

⁵⁸Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona 2000, p.138.

En este orden de ideas, Santiago Castro-Gómez menciona en sus *Estudios sobre la gubernamentalidad* que: “Las tecnologías de gobierno aparecen como un nuevo conjunto que se diferencia de las tecnologías de dominación porque no buscan simplemente determinar la conducta de los otros, sino dirigirla de un modo eficaz, ya que presuponen la capacidad de acción (libertad) de aquellas personas que deben ser gobernadas.” En: Santiago Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Siglo del hombre editores, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Santo Tomás, Bogotá 2010, p. 39.

subsistencia material, la alimentación, que se refiere a los cuidados que pueden proporcionarse a un individuo y la salvación que se les puede asegurar, que se refiere asimismo al ejercicio de un mando, de una actividad prescriptiva, a la vez incesante, afanosa, activa y siempre benévola. Alude al dominio que se puede ejercer sobre uno mismo y los otros y sobre el cuerpo, pero también sobre el alma y la manera de obrar. Y por último, remite a un comercio, a un proceso circular o un proceso de intercambio que pasa de un individuo a otro. De todos modos, a través de todos estos sentidos hay algo que se deja ver con claridad: nunca se gobierna un Estado, nunca se gobierna un territorio, nunca se gobierna una estructura política. Los gobernados, con todo, son gente, hombres, individuos, colectividades.⁵⁹

Foucault plantea el tema del gobierno bajo un enfoque doble. Por una parte está *el gobierno sobre los otros* que va centrarse en las prácticas que subyugan las conductas de los otros a través de situaciones estratégicas; y por la otra *el gobierno de sí*, que implica un determinado modo de ser basado en una preocupación moral sobre el sí mismo.⁶⁰ El gobierno de los otros fue documentado a través de una serie de prácticas como el poder pastoral, la razón de Estado, el liberalismo y neoliberalismo. No para realizar una película lineal de las prácticas de gobierno a lo largo de la historia, sino para demostrar cómo se han constituido nuestras maneras de ser gobernados. Recordemos que la obra de nuestro autor está inscrita dentro de la tradición abierta por Kant relativa a la *ontología del presente*; la recuperación de estas formas de gobierno es para señalar que nuestras formas contemporáneas de gobierno, guardan una relación con cada una de ellas. En este trabajo nos interesa resaltar el vínculo, la relación, el compromiso que es posible documentar entre las redes sociales y el neoliberalismo; haremos una exposición sucinta del poder pastoral, la razón de Estado y el liberalismo para ver mostrar cómo cada uno de estos tópicos pertenece a una historia del gobierno sobre los otros.

Para comenzar con lo referente al poder pastoral, podemos decir que esta tecnología de gobierno no nació en Grecia, ni en Roma, sino en Medio Oriente:

⁵⁹Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población, op. cit.*, p. 146.

⁶⁰Michel Foucault, *El uso de los placeres*, Siglo XXI, México 2011, p. 34.

Egipto, Israel, Mesopotamia, Asiria.⁶¹ El interés que tuvo Foucault respecto a la pastoral cristiana radicó en documentar la *dirección de las conductas* a través de su lógica *individualizadora*. Recordemos que Edipo era rey de Tebas, de la ciudad. El pastor a diferencia del rey, es quien conoce a cada una de sus ovejas a partir de la obediencia perpetua, el examen y la dirección de conciencia. Esta técnica se impone a las ovejas como algo imposible de evadir. Además: “esta forma de poder no puede ser ejercida sin conocer el interior de la mente de las personas, sin explorar sus almas, sin hacerlas revelar sus más mínimos secretos. Esto implica un conocimiento de la conciencia y una habilidad para dirigirla.”⁶²

Este tipo de poder bien puede ser caracterizado con el adagio *Omnes et singulatim*. Todos y cada uno de los individuos que conforman el rebaño deben ser guiados y conocidos por la figura del pastor: “un poder del detalle: que la blanquita este bien peinada [un poder] del cuidado cotidiano.”⁶³ Este rasgo individualizador del poder pastoral no desaparecería siglos más adelante, sino todo lo contrario. Localizar individualmente al sujeto en su deseo, sus problemas, gustos, acciones, fue algo que hasta el día de hoy existe y se manifiesta en distintos niveles.⁶⁴

⁶¹Cuando Foucault dictó en Estados Unidos la conferencia *Omnes et singulatim*, hizo referencia al problema intertextual que había en lo referente a la figura del pastor en la Grecia clásica, debido a que en diversos textos literarios, existen referencias al rey asociado a la figura del pastor. En esta conferencia, Foucault trata de justificar su posición de que la figura del pastor, es algo más cercano a los hebreos y el cristianismo. Aunque hay referencias hacia el rey como pastor en la literatura griega, el sentido de esta figura que le otorgó el cristianismo, difiere aun de la comparación que hizo Platón en su diálogo de *El político* como pastor. En esta conferencia, Foucault caracteriza quién es el político de Platón en tanto que pastor, y cómo este guarda diferencias abismales con el pastor que mediante la helenización se configuró. Para una noticia más detallada al respecto puede consultarse la conferencia antes referida contenida en el texto: *Tecnologías del yo, op. cit.*, p. 99-117. Respecto al origen en medio Oriente de la pastoral, puede consultarse: Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población, op. cit.*, p. 151

⁶²Michel Foucault, *El sujeto y el poder, op. cit.*, p. 247.

⁶³Gilles Deleuze, *El poder. Curso sobre Foucault, op. cit.*, p. 9

⁶⁴ Deleuze hace una lectura sobre la pastoral cristiana en el nivel de los diagramas de poder. Resaltando precisamente que este tipo de diagrama tiene el rasgo particular de individualizar a los individuos. Una individualización que fue necesaria para formar las sociedades disciplinarias que se formaron a lo largo del siglo XIX. El autor lo menciona de esta manera: “...lo maravilloso será que Foucault mostrará que una de las grandes originalidades del poder pastoral es entonces la individualización de los sujetos, y que habrá que esperar al poder disciplinario de las sociedades laicas para que tomen de la Iglesia

Con el declive de la Edad Media, y posteriormente el movimiento de reforma, el poder pastoral sufre una especie de crisis. Foucault resalta algo muy característico a este declive sobre la pastoral cristiana, ya que no hubo una crítica hacia la racionalidad individualizadora del pastorado; la crítica fue en función del ejercicio de este tipo de poder pastoral. (Quiénes lo ejercían tenían la posibilidad de tener mayores privilegios) Apuntamos esto porque el rasgo individualizante fue algo que persistió y fue recuperado por la estatización de las tecnologías de gobierno con la emergencia de los Estados modernos. Es así que la *razón de Estado* no surgió para desplazar o ser una función derivada del pastorado: “durante el siglo XVI no asistimos a una desaparición del pastorado. Y ni siquiera a la transferencia masiva y global de las funciones pastorales de la Iglesia al Estado.”⁶⁵ Más bien, la

pastoral este proyecto diabólico: individualizar a los ciudadanos. [...] El poder del Estado se propondrá individualizar a sus ciudadanos. ¿Bajo qué forma? Bajo la forma de las disciplinas. Las disciplinas deben apuntar al detalle.” En: *Ibid.*, p. 90.

⁶⁵Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población, op. cit.*, pp. 265-266.

Resulta interesante el acento que se coloca respecto a la transición entre el poder pastoral y la razón de Estado debido a que en el texto que acabamos de citar, Foucault parece querer señalar que la razón de Estado no implicó un desplazamiento del poder pastoral. De hecho, en esas páginas que acabamos de citar, él menciona que con la emergencia de la reforma y la contrarreforma, la iglesia reintegró los mecanismos del poder pastoral, es decir, se intensificaron. Consideramos que Foucault evita afirmar que con la formación de los Estados hubo una apropiación de las técnicas del pastorado, y que por lo tanto, las formas de individualización de nuestra actualidad, obedecen a ese gran milagro cristiano que fue el poder pastoral. Lo cual colocaría al pastorado como el origen, sino de todas las tecnologías de gobierno, al menos de las referidas a la individualización. Sin embargo, dicha apropiación por parte del Estado, sí se llevó a cabo hasta el punto de considerar al Estado como una *nueva forma* de poder pastoral. En *El sujeto y el poder* podemos leer que: “En cierta forma, podemos ver al Estado como una matriz moderna de individualización, una nueva forma de poder pastoral.” Edgardo Casto en su *Diccionario Foucault*, se adjunta a lo dicho en *El sujeto y el poder*.

Por su parte, Santiago Castro Gómez menciona que: “Foucault dice que las tecnologías de gobierno propias del pastorado son integradas en la racionalidad del Estado, de modo que su función será de ahora en adelante doble: por un lado, centralizar el poder en manos de un soberano que gobierna sobre la base del derecho; por otro, velar por el cuidado de la población. [...] ¿Qué es lo que tenemos entonces en el siglo XVI? No la desaparición sino la proliferación del pastorado, su paulatina extensión hacia la racionalidad estatal. Lejos, pues, de secularizarse, el Estado se gubernamentaliza en el sentido de que empieza a incorporar una serie de tecnologías de conducción de la conducta propias del pastorado: la higiene, la educación, el uso del tiempo libre, la disciplina corporal, el control de la sexualidad...” En: Santiago Castro Gómez, *Historia de la gubernamentalidad, op. cit.*, p. 110.

Consideramos que dicha integración o apropiación por parte del Estado de algunos aspectos del pastorado, es posible con el matiz de que la razón de Estado es una tecnología

razón de Estado *integró* a sus funciones diversos elementos del poder pastoral y los hizo parte de las funciones del Estado.

Para presentar el concepto de razón de Estado, *El príncipe* (1532) resulta un texto muy didáctico. Si recordamos, el problema de Maquiavelo no era el Estado como tal, era la unificación del príncipe y el Estado; los consejos no eran para sostener al Estado, sino para no perder un reino que se adquiere por herencia, conquista, etcétera. Maquiavelo, según Foucault, no enfoca su atención en el Estado, sino en el soberano.⁶⁶ No obstante, durante el siglo XVI había otro tipo de análisis en lo referente al quehacer político: *la razón de Estado*. Este acervo bibliográfico (1580-1650) trataba de fundar una *ratio* sobre cómo gobernar un Estado: “La razón de Estado se considera como [...] una racionalidad propia del arte de gobernar los Estados.”⁶⁷

Siguiendo a Santiago Castro, las principales características de esta forma de gobierno son: en primer lugar, gobernar significa fortalecer al Estado y los intereses del gobierno deben acotarse a llevar a cabo dicha tarea; segundo, el Estado no sirve a la ley, la ley sirve al Estado, y cuando el Estado estime conveniente suspender la ley para salvar al Estado, la ley quedará en excepción; tercero, el gobierno está enfocado en gobernar dos aspectos que son el comercio y la opinión como formas

política por sí misma y que logró configurarse en esos años bajo situaciones estratégicas. Considerar dicha apropiación bajo el supuesto de que la razón de Estado es una especie de hija del poder pastoral, implicaría afirmar que hubo un centro o espacio a través del cual se fueron derivando las demás tecnologías. Tesis que sería más propia de la historia de las ideas. De hecho, este tránsito puede hacerse más inteligible bajo el concepto de discontinuidad, ya que en el siglo XVI vemos una reconfiguración que da paso a una continuidad del gobierno sobre los individuos, pero bajo la discontinuidad de la razón de Estado.

⁶⁶*El príncipe* (1532) tuvo un impacto a lo largo de nuestra historia, que para muchos críticos, es el texto fundacional de la ciencia política moderna. Sin embargo, la lectura que Foucault hizo sobre *El príncipe* dista mucho de ese carácter fundacional: Maquiavelo no fue el padre de una tradición de pensamiento que comenzó en el siglo XV, más bien, es el último momento de un tipo de pensamiento que fue más propio de la Edad Media: “lejos de pensar que Maquiavelo abre el campo a la modernidad del pensamiento político, yo diría que marca, al contrario, el final de una era o, en todo caso, un momento culminante, la cumbre de un momento en el cual el problema era sin duda la seguridad del príncipe y su territorio.” En: Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, op. cit., p. 86.

⁶⁷Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, op. cit., p 123.

de contener todo tipo de sublevaciones.⁶⁸ Estas tres características que acabamos de mencionar, Foucault ve su eclosión en dos instrumentos fundacionales del Estado moderno: las relaciones diplomático-militar y el dispositivo de la policía. El aparato diplomático militar buscó la armonización entre diferentes Estados para evitar las invasiones o guerras; mientras que la policía centraba su atención, no en la justicia ni la ley, sino en ocuparse de los niños y los jóvenes, los pobres, la salud pública, los accidentes, la fabricación de los bienes inmobiliarios, las normas del comercio, conocer el número de gente que hay en el territorio, saber sus actividades. En resumen: la policía tenía por objeto el control de las acciones de los individuos en función de su provecho para el Estado. Podemos citar que:

Si la gubernamentalidad del Estado se interesa, y por primera vez, en la materialidad fina de la existencia y la coexistencia humana, en la materialidad final del intercambio y la circulación, y toma por primera vez en cuenta ese ser y ese mayor bienestar y lo hace a través de la ciudad y de problemas como la salud, las calles, los mercados, los granos, los caminos, es porque en ese momento el comercio se concibe como el instrumento principal cuyo objetivo es el crecimiento de las fuerzas estatales.⁶⁹

En síntesis, la razón de Estado fue una tecnología de gobierno dirigida hacia los individuos la cual se enfocó en las actividades comerciales con tal de favorecer al Estado: “Gobernar, según los principios de la razón de Estado, es actuar de tal modo que el Estado pueda llegar a ser sólido y permanente, pueda llegar a ser rico, pueda llegar a ser fuerte frente a todo lo que amenaza con destruirlo.”⁷⁰ La primacía del bienestar del Estado por encima del bienestar de los individuos, generó una crítica hacia la razón de Estado. Durante ese ejercicio crítico nació otra tecnología de gobierno centrada más en el individuo que en el Estado. En cierto sentido, el liberalismo buscó acabar con el exceso de gobierno que la razón de Estado había impuesto. ¿Quién debe de garantizar el bienestar de los individuos en un Estado? Durante más de trescientos años surgieron dos corrientes que se plantearon dar

⁶⁸Santiago Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalida*, op. cit., pp. 116-118.

⁶⁹Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 387.

⁷⁰Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2007, p.19.

respuesta a dicha pregunta. Por una parte, la vertiente *estatista* la cual plantea al Estado como la figura pública por excelencia capaz de garantizar el bienestar público; mientras la otra, se enfocó en afirmar la libertad del individuo como la única vía posible para alcanzar dicho bienestar. .

Ahora, el hecho de que el liberalismo implique prácticas distintas a las de la razón de Estado, no es bajo un aspecto negativo. Al contrario, el liberalismo: "...no es un elemento externo, y negador [...] es más bien el punto de inflexión de la razón de Estado en la curva de su desarrollo."⁷¹ Decimos desarrollo porque la *ratio* liberal no constituyó un menoscabo para el Estado, más bien, fue una manera de *reforzarse* a partir de otros medios. La relación entre Estado y economía en el siglo XVIII fue tan estrecha que una de las tesis importantes detrás de los análisis del liberalismo, es que este fue uno de los supuestos fundacionales del Estado moderno. Fueron los economistas –principalmente los fisiócratas- quienes comenzaron una crítica contra la razón de Estado mediante uno de los supuestos principales del liberalismo: *laissez faire* ¿Qué? No la regulación de los actos económicos, tampoco del mercado, más bien, *laissez faire* las acciones de los hombres –económicamente hablando-. Durante la Edad media y la razón de Estado el mercado era regulado jurídicamente. Los fisiócratas van a proponer que el mercado sea regulado por sí mismo. Abriendo una de las preguntas más importantes en toda la historia de la economía: ¿Cómo es posible hacer coincidir los intereses individuales, con los intereses generales sin intervenir o determinar la esfera individual? Santiago Castro precisa que:

...nunca se le pide a un individuo que renuncie a sus intereses en nombre de la justicia. Todo lo contrario: se le pide al Estado que deje actuar libremente el juego de los intereses. Pero al tratarse de un juego en el que cada individuo persigue su propio interés sin reglamentación del Estado [...] ¿qué garantiza entonces que la voluntad de cada uno se articule con la

⁷¹ *Ibid*, p. 44.

voluntad de todos? Es éste precisamente el tipo de pregunta que intentará resolver Adam Smith.⁷²

El liberalismo fue una forma de gobierno que sirvió para unir moral y economía en aras de prevalecer al Estado y el *Laissez-faire* de los individuos. Puesto así, pareciera que el liberalismo fue una tecnología de gobierno fundada bajo un supuesto de mayor libertad. Este argumento guarda un rasgo paradójico debido a que el liberalismo promete mayores condiciones de libertad, pero tampoco renuncia al gobierno de los individuos. Producir las condiciones bajo las cuales se puede ejercer la libertad, fue una tarea que el liberalismo – y posteriormente el neoliberalismo- nunca abandonó. El liberalismo no solo fue una afirmación de la libertad subyugada bajo la razón de Estado. El liberalismo fue una forma de producir y comprender la libertad en circunstancias determinadas. El liberalismo –tal y como Foucault lo planteó- es una tecnología política de gobierno, así que no es posible asociar liberalismo y *Libertad*. Mediante estas palabras nuestro autor lo precisa:

Por lo tanto, la libertad en el régimen del liberalismo no es un dato previo, no es una zona prefabricada que haya que respetar o, si lo es, solo lo es parcialmente regionalmente, en tal o cual caso, etc. La libertad es algo que se fabrica a cada instante. El liberalismo no es lo que acepta la libertad, es lo que se propone fabricarla a cada momento, suscitarla y producirla con, desde luego, [todo el conjunto] de coacciones, problemas de costo que plantea esa fabricación.⁷³

Si es cierto que cada individuo puede gobernarse a sí mismo y que la figura del Estado es innecesaria. ¿Cuál va ser el papel del Estado? Pues bien, producir las circunstancias, las prácticas, las condiciones del ejercicio de la libertad. El liberalismo fue la síntesis del adagio *Omnes et singulatim*: todos porque no se renuncia a los intereses generales –sean económicos o políticos-, pero esos intereses se cumplen como una expresión de la libertad de cada individuo. Desde el siglo XVIII, asistimos a una tecnología de gobierno que ha buscado la solución a

⁷²Santiago Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalida*, op. cit., p. 149.

⁷³Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, op. cit., p. 85.

un problema que ya venía desarrollándose: gobernar la vida de los individuos, pero sin producir una sensación de estar siendo gobernado; gobernar sin ser gobernado, o bien, *intervenir en la vida de los individuos, pero de tal forma que ello suponga la no intervención*. Para esclarecer un poco esta idea, podemos citar:

No se interviene directa e inmediatamente sobre los otros (reprimiendo sus acciones de modo violento), sino sobre el campo posible de sus acciones. Se busca, entonces, no anular la libertad de los sujetos, sino crear las condiciones para que esa libertad pueda ser ejercitada y pueda ser eficazmente “consumida”. Se trata por tanto de “guiar” (*Leiten*) a distancia la conducta de los sujetos antes que de reprimirla...⁷⁴

Después de la segunda guerra mundial, el surgimiento de estados fascistas como Rusia, Italia, Alemania, y la implementación de políticas keynesianas que buscaban restituir la participación del Estado en el mercado, hubo una reconsideración sobre los alcances y viabilidades del liberalismo. Esta reconsideración dio pie a lo que hoy en día llamamos neoliberalismo⁷⁵. Es

⁷⁴*Ibid.*, p. 44.

⁷⁵Posterior a los años de la segunda guerra mundial, en Alemania ya se comenzaba a buscar una opción, una alternativa para gestionar el sistema económico de los Estados sin apelar a la presencia del Estado, del soberano. A la par de eso, Karl Deustch participaba del movimiento cibernético que Norbert Wiener encabezaba desde el *Massachusetts Institute of Technology* (MIT). La principal preocupación que seguía a Deutsch era cómo enlazar la política con los sistemas de información y comunicación que en los años cincuenta apenas estaban naciendo. A principios de los años 60, en su libro *Los nervios del gobierno* (1963) el autor exploró la idea de que los sistemas gubernamentales de los Estados, eran como un sistema nervioso que dependía de la comunicación y la información para su buen desarrollo. Para el autor checoslovaco, instalar sistemas de extracción y planeación de información sobre la población, era una forma de gestionar las actividades políticas. De acuerdo al Colectivo Tiqqunim, Deustch plantea que: “Gobernar equivaldrá a inventar una coordinación racional de los flujos de informaciones y decisiones que circulan en el cuerpo social. Tres condiciones asegurarán esto, dice: instalar un conjunto de *captadores* para no perder ninguna información procedente de los “sujetos”; *tratar las informaciones* mediante correlación y asociación; situarse a *proximidad* de cada comunidad viviente.” Tiqqunim, *La hipótesis cibernética*, 2013, p. 6. En: <https://geopolitica.iiec.unam.mx/sites/geopolitica.iiec.unam.mx/files/2018-10/Lahipotescibernetica-Tiqqun.pdf> 03/10/2023.

Como podemos notar, desde los años cincuenta, a partir de distintos ámbitos, existía la intención de sustentar los sistemas sociales y políticos a partir del individuo. Mientras el neoliberalismo proponía sustentar la economía desde el individuo y no del Estado, (mediante la competencia y el modelo de la empresa de sí como forma de existencia) la *hipótesis cibernética*, buscaba perfeccionar la acción estatal mediante sistemas de

relativamente conocido que las dos vertientes bajo las cuales se fundó el neoliberalismo fueron la *Freiburger Schule* y la *Chicago School of Economics*. Ambas escuelas compartieron el rechazo hacia el papel directivo que desempeñaba el Estado entre 1930-1960, así como la gestión de la vida pública desde las instituciones del Estado.⁷⁶ La no intervención es una de las tesis que más ha caracterizado este tipo de modelo económico.

El hecho de que el neoliberalismo sea uno de los temas más estudiados dentro de los *governmentality studies*, muestra hasta qué punto esta tecnología no agota sus alcances en simples directrices políticas que le quitan presencia al Estado de la vida pública, sino que constituye una forma de producir formas de ser,

comunicación e información. En la actualidad, las empresas son quienes utilizan la información de las poblaciones, y al mismo tiempo, gestionan la dirección del Estado. La importancia de las redes sociales dentro de este proyecto político, es crucial, pues son la herramienta base que permitirán extraer dicha información. Además de ofrecerle al sujeto una relación consigo (en el sentido de comprender su vida dentro de un sistema de competencia) mismo que favorece y sustenta los principios del neoliberalismo.

⁷⁶El nacimiento del neoliberalismo sin duda alguna es uno de los temas más polémicos en nuestra actualidad. Foucault trató de documentar su nacimiento en el coloquio de Walter Lipmann ya que en ese coloquio se debatieron las ideas económicas que cuarenta años después tomarían un gran revuelo. . En 1938 asistieron a discutir la publicación de libro *The good Society* de Lippman los que pocos años después formarían las dos corrientes principales del neoliberalismo: por un lado los ordoliberales W. Eucken y W. Ropke, y por el otro la corriente austro-norteamericana: Friedrich Hayek y Ludwig von Mises.

Por su parte David Hearvy en su texto *Breve historia sobre el neoliberalismo* (2007) identifica su nacimiento con la creación de la *Mont Pélerin Society* en 1947 donde asistieron economistas, filósofos y juristas como Friederich Hayek, Ludwig von Mises, Milton Freedman, Raymon Aron, Karl Popper entre otros. Otro de los momentos fundaciones para Hearvy fue la fundación del *Institute of Economic Affairs* en Londres y la *Heritage foundation* en Washington. Hearvy identifica que la fundación de estas academias fue crucial para el rumbo del tipo de política económica adoptada por Margaret Thatcher y Ronald Reagan en los años ochenta.

Por su parte, Christian Laval y Pierre Dartot en su texto *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, hacen una precisión sobre el nacimiento del neoliberalismo, señalando que la *Mont Pélerin Society* fue resultado, o bien, una prolongación del coloquio celebrado en 1938. Ambos eventos guardan una relación estrecha en lo referente al tipo de intervencionismo liberal que estos economistas buscaban para reformar el liberalismo clásico.

Quien parece haberle dado una importancia crucial al coloquio de 1938 fue Foucault en su texto *El nacimiento de la biopolítica*, restándole importancia a la creación del *Mont Pélerin-Society*. Para una noticia más detalla al respecto, puede consultarse el texto de Christian Laval y Pierre Dardot *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Gedisa, Barcelona 2013, en específico el capítulo II titulado *El coloquio Walter Lippmann o la reinención del liberalismo*, pp. 67-95.

subjetividades que sean *ad hoc* a un tipo de sistema económico. Foucault en *El nacimiento de la biopolítica* parte de dicho planteamiento, caracterizando al neoliberalismo a partir de dos supuestos cruciales: *la competencia* económica y el *modelo de la empresa* como forma de vida. Esta relación entre Foucault y el neoliberalismo, más allá de enclaustrarnos en una discusión académica entre si el autor era o no afín a los principios neoliberales, puede presentarse como punto de inicio para la reflexión filosófica que busca ahondar en las nuevas formas donde el neoliberalismo se ha tecnificado al punto de hacerse casi imperceptible.⁷⁷ Fue a

⁷⁷Veinte años después de la publicación del *Nacimiento de la biopolítica* (2004) se han formado dos bloques de lectura respecto a *la posición verdadera* que Foucault tuvo sobre el neoliberalismo. En primer lugar, están quienes directamente lo dicen: Foucault era un neoliberal, el lugar último de su obra culmina en los principios del neoliberalismo. Geoffroy de Lagasnerie en su texto: *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política* (2014) fue de los primeros que abordaron dicha lectura; por otra parte, en el texto *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, bajo la dirección de Daniel Zamora, presenta diversos artículos alineados a la misma corriente crítica. En 2015, el mismo Zamora en coautoría con el historiador Michael C. Behrent, publicaron uno de los libros más controversiales en este sentido: *Foucault y el neoliberalismo*. Los ejemplos al día de hoy son diversos, y dentro de ellos, no está de más señalar al que fuera secretario de Foucault: François Ewald, quien también ha defendido una serie de guiños de Foucault hacia el neoliberalismo.

En el otro extremo están quienes sostienen una serie de consideraciones de contexto, con tal de no comprometer *El nacimiento de la biopolítica* a los principios del neoliberalismo. Solo por mencionar algunos, podemos mencionar a Christian Laval, Pierre Dardot, Rodrigo Castro Orellana. En su artículo *Foucault y el neoliberalismo: análisis de una controversia*, Emmanuel Chamorro pone en contexto la discusión sobre si Foucault es o no un pensador neoliberal, y la serie de argumentos que sostiene para separar a Foucault de dicha corriente de pensamiento, a nuestro parecer son mucho más sólidos de los que argumentan una cercanía. Sin el ánimo de extendernos en esta discusión, solo presentamos los postulados centrales. A Foucault se le asocia al neoliberalismo por el hecho de oponerse a que el Estado sea el eje rector de la sexualidad, la normalidad, la medicina, la vida en general. Además, por la hostilidad que sostuvo el autor contra el marxismo de los años sesenta, y por la supuesta neutralidad con la cual abordó el tema del neoliberalismo. Ante ello, Zamora, Ewald *et al.* Sostienen que Foucault es mucho más próximo a tomar posiciones anarcocapitalistas, en las cuales no hay un poder normalizador y centralizado de la vida, asociando al autor con una especie de *fobia al estado*. Este hecho fue lo que –según los autores que mencionamos– despertó en Foucault el interés por buscar una línea alterna al estatismo o el tipo de políticas interventoras. Lo cual coloca a Foucault de la mano con gente como Friedrich Hayek o los mismos *Chicago Boys*.

A nuestro parecer, colocar en ese nivel la obra del francés, solo puede sostenerse mediante lecturas forzadas, descontextualizadas, exegéticas, o bien, por el ánimo de querer encontrar en Foucault –de manera muy tramposa– un paladín pálido de la libertad que el liberalismo desde los años cuarenta quería reformular. Decimos esto porque *El nacimiento de la biopolítica* no es un estudio final, tampoco un trabajo que el autor haya visto críticamente. Foucault es un autor de base para plantear diversos tipos de estudios sobre

través de estos dos supuestos –según el francés- que la intervención del Estado y el *laissez Faire* pudieron encontrar un punto de equilibrio. Christian Laval y Pierre Dardot mencionan que el neoliberalismo:

...antes que una ideología o una política económica es, de entrada y ante todo, una racionalidad; y que, en consecuencia, tiende a estructurar y a organizar, no sólo la acción de los gobernantes, sino también la conducta de los propios gobernados. La racionalidad neoliberal tiene como característica principal la generalización de la competencia como norma de conducta y de la empresa como modelo de subjetivación.⁷⁸

En otras palabras, el neoliberalismo puede ser comprendido como una forma más compleja de trabajar *acciones sobre acciones* ¿Cómo se extiende este proceso a lo largo de la sociedad? Sin duda que los medios, prácticas, discursos son variables y múltiples. Christian Laval lo menciona de esta forma: vivimos gobernamos mediante el *management*, las cifras, las normas, los algoritmos, las funciones, las puntuaciones.⁷⁹ En este orden, las redes sociales constituyen uno de los tópicos fundamentales en los cuales la lógica de la gubernamentalidad expresada en el neoliberalismo, es posible documentar. Estas plataformas han

el neoliberalismo, pero difícilmente puede considerarse como el autor definitivo, ya que él mismo abandona sus investigaciones sobre el tema y vuelca hacia la cultura greco-latina antigua. Por otra parte, la aproximación de Foucault a su objeto de análisis, queda corta, escueta. El neoliberalismo en esos años aún no había desarrollado sus alcances tal y como lo son en la actualidad. Foucault menciona algo que hoy en día es muy claro: el neoliberalismo no solo es una reconfiguración del Estado, sino una tecnología política que gobierna a las personas desde su propia subjetividad. Pero, esta lectura que hace el francés, en ningún momento la presentó como una vía alterna a la disciplina, los dispositivos de seguridad, o las formas de control. Emmanuel Chamorro presenta en su artículo una serie de citas, intervenciones, fragmentos de entrevistas, que difícilmente podrían hacer a Foucault una especie de liberal salvaje que afirma la vida, la creación, el pensamiento, apelando a ningún tipo de regularidad política. Para una noticia más detallada puede consultarse: Emmanuel Chamorro, *Foucault y el neoliberalismo: análisis de una controversia*, ISEGORÍA, Revista de Filosofía moral y política, N° 66, enero-junio 2022, disponible en [:https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/1211/1374](https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/1211/1374) 1/12/23

⁷⁸Christian Laval, Pierre Dardot, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Gedisa, Barcelona 2013, p. 15.

⁷⁹Christian Laval, *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*, Gedisa, Barcelona 2020, p. 23.

vuelto a sus usuarios empresarios de sí mismos a partir de funciones como *el canal* o *la cuenta*. Además, el éxito o fracaso que obtenga cada uno, no depende de las reglas en las que se compite, sino de las capacidades y competencias de los usuarios. La red social funciona, se perpetúa, se expande, no solo a partir de sus funciones de entretenimiento y comunicación, sino también porque representa un tipo de modelo económico el cual se busca instalar.

Más allá de ver videos, memes, comentarios, *stalkear*, las redes sociales ofrecen a sus usuarios posibles acciones económicas, formas de consumo, de producción, de trabajo, etc. Así como hay un mercado de bienes y servicios, el cual de más en más se expande hacia lo digital, también es cierto que las redes tienen un mercado propio que funciona en correlación con los mercados tradicionales. En las redes sociales los usuarios pueden adoptar el papel de ser consumidores o productores. El *contenido* es la mercancía de la red social. Un contenido que no atiende a lo que es, sino a su capacidad de *viralización*, de circulación, *compartidas*, etc. Cada red social puede volver a sus usuarios unos empresarios que compiten y asumen los riesgos de invertir sus activos según su propio criterio.

Así, los usuarios entran a un terreno en el cual las reglas del juego no son escritas por ellos, tampoco logran incidir en las mismas, más bien, juegan un juego que ha sido escrito ya con antelación. En la relación que existía anteriormente entre el mercado y el Estado, había diversas formas o medios (sindicatos, grupos de lobby, partidos políticos, etc.) que podían, sino cambiar, al menos incidir en las reglas del juego. En el caso de las redes, los usuarios solo pueden tener un papel pasivo; por ejemplo, las reglas de monetización y censura⁸⁰ de contenido en cada

⁸⁰La censura no es patrimonio único de las redes sociales. Ya existía desde mucho tiempo antes. Las redes sociales han complejizado la forma en que se censura en la actualidad. Soto Ivars en su texto *Arden las redes: la postcensura y el nuevo mundo virtual*, analiza la forma en que la censura se practica a partir de redes sociales, sosteniendo que hay dos sentidos en los cuales puede comprenderse: uno vertical y otro horizontal. El vertical obedece a lo que puede y no puede decirse en redes sociales, desde palabras ofensivas, hasta frases que inciten al odio o la discriminación. Este tipo de restricciones son establecidas por empresas como *Facebook*, *Google*, etc. La cual, de hecho, también era practicada en los medios de comunicación tradicionales como la televisión o el radio. Por otra parte, el autor hace hincapié en lo que él denomina “postcensura” o censura horizontal, la cual es propia de las redes sociales y está asociada a la cultura de la

red social son variadas y obedecen a factores tanto económicos, sociales y empresariales, pero nunca de los usuarios. “Quien fracasa en la sociedad neoliberal del rendimiento se hace a sí mismo responsable y se avergüenza, en lugar de poner en duda a la sociedad o al sistema. En esto consiste la especial inteligencia del régimen neoliberal. No deja que surja resistencia alguna contra el sistema.”⁸¹

Como podemos notar, las redes sociales integran la racionalidad neoliberal en dos sentidos: por una parte subjetivan al individuo de acuerdo a los principios económicos de ser una empresa de sí mismo y de establecer la relación de competencia que el mercado necesita: “...en el neoliberalismo —que no lo oculta, lo proclama— [...] El *homo economicus* es un empresario, y un empresario de sí mismo.”⁸² Por otro lado, las redes actúan en el mismo individuo para determinar su conducta, sus deseos, acciones, no hacia la obediencia de algún otro (el rey, el Estado, la ciencia, etc.) sino hacia su propia de autoexplotación en espacios abiertos con tal de maximizar sus activos para tener una mayor rentabilidad de su capital humano.

Visto desde Foucault, ser emprendedor en redes sociales, aspirar a miles de vistas, seguidores, convertirse en *influencer* y competir frente a otros mediante videos, fotos, comerciales, para rentabilizar el propio capital humano, constituye una —dentro de muchas otras— forma de ser gobernado. Es imposible saber hasta qué punto el contexto histórico del neoliberalismo, sus principios, presupuestos, etc., funcionaron como base para el gran éxito que tuvieron las redes sociales en los últimos quince años. Sin embargo, es posible señalar lo conveniente que resultan las redes sociales para el neoliberalismo. Acabar con los derechos sociales, la seguridad social, la regulación de precios, flexibilizar el trabajo -solo por mencionar

cancelación. Un tipo de regulación no establecida, que circula a través de contenido viral y que actúa como una imposición sobre lo que se puede y no puede decirse. En la televisión se podía ser objeto de censura; en redes sociales se puede censurar, bloquear, *banear*, etc. El autor apunta que: “La concepción clásica de la censura requería un poder totalitario y unas leyes que la sustentasen, pero lo que llamo «poscensura» es un fenómeno desordenado de silenciamiento en medio del ruido que provoca la libertad.” En: Soto Ivars, *Arden las redes*, Debate, Barcelona, 2017, p. 12

⁸¹Byung Chul-Han, *Psicopolítica*, op. cit., p. 10.

⁸²Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, op. cit., p. 264.

algunos rubros- son presupuestos que para un *influencer* no tienen ni siquiera sentido. *YouTube* se beneficia con la creación de contenido de los usuarios, pero estos no son trabajadores. Ser *youtuber* es adquirir un tipo de subjetividad totalmente comprometida con los principios del neoliberalismo. En las diversas subjetividades que hay en las redes (el *youtuber*, el *influencer*, *tiktoker*, *twitero*, etc.) está escrita la lógica a través de la cual el neoliberalismo existe. Félix Guattari ya desde los años ochenta señalaba que es la subjetividad y no la mercancía, el punto más importante de producción capitalista. Con la red social, el argumento que Guattari señaló, toma gran contundencia. Sobre este punto podemos citar que:

El neoliberalismo no solo es destructor de reglas, de instituciones, de derechos, es también productor de cierto tipo de relaciones sociales, de ciertas maneras de vivir, de ciertas subjetividades. Dicho de otro modo, con el neoliberalismo lo que está en juego es, nada más y nada menos, la forma de nuestra existencia, o sea, el modo en que nos vemos llevados a comportarnos, a relacionarnos con los demás y con nosotros mismos.⁸³

Al subjetivarnos de cierta forma y no de otras, esta tecnología de gobierno actúa. Byung Chul-Han comienza su libro *Psicopolítica Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (2014) con un epígrafe de la artista Jenny Holzer el cual fue proyectado a través de una pantalla en *Times Square: Protect me from what i want*. Este adagio describe la forma en que las nuevas técnicas de gobierno actúan. No como una maquinaria que oprime a los individuos a la cual sea necesario adaptarse, sino como una máquina que se ha instalado en el individuo haciendo coincidir deseo y explotación, libertad y opresión. “El yo como proyecto, que cree haberse liberado de las coacciones externas y de las coerciones ajenas, se somete a coacciones internas y a coerciones propias en forma de una coacción al rendimiento y la optimización.”⁸⁴ Žižek es otro de los filósofos vivos que han explicado esta mutación del capitalismo en términos de que, ser explotado, servirle al sistema, tener condiciones menos favorables de trabajo, de una u otra manera, despierta goce,

⁸³Christian Laval y Pierre Dardot *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, op. cit., pp. 13-14.

⁸⁴Byung Chul-Han, *Psicopolítica*, op. cit., p. 7.

placer: "...la explotación económica (la generación de plusvalía) solo funciona si se basa en el goce de los explotados."⁸⁵

Foucault desde los años setentas ya advertía que uno de los rasgos más complejos de las relaciones de poder es su función productora, transformadora, creativa, no solo de instrumentos, cosas, energías, sino también de modos de ser. Por lo cual, la lucha contra el poder también debe de plantearse en el nivel de lo que decimos ser: "Quizás el objetivo más importante de nuestros días es descubrir lo que somos, pero para rechazarlo."⁸⁶ Hoy en día tenemos la tarea de protegernos sobre aquello que deseamos, queremos, pues desde ahí el neoliberalismo logra establecer un campo de regulación sobre nuestra vida.

La pregunta interesante en este sentido, radica en comprender por qué aceptamos la manipulación, el control que se perpetúa a través de redes sociales, si sabemos que las plataformas virtuales venden nuestra información para incidir en nuestras acciones y deseos ¿Por qué hemos aceptado dicho control si somos muy conscientes de los efectos que esto conlleva? A nuestro parecer, las plataformas digitales han logrado disuadir el efecto político de la tecnología. Pese a la vigilancia, pese al control, la constante publicidad, hay funciones que coexisten a la par, las cuales coinciden con prácticas como la libertad de expresión, la comunicación, el consumo, la compra, etc.

Si bien es cierto que el neoliberalismo guarda una codependencia con el Estado para lograr instalar ciertas políticas públicas, también es un hecho que volver empresarios de sí a miles de personas e instalarlos dentro de un mercado para competir, a partir de las redes sociales, constituye una forma sofisticada de perpetuar un tipo de gobierno en el cual no existe una sensación de estar siendo explotado o coaccionado. Al contrario, hay optimización, acumulación, viralización, vistas, *followers*. Que exista hoy en día una industria notable denominada *coach de vida* con tal de maximizar y optimizar el capital de cada ser humano para invertirlo

⁸⁵ Slavoj Žižek, *Hegel y el cerebro conectado*, Paidós, Barcelona 2023, p. 165

⁸⁶ Michel Foucault, *El sujeto y el poder*, op. cit., p. 249.

por sí mismos en diversas actividades económicas, obedece a los mismos principios que hemos descrito con antelación. El fin es comprender la existencia de las personas como un constante rendimiento económico. La forma perfecta de trabajar con esa vida es a partir de los datos.

El *dataísmo* no es un fenómeno aislado que nazca como efecto secundario del ciberespacio. Hay un contexto económico e histórico que desde hace ya varias décadas buscaba un tipo de control sobre la vida de los seres humanos sin recurrir a la represión, la fuerza, etc. Edward Bernays –solo por mencionar un ejemplo– escribió uno de los que fueran los textos fundacionales sobre las sociedades contemporáneas: *Propaganda* (1927). Desde su primer capítulo, *organizar el caos*, el autor pensó un tipo de gobierno para orientar y encauzar las opiniones, los gustos, los deseos, no a través de la ley o la soberanía, sino desde un mecanismo más sigiloso como lo es la propaganda: “We are governed, our minds are molded, our tastes formed, our ideas suggested, largely by men we have never heard of.”⁸⁷ En este sentido, la transformación de datos es una vía loable para incidir en los individuos sin que estos experimenten una especie de control, tal y como el liberalismo desde hace décadas se lo planteaba.

Chul-Han en su texto *Psicopolítica*, tiene un ensayo titulado *Big Data*, en dicho ensayo el autor analiza el problema que yace en la acumulación masiva de información sobre los individuos, mencionando que empresas como *LiveRamp* utilizan las redes sociales como poderosas herramientas para recuperar la actividad de los usuarios. Esto ha sido posible gracias al desarrollo de la web 2.0: en cualquier momento, en cualquier parte del mundo, hay una producción monstruosa de datos la cual permite localizar al individuo en niveles antes no vistos. Las redes pusieron a la vista una localización microfísica de sus usuarios. Cada gesto convertido en un dato. Las denominadas herramientas ETL por sus siglas en inglés: *Extract-Transform-Load* todo el tiempo trabajan datos que son extraídos, transformados y cargados. Esta acumulación masiva de datos ha creado una de las industrias más poderosas a nivel mundial. Solo por dar un ejemplo.

⁸⁷Edward Bernays, *Propaganda*, Horace Liveright, New York 1928, p. 13

La empresa petrolera *Saudi Aramco* es la más importante en su rubro a nivel mundial. Pese a ello, desde hace un par de años, se disputa los primeros lugares de empresas más valiosas del mundo junto con *Apple*, *Microsoft*, *Alphabet (google)* y *Meta*. ¿Por qué? *Facebook* no tiene petróleo, gas, recursos naturales; sin embargo, *Facebook* o *Google* tienen millones de datos sobre toda la población mundial, los cuales funcionan perfectamente para gestionar o establecer un tipo de control sobre diversos aspectos de la producción de bienes y servicios. A partir de estos datos, se evita la especulación, el riesgo, lo cual durante décadas fue uno de los problemas más importantes de la economía, ya que, mientras se dominen esos datos, se domina el mercado porque se sabe qué, cuándo y cómo producir.

El futuro se convierte en un espacio posible a trabajar, predecir, determinar. Ese es el objetivo de miles de algoritmos en la web: predecir los comportamientos no solo de los mercados financieros (la bolsa de valores, *Forex*, criptomonedas, etc.), sino también de las personas, tanto en su individualidad como en sus dimensiones colectivas. El llamado *BigData* difícilmente puede ser considerado como un disco duro gigante, un recipiente inmenso donde es posible almacenar cantidades estratosféricas de datos. Desde el capítulo anterior ya lo mencionábamos en referencia al uso de las *databases*, tal y como David Savat lo plantea: el *BigData* constituye uno de los dispositivos más poderosos que hayan existido porque permite gestionar, modular, incidir, modificar, cambiar, las posibilidades de la realidad a partir de la transformación de datos. Del *BigData* no solo se benefician empresas como *Facebook* o *TikTok*; hay un cruce de información, un mercado negro de datos. Basta decir *Cambridge Analytica* para tener una idea del impacto que tiene la manipulación de información. Byung Chul-Han menciona que:

El Big Data es un instrumento psicopolítico muy eficiente que permite adquirir un conocimiento integral de la dinámica inherente a la sociedad de la comunicación. Se trata de un *conocimiento de dominación* que permite intervenir en la psique y condicionarla a un nivel prerreflexivo. [...] el Big Data

permite hacer pronósticos sobre el comportamiento humano. De este modo, el futuro se convierte en predecible y controlable.⁸⁸

Por su parte, José María Lasalle en su texto *Ciberleviatán* (2019) plantea que en el ciberespacio se ha configurado un Leviatán el cual está estructurado de punta a pie a partir de sistemas algorítmicos. Lo que hace cuatrocientos años le había pertenecido al poder absoluto del Estado, ahora hay una serie de pequeños programas, algoritmos, sitios web, redes sociales, que en su conjunto han monopolizado una forma de dominio. Para Foucault dicha forma de dominio se expresaba en una razón política de gobierno que buscaba transformar al individuo mismo. Tal y como desde el epígrafe de inicio lo citábamos, cambiar el corazón de la gente. Lasalle apunta respecto al uso político de los datos que:

Los datos son a la economía digital lo que los combustibles fósiles fueron para el capitalismo industrial y fordista basado en el trabajo: la nueva materia prima que se extrae, refina y utiliza para generar el conocimiento sobre el que se funda la prosperidad del capitalismo cognitivo global. Cuantos más datos se tienen hoy en día, «más usos se les puede dar», pues, sirven en estos momentos a varias funciones capitalistas clave: educan y dan ventaja competitiva a los algoritmos; habilitan la coordinación y deslocalización de los trabajadores; permiten la optimización y la flexibilidad de los procesos productivos; hacen posible la transformación de productos de bajo margen en servicios de alto margen; y el análisis de datos es en sí mismo generador de datos...⁸⁹

A manera de conclusión del presente apartado de tesis podemos decir que la historia de los procesos de gubernamentalidad es una historia que se ha extendido desde la pastoral cristiana y la razón de Estado, hasta las tecnologías neoliberales de gobierno. Cada una de estas formas de gobierno se configura a través de un proceso continuo de discontinuidades. No hay un punto de origen de estas formas de gobierno que hemos estudiado. Hay un continuo devenir, una

⁸⁸Byung Chul-Han, *Psicopolítica*, op. cit., p. 14.

⁸⁹José María Lasalle, *Ciberleviatán*, Arpa/Alfil Editores, Barcelona 2019, p. 26,

interconexión histórica de cada una de ellas. Seguramente existen otro tipo de prácticas dentro de esta corriente teórica. A nosotros nos ha correspondido en primer lugar, comprender el gobierno fuera de las resonancias institucionales de la teoría del Estado, con tal de documentar que el gobierno sobre los otros se ejerce en nuestra vida diaria.

Por otra parte, la historia de los procesos de gubernamentalidad nos muestra que gobernar a los otros, no es algo que se haya extrapolado o desprendió del Estado moderno. El enfoque presentado considera esta ecuación a la inversa: el Estado es el efecto de las prácticas de gobierno. Por lo tanto, en el contexto de redes sociales, las políticas públicas y leyes en referencia a la comunicación y el uso de las plataformas digitales, va estar motivada y acondicionada a las mismas redes. Es decir, el Estado se va adecuado a los mismos cambios de la tecnología. Lo cual es muy conveniente al tipo de políticas económicas que el neoliberalismo busca implantar.

Hemos presentado diversos argumentos para considerar que hay una forma de gobierno configurada en *Facebook, Instagram, Tiktok*, la cual busca modificar, encauzar, modular, las conductas, los deseos, las formas de comprensión del mundo, con tal de sofisticar una razón histórico-política que busca obtener mayores ganancias mediante el menor uso de recursos. El éxito de estas plataformas digitales, también tiene que ver con el espesor histórico y económico que ha motivado los procesos de gubernamentalidad en nuestra cultura. Es decir, la red social no ha combatido o se ha posicionado a contrapelo del capitalismo. La tesis de Marx de que el desarrollo del capitalismo va generando formas y sistemas más sofisticados para perpetuarse, resulta ser muy iluminadora. Dicho así, las redes sociales no representan una novedad absoluta, sino son parte de un proceso inmanente en la historia que no tiene un punto final, está en constante devenir. En la inmanente confrontación entre el mundo y el pensamiento, las formas mediante las cuales se racionaliza el gobierno siempre irán cambiando, siendo distintas.⁹⁰ La

⁹⁰Sergio Pérez Cortés realiza una lectura de la filosofía foucaultiana en relación a la filosofía del concepto de Hegel, estableciendo un hilo conductor entre ambos pensadores a partir del concepto de razón que ambos trabajaron. Realizar dicha relación, resulta un trabajo

red social constituye una de esas formas, pero esa forma ni es definitiva, ni permanente, ni la mejor. Sabemos que es más invasiva, sigilosa, inocente, y mucho más eficiente que las prácticas rudimentarias del poder disciplinario.

Foucault ha sostenido que todo tipo de relación de poder genera sus propias formas de resistencia, de lucha. ¿De qué manera resistir o combatir el gobierno del neoliberalismo que se cuaja en redes sociales? En primer lugar, es necesario saber que no se pelea ni se resiste contra un sujeto llamado *Facebook, Instagram, X, etc.* Cada una de estas empresas solo representa una variable dentro de una razón histórica. Ninguna de ellas es responsable de crear un tipo de gobierno. Evitar el uso de estas plataformas no nos parece una forma crítica de colocarse frente a ellas, ya que se resiste y se pelea contra un tipo de racionalidad política que opera dentro y fuera de las mismas. El mismo Deleuze lo decía: no tiene sentido plantear un punto de lucha *interna*, con tal de cambiar al individuo, así como tampoco *externo*, como si al cambiar al mundo, cambian los individuos. Imbricarse en esta discusión no tiene mucho sentido pues ambas dimensiones constituyen una forma crítica del mismo problema actuando en distintos niveles.⁹¹

Por una parte, el neoliberalismo busca crear individuos competentes que comprendan su existencia como una empresa en constante fluctuación. Por otra, las redes tratan de hacernos pasar más tiempo en nuestros perfiles para así recopilar más datos, entrenar a sus algoritmos, vender publicidad, subir contenido, etc. En las fotos, los comentarios, la acumulación de vistas, por más inofensivo que parezca, el neoliberalismo alcanza sus objetivos, pues aquel individuo que en algún

filosófico polémico por el simple hecho de que Foucault no estudió la razón como unidad, si no como procesos de racionalidad. Sin embargo, para el filósofo mexicano, Hegel, Marx y Foucault coinciden en el supuesto de comprender la razón como aquello siempre activo en la vida de los seres humanos en su afán de relacionarse con el mundo. Es decir, no la razón como un telescopio natural desde el cual mirar el mundo, si no *la razón como el constante movimiento que se objetiva en nuestra relación con el mundo*. En estas palabras el autor apunta: “En consecuencia, Hegel, lo mismo que Marx y Foucault, colocan a la razón como aquello que está activo en el teatro de los procedimientos mediante los cuales los seres humanos se relacionan con su mundo natural y se relacionan entre sí.” Para una noticia más detallada, puede consultarse el texto del autor: *La razón en la historia, Hegel, Marx, Foucault*, Universidad Autónoma Metropolitana, México 2013, p. 23.

⁹¹Gilles Deleuze, *Derrames Derrames I*, Cactus, Buenos Aires, 2010, p. 214-216.

momento podría ser un *influencer*, comienza a subjetivarse como tal a partir de las vistas, los comentarios, las fotos, los *tuits*, etc. Así que una de las formas más radicales de combatir esta forma de gobierno, es buscando o produciendo otro tipo de procesos de subjetivación. En otras palabras, producir la subjetividad a partir de otras formas, otros medios, otro tipo de lógica que no sea la competencia, la empresa, la acumulación. Lo cual no significa evitar o rechazar la tecnología como tal. Más bien, introducirse en ella, involucrarnos no solo como consumidores, sino como programadores. Examinar el posible carácter creativo en la web.

Foucault planteo la *ética del cuidado de sí* como una alternativa para combatir los mecanismos de gobierno. Antes de ser gobernado por otros, colocarse en prácticas que subjetiven al individuo a través de su propia voluntad. Vacíos de poder no existen y una sociedad libre de los mecanismos de poder, solo puede existir como hipótesis. Por lo tanto, si retomamos la ética foucaultiana, sabemos que las tecnologías del yo de la antigüedad únicamente se nos muestran como antecedentes históricos; no hay ningún momento en la historia donde vamos a rastrear una inspiración con tal de ser menos oprimidos. La ética foucaultiana – apoyada sobre la ontología del presente- resulta ser una herramienta para buscar o promover las prácticas mediante las cuales la libertad es ejercida en mayor o menor medida. Después de plantear este breve recorrido por las distintas formas de gobierno, es plausible decir que las redes difícilmente pueden estar dentro de las prácticas del gobierno de sí ya que antes de abrir campos de acción, lo que hacen es limitarlas, dejando en una situación desfavorable al individuo.

Finalmente, en las redes sociales se cohesiona un aspecto paradójico en el que, por una parte, se ejerce un control sobre los individuos de diversas maneras (venta de datos, control de búsquedas, localización) y por otra, le da al mismo individuo una sensación de libertad apoyada en el consumo y la producción. Este aspecto paradójico⁹², nos parece que constituye el rasgo poderoso de propagación,

⁹²Para una noticia más detallada sobre lo paradójico y contradictorio que resultan las redes sociales, en función a sus discursos de libertad y las prácticas que finalmente producen, puede consultarse el ensayo: *Paradojas de la Sociedad de la información y el conocimiento: tres falsas promesas del uso de la red*, de Ismene Ithaí Bras Ruíz. En dicho ensayo, la

difusión y control. ¿Es posible cambiar este esquema de sujeción? Chlu-Han en *Pulsión de muerte* (2022) formula la pregunta de otra manera: ¿Por qué hoy no es posible ninguna revolución? El autor surcoreano descarta la posibilidad de un cambio en los niveles de una revolución, por el hecho de que los individuos viven una opresión de su libertad, pero no únicamente frene al Estado, la ley, el soberano, sino que el neoliberalismo –apoyado en los dispositivos tecnológicos- ha logrado utilizar, explotar, rentabilizar la libertad de formas cada vez más abrazadoras. Contra *Google, Facebook, el Bigdata*, no se libera ninguna pelea porque no hay una sensación de estar siendo oprimido, aun cuando al día de hoy sabemos que: “El big data genera un saber dominador, que hace posible intervenir en la psique humana e influir sobre ella sin que los afectados lo noten.”⁹³

Hasta que podamos producir nuevas formas de comprender la libertad más allá del consumo, la producción, la competencia, quizás este carácter paradójico pueda ser resuelto, pero mientras continuemos con tanto ahínco defendiendo esta experiencia de nuestra libertad (dentro de los márgenes del neoliberalismo) y apelando a las consideraciones neutrales⁹⁴ sobre la tecnología, es prácticamente imposible revertir el gobierno que se ejerce a través de la red social. Por lo tanto, tenemos el compromiso de crear nuevas formas de habitar no solo el mundo, sino también el ciberespacio, de vivir y establecer relaciones intersubjetivas, sin recurrir a la rentabilidad de las mismas. No solo es la naturaleza quien ha sido capturada

autora desarrolla tres tesis que guardan una condición paradójica y hasta contradictoria: 1) El supuesto empoderamiento que ofreció el desarrollo de internet; 2) el alto nivel informativo del cual, supuestamente, los usuarios gozan; y por último, la desigualdad que iba a ser, sino abolida, al menos no se agudizaría. En este ensayo, se examinan estas tres tesis para concluir que los efectos que trajo consigo el surgimiento de internet fueron totalmente contrarios. Para una noticia más detallada, puede consultarse en: Alberto Constante, Ramón Chaverry Soto, (coord) *World Wide Web y la formación de la subjetividad*, Afinita, UNAM, CDMX 2015, pp. 91-114.

⁹³Byung Chul-Han, *Capitalismo y Pulsión de muerte*, Herder, Barcelona 2022, p. 28.

⁹⁴Es Heidegger uno de los autores principales que han realizado una crítica radical contra la técnica y sus distintas ramificaciones a lo largo del siglo XX. Para el autor de la selva negra, el argumento antropológico sobre la neutralidad de la técnica, constituye la forma más reduccionista y poco clara de comprender la relación que se establece entre el hombre y la técnica. Para una noticia más detallada sobre este posicionamiento que hace Heidegger, puede consultarse su texto *La pregunta por la técnica*, en: Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, Odós, Barcelona 1994.

por un poderoso sistema económico; no solo es la fuerza de trabajo de cada individuo; también han sido las diversas esferas que componen esa vida: la amistad, el amor, la creatividad, la sexualidad. En la época de las redes sociales cada una de estas esferas se ha vuelto un activo.

2.3 La constitución de un nuevo *a priori* histórico al margen de redes sociales

En el presente apartado de tesis pretendemos hacer una reflexión sobre el concepto de *a priori* histórico en la obra de Michel Foucault en aras de pensar hasta qué punto la red social puede ser considerada como un tipo de *a priori* histórico. La obra de Foucault fue el estudio de distintos espacios que funcionaron como condiciones apriorísticas del conocimiento sobre distintos fenómenos. En este trabajo planteamos que las redes sociales pueden ser estudiadas en el nivel de las características del *a priori* histórico, con tal de conocer las condiciones mediante las cuales hoy en día se constituyen nuevos enunciados, y la relación que guardan estos con el neoliberalismo.

Alberto Castrillon Aldana y Maurizio Alexander en su artículo *Materiales para la comprensión de una gubernamentalidad algorítmica* (2022) reflexionan sobre la pertinencia de pensar los algoritmos dentro del marco conceptual foucaultiano. En dicho artículo, ambos autores resaltan que Deleuze en el *Post-scriptum* esclarece dos de las tesis más famosas de *Las palabras y las cosas*: la muerte del hombre y el fin de la episteme moderna. Para los autores, el análisis de Deleuze funciona como un aviso del tipo de episteme que después de los años noventa se iba a formar: una episteme *tecnodigital*. El filósofo esloveno Slavoj Žižek en uno de sus más recientes libros *Hegel y el cerebro conectado* (2020) analiza una premisa que pese a las diferencias, apunta hacia lo mismo: lo humano ya no puede pensarse en las coordenadas del pensamiento moderno, una vez que el cerebro participa, se desarrolla, se controla, manipula, programa, a partir de procesos tecnológicos como los desarrollados por Elon Musk en su empresa *Neuralink* la cual busca crear

interfaces de conexión entre el pensamiento y los sistemas operativos. A más de treinta años de haberse publicado el *Post-scriptum* resulta necesario saber si es posible hablar de un nuevo tipo de episteme y si este nuevo tipo guarda una vinculación directa con redes sociales. Para responder a dicha inquietud, hemos planteado llevar a cabo un análisis sobre uno de los conceptos primordiales dentro de la arqueología foucaltiana: el *a priori* histórico. Llevando a cabo un análisis sobre dicho concepto en relación a las redes, es posible afinar la afirmación que Castrillon Aldana y Maurizio Alexander hacen en su citado artículo.

Sostenemos como hipótesis que las redes sociales son un nuevo *a priori* histórico del cual es posible rastrear nuevos enunciados. Para comprobar la hipótesis que presentamos, realizaremos un análisis sobre el *a priori* histórico en contraposición al *a priori* kantiano; posteriormente explicaremos las razones por las cuales es posible ubicar a cualquier red social como un *a priori* histórico, para finalmente, resaltar los tipos de enunciados que se pueden caracterizar en el nivel de nuestro planteamiento, y ver si estos guardan una relación con el neoliberalismo en tanto forma de gobierno.

Es bien conocido que Kant en la *Crítica de la razón pura* trató de hacer un examen de la razón por medio de la razón misma para examinar la forma en que se genera el conocimiento. Kant estableció dos vías mediante las cuales es posible conocer algo según la naturaleza del objeto a conocer: la intuición y el entendimiento. En su *crítica*, Kant reflexionó sobre la forma en que ambas vías del conocimiento están estructuradas. Llegando a la conclusión que ambas tienen elementos *a priori*. Dentro de la filosofía crítica, lo *a priori* es aquello que permanece del lado del sujeto, y además, antecede a la experiencia, por lo tanto, tiene un carácter trascendental. El *a priori* kantiano es lo estable, inmóvil, universal. Por ejemplo, las doce categorías del entendimiento son *a priori* porque anteceden a la experiencia del sujeto, y es a través de ellas que la razón logra validar juicios.⁹⁵ La

⁹⁵El análisis crítico que hubo después de la *Crítica de la razón pura*, fue algo que desde el siglo XIX se hizo. De hecho, Hegel fue uno de los primeros filósofos en matizar los resultados que el criticismo de Kant había legado. Hegel no critica en un tono negativo las determinaciones a las cuales Kant había llegado de las doce categorías del entendimiento.

revolución kantiana de reducir a las determinaciones formales mediante las cuales el sujeto conoce los fenómenos, fue algo que Foucault rechazó con un radicalismo extremo. Mientras Kant apuesta por las determinaciones interiores o apriorísticas del sujeto, el filósofo francés se decanta por documentar que el sujeto está determinado por condiciones históricas, contingentes, específicas, es decir, el sujeto "...está enredado en el juego de una exterioridad."⁹⁶

En relación a la filosofía kantiana, Foucault evita el carácter trascendental del sujeto, pero, continúa con el análisis de las condiciones que hacen posible conocer algo: "Esta búsqueda de las condiciones constituye una especie de neokantismo característico de Foucault."⁹⁷ Podríamos decir que el pensador francés es un kantiano al revés: mientras Kant ubica lo *a priori* en el sujeto y de ahí parte hacia su análisis sobre los límites de la razón; Foucault toma por objeto de estudio las condiciones históricas que permitirán al sujeto conocer. Foucault va reconstruir y buscar en la historia las categorías que para Kant son trascendentales. En Kant el sujeto es punto de origen; en Foucault es resultado de un trabajo previo. Lo que el sujeto pueda o no llegar a conocer, va depender de situaciones históricas.

Más bien, Hegel pretendió dar cuenta en su *Ciencia de la lógica* cómo fue que Kant había llegado a esos resultados, saber de dónde habían salido las doce categorías del entendimiento. Mientras para Kant esas doce categorías son *a priori*, para Hegel las categorías son resultado de la lucha incesante del pensamiento sobre la realidad; es decir, pensamiento y ser no son condiciones *a priori*, sino hay un punto donde se forman, desarrollan y transitan. "En efecto, la cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es todo real, sino que lo es en unión con su devenir." G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México 2012, p. 8. Además, el carácter *a priori* de las categorías, presuponía una condición de la razón estática, como si en la ilustración la razón hubiera alcanzado su máximo desarrollo. De acuerdo a Pérez Cortés, Hegel abre una corriente teórica la cual el mismo Foucault, siglos más tarde, va utilizar. Pues, tanto para Hegel como para Foucault, las determinaciones del pensamiento están en función de condiciones históricas, o bien, de la relación que el pensamiento va establecer con la realidad, y no con él mismo. (Tal y como sucedía con Descartes y Kant) El hecho de que ambos filósofos rechacen el carácter *a priori* del pensamiento, al filósofo mexicano le parece argumento suficiente para enlazar la obra de ambos, pese a las diferencias abismales que los separan. Para una noticia más detallada, puede consultarse el texto: Sergio Pérez Cortés, *Hegel, Marx, Foucault, La razón en la historia*, Universidad Autónoma Metropolitana, México 2013.

⁹⁶Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 161.

⁹⁷Gilles Deleuze, *Foucault*, Paidós, México 2016, p. 88.

El concepto a través del cual Foucault radicaliza hasta el extremo su neokantismo, es con su *a priori* histórico. Este concepto tan *bárbaro* como el mismo autor lo describió, va a ser movable, contingente, animado más por el movimiento inmanente de la historia que por la racionalidad del sujeto.⁹⁸ Si Foucault tiene un *a priori* de carácter histórico, es porque el sujeto piensa, ve, dice, lo que las determinaciones históricas le permiten. El *a priori* histórico de Foucault no es ni universal, ni formal, y mucho menos trascendental: "...lo *a priori* es lo trascendental, algo presumiblemente estable, permanente; mientras que lo histórico indica justamente lo contrario: lo transitorio, lo pasajero, lo cambiante."⁹⁹ El *a priori* histórico va responder a condiciones reales y no formales que permitan circular enunciados en un espacio determinado. En *La arqueología del saber* podemos leer lo que debemos entender por *a priori* histórico:

...entiendo designar con ello un *a priori* que sería no condición de validez para unos juicios, sino condición de realidad para unos enunciados. No se trata de descubrir lo que podría legitimar una asección, sino de liberar las condiciones de emergencia de los enunciados, la ley de su coexistencia con otros, la forma específica de su modo de ser, los principios según los cuales subsisten, se transforman y desaparecen.¹⁰⁰

Uno de los conceptos que resulta de gran interés en la cita que recuperamos, es el vocablo de *enunciado*. El *a priori* histórico va ser condición real de enunciados. El método arqueológico se centró en caracterizar y documentar enunciados, pero principalmente en responder a la pregunta de por qué existen unos y no otros. Antes

⁹⁸ Podemos decir que la filosofía foucaultiana constituye el punto en el cual se evita a toda costa recurrir a esa función trascendental que la filosofía moderna le había conferido al sujeto. En un debate con el filósofo Giulio Preti en 1972, Foucault menciona que: "Tout au long de ma recherche, je m'efforce, à l'inverse, l'éviter toute référence à ce transcendantal, qui serait une condition de possibilité pour toute connaissance. Quand je dis que je m'efforce de l'éviter, je n'affirme pas que je suis sûr d'y parvenir. Ma façon de procéder en ce moment est de type régressif, dirais-je; j'essaie d'assumer un détachement de plus en plus grand pour éfinir les conditions et les transformations historiques de notre connaissance. J'essaie d'historiciser au maximum pour laisser le moins de place possible au transcendantal." En: Michel Foucault, *Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti*, en: *Dits et écrits*, II, Gallimard, Paris 1994, p. 374.

⁹⁹Sergio Pérez Cortés, *La razón en la historia*, op. cit., p. 323.

¹⁰⁰Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 167.

de avanzar más, es importante exponer cómo entiende Foucault el enunciado. En primer lugar, un enunciado no es una palabra, una frase o una proposición. Puede tomar la materialidad del lenguaje, pero el enunciado no designa un objeto. La función del lenguaje –en el nivel enunciativo- no es nombrar una cosa. Por lo tanto, el enunciado no puede comprenderse en el nivel del significado o del significante; sus reglas no son las de la sintaxis o la morfología. Lo paradójico con el enunciado es que puede tomar la forma de la proposición o la frase. La diferencia entre enunciados y proposiciones va radicar en que el enunciado no necesita contener una estructura proposicional, mientras la proposición sí necesita de un elemento lógico. El enunciado no porque no pertenece al ámbito del significado.

Parte de la filosofía analítica buscó descubrir la validez que yace dentro de la proposición, tal es el caso del Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus* (1921). Sin embargo, la arqueología recorre una vertiente alterna del lenguaje donde el enunciado buscará encontrar los puntos regulados entre las distintas singularidades. Eso es un enunciado: una singularidad de reglas que unen puntos diferenciados. El único momento en que aparece un ejemplo de enunciado en *La arqueología del saber* es cuando el autor menciona que las primeras letras de una máquina de escribir francesa, son un enunciado: AZERT. ¿Por qué? Porque las letras como tal no constituyen un *significado*, pero si las escribimos sobre un papel, sabemos que obedecen a un orden, un punto singular inscrito en la máquina de escribir francesa. El orden de las letras no puede tener otro orden porque hay una regularidad entre cada letra. Como dice Deleuze: “El enunciado es la regularidad, es la serie. Todo enunciado es serial”.¹⁰¹ Por tal motivo, Foucault insistía que

Es, pues, inútil buscar el enunciado del lado de los agrupamientos unitarios de signos. Ni sintagma, ni regla de construcción, ni forma canónica de sucesión y de permutación, el enunciado es lo que hace existir a tales conjuntos de signos, y permite a esas reglas o a esas formas actualizarse.¹⁰²

¹⁰¹Gilles Deleuze *El saber. Curso sobre Foucault*, Cactus, Buenos Aires 2013, p. 236.

¹⁰²Michel Foucault, *La arqueología del saber*, *op. cit.*, p.116.

En los cursos de Deleuze sobre Foucault, -principalmente en el primero- hay ejemplos de enunciados que nos pueden ayudar a comprender este concepto. El *sacramento* es un enunciado regulado desde otras singularidades o puntos como el de la *culpabilidad*, la *memorización* y la *confesión*. Entre sacramento-memorización-confesión-culpabilidad hay una serie, una organización entre cada uno de estos puntos: si no haces confesión para recibir el sacramento, la culpa se liga a la confesión. Deleuze menciona que entre estas singularidades existe una curva integral carente de significado, lo que tiene es una regulación, una práctica.

Un reglamento penitenciario es otro ejemplo. Hay significados en cada oración, sí, pero el enunciado va radicar en lo que une a cada una de estas oraciones entre sí en un espacio determinado. Fuera de la prisión, dichos enunciados no conservan el mismo sentido, ni se unen de la misma manera. Podemos decir que el rasgo donde el enunciado toma sentido es a través de sus funciones, de su condición pragmática. Y algo muy importante: la prisión va actuar como la condición *a priori* –históricamente- de los enunciados que van a rodear la delincuencia. O dicho de otra manera: sin prisiones, hubiera sido imposible crear los enunciados que rodearon la criminalidad en el siglo XIX. Lo mismo aplica en el caso de la locura: sin las casas de encierro, no habría sido posible ver la locura, no como un dato que esperaba ser visto, sino como un punto regular dentro del saber médico moderno. Sergio Pérez apunta que:

Desde luego el confinamiento no creó el objeto “locura”, porque éste fue definido por categorías médicas como “histeria”, “demencia” o “esquizofrenia”, pero actuó como “superficie de emergencia”, lugar donde la locura podía ser objeto de interrogación y racionalización, es decir, creó las bases de un saber posible.¹⁰³

Como podemos ver, el *a priori* de los enunciados no va estar del lado del sujeto, sino en espacios determinados históricamente a partir de los cuales el sujeto puede colocarse. El enunciado no tiene la función de describir un objeto previo. El enunciado no dice la realidad. Más bien, el enunciado instauro un orden en la

¹⁰³Sergio Pérez Cortés, *La razón en la historia*, op. cit., p. 324.

realidad. El enunciado crea su propio objeto de enunciación, por lo tanto, la locura, la delincuencia, el pecado, no es algo que ha existido –en tanto cosa en-sí- en nuestra cultura; más bien, han existido discursos que le han dado a ciertos comportamientos la experiencia de la delincuencia, el pecado, la locura, solo por mencionar algunos ejemplos.¹⁰⁴ El estudio sobre el *a priori histórico* y los enunciados da cuenta de una filosofía que busca hacer inteligible un funcionalismo

¹⁰⁴Quantin Meillassoux es uno de los autores vivos que ha buscado crear un tipo de filosofía que él denomina *materialismo especulativo*. Meillassoux publicó en 2006 el texto *Después de la finitud*. Este texto parte desde la discusión moderna de la diferencia entre pensamiento y ser, o bien, bajo la dualidad de sujeto y objeto. El autor identifica que la filosofía moderna inauguró una filosofía *correlacionista*, entendiendo por esto la correlación establecida entre ser y pensamiento. El autor define la correlación como: "...la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente. En lo sucesivo denominaremos "correlacionismo" a toda corriente de pensamiento que sostenga el carácter insuperable de la correlación así entendida. De allí en más se hace posible decir que toda filosofía que no se pretenda un realismo ingenuo se ha convertido en una variante del correlacionismo." En: Quentin Meillassoux, *Después de la finitud*, Caja negra, Buenos Aires 2015, p. 29

La crítica hecha por Meillassoux es contra el subjetivismo abierto por Kant y Hegel. Con *Después de la finitud*, el autor pretendió restituir una dimensión de la realidad, la cual existe en sí y por sí, sin que el pensamiento actúe como condición *a priori* de la misma, y sin que el pensamiento actúe como fin y determinación absoluta. Para Meillassoux, la filosofía moderna había dejado a un lado los objetos, el mundo, para dedicarse únicamente a explicar y reflexionar sobre la correlación que se intrinca entre ambos.

Rescatamos el texto de Meillassoux porque nos parece que el ejemplo de la locura es muy esclarecedor para comprender cómo el pensamiento occidental únicamente ha tenido una experiencia *correlativa* sobre la locura en sus distintos momentos. Para el autor de *Las palabras y las cosas*, la relación de Occidente frente a la locura, había sido una relación frente al lenguaje de la misma, y nunca a la locura como algo ontológico. Pese a todo el aparato médico de la psiquiatría y la medicina, nunca había existido un contacto directo como tal a la locura, sino que hubo una forma de experiencia que sucedió en el lenguaje. La cual, el mismo Foucault, consideró insuperable.

Quizás la crítica de Foucault hacia la psiquiatría, sea una crítica en el sentido de que, pese a ser considerada la medicina una de las ciencias más estrictas, había permanecido dentro de cierto *correlacionismo*. El cientificismo con todo su arsenal estuvo durante trescientos años en esa correlación insuperable, aun cuando discursivamente, aludiera a conocer la realidad en términos objetivos. Foucault menciona que: "...la conciencia de la locura, al menos en la cultura europea, nunca ha sido un hecho macizo, que forme un bloque y se metamorfosee como un conjunto homogéneo. Para la conciencia occidental, la locura surge simultáneamente en puntos múltiples, formando una constelación que se desplaza poco a poco, transforma su diseño y cuya figura oculta, quizás, el enigma de una verdad. Sentido siempre fracasado." En: Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica. I*, Fondo de Cultura Económica, México 2014, p. 257.

La sentencia de Wittgenstein *De lo que no se puede hablar es mejor callar*, resulta totalmente pertinente.

que opera por medio de reglas anónimas en distintos ámbitos de nuestra vida. Es en la arqueología donde estas reglas son relevantes por encima del significado, el sentido, la proposición. Así lo señala nuestro autor al afirmar que:

...este *a priori* no escapa a la historicidad: no constituye, por encima de los acontecimientos, y en un cielo que estuviese inmóvil, una estructura intemporal; se define como el conjunto de las reglas que caracterizan una práctica discursiva: ahora bien, estas reglas no se imponen desde el exterior a los elementos que relacionan; están comprometidas en aquello mismo que ligan; y si no se modifican con el menor de ellos, los modifican, y se transforman con ellos en ciertos umbrales decisivos.¹⁰⁵

Una vez que hemos contextualizado el *a priori* histórico de Foucault en relación a la filosofía crítica de Kant, y que hemos aclarado que hay *a priori* de enunciados, dando paso a una breve exposición sobre este concepto, nos es necesario colocar la función enunciativa en el nivel de las redes sociales para saber cuáles son los enunciados que han tenido su emergencia a partir de estas plataformas digitales.

El encierro, como ya lo mencionamos en el capítulo uno, poco a poco ha perdido presencia en nuestra cultura. Las funciones del encierro cada vez son retomadas por otro tipo de prácticas más complejas. El desarrollo de la tecnología ha permitido innovar otro tipo de espacios. El *ciberespacio* se nos presenta como un espacio completamente distinto a todos los anteriores. Un ciberespacio que no deja de ser problemático por el hecho de que engloba todo lo referente a la virtualidad: desde el software, internet, hasta la web 2.0 etc. Sin embargo, en el ciberespacio se forman, por decirlo de alguna manera, pequeños espacios. Las redes sociales es uno de ellos, las *apps* otro, el *Big data*, la web, etc. Por lo tanto, cada uno de estos nuevos espacios virtuales constituye formas totalmente nuevas de crear la función enunciativa. De hecho, cada red social constituye una forma distinta de agrupar enunciados, y las reglas que unen puntos singulares, con el desarrollo de la web 2.0, más que desaparecer, se han multiplicado.

¹⁰⁵Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 168.

José Van Dijck en su texto *La cultura de la conectividad. Una historia crítica de las redes sociales* (2013) propone una clasificación sobre las plataformas virtuales. Para la autora, resulta difícil realizar una clasificación definitiva debido a que las redes todo el tiempo se están creando y desechando. Pese a ello, la autora coloca en un primer plano los *sitios red (social networking sites)* los cuales buscan establecer un contacto interpersonal entre individuos a partir de distintas plataformas (*Facebook, X, LinkedIn*); en un segundo plano están los sitios donde hay usuarios que actúan como creadores de contenido y al mismo tiempo como consumidores (*User generated content*) es el caso de *YouTube, Flickr, TikTok, Wikipedia*; dentro de esta misma categoría están los sitios que buscan vender productos a través de sitios publicitarios y de mercadotecnia: *Amazon, eBay*, -la autora no incluye *Facebook* y su opción de *Marketplace*, la cual también podría estar dentro de estas-; y en un tercer plano, las redes sociales destinadas al juego y el entretenimiento (*play and games sites*), por ejemplo, *Angry Birds, Farm Ville, World Feud*.¹⁰⁶

Cada uno de estos tópicos guarda aspectos particulares y comunes entre las demás. Pese a las notables diferencias que existen entre *TikTok* e *Instagram* o *Facebook*, hay elementos en común que las unen. Uno de estos elementos es su función enunciativa. Cada una de estas redes produce una serie regular de enunciados que van desde el *inbox, me gusta, seguidores, stories, foto de perfil, MD, Reels*, hasta las *vistas, monetizar* e *influencer*. Cada una de estas singularidades constituye un enunciado en el mismo nivel que Foucault hablaba del enunciado AZERT, o en el sentido que Deleuze presentaba el sacramento, la culpabilidad o la confesión como enunciados. En la red social, el *me gusta* o las *vistas*, si bien guardan un sentido lógico, estas funciones no se agotan en su condición semántica ni gramatical. La regularidad bajo la cual cada una de estas funciones se enlaza, excluye y funciona, depende de un conjunto de reglas propias de la red social. El sentido va depender del funcionalismo que cada enunciado tome en relación con los otros. Visto así, las redes sociales más allá de su poder político,

¹⁰⁶José Van Dijck, *La cultura de la conectividad. Una historia crítica de las redes sociales*, Siglo XXI, Buenos Aires 2016, p. 15.

manipulador, etc., tienen un rasgo creativo en el nivel de cómo producen y crean nuevas series de enunciados. El *like* acumula, disminuye, cuantifica, más que significar. Acumular, disminuir, *monetizar*, van a ser funciones que de igual forma, la misma red social va inscribir en un campo de reglas. “Los medios sociales constituyen una arena de comunicación pública en la que se establecen normas...”¹⁰⁷ Foucault desde finales de los años sesenta, identificaba este carácter político que yace en la forma de comunicarnos, de hablar, de escribir. Las redes sociales son una nueva esfera donde un discurso de enunciados se forma y perpetúa un tipo de orden. El carácter semántico del lenguaje en las redes, se ha transformado en función de una pragmática. José Van apunta que:

El término “seguidores” manifiesta una transformación similar: de por sí, la palabra connota todo un conjunto de sentidos que van de la neutralidad del “grupo” al fervor de “devotos” y “creyentes”, pero en el contexto de los medios sociales llegó a significar el número absoluto de personas que siguen un flujo de tuits.¹⁰⁸

Si utilizamos el buscador de *google* y colocamos la palabra vistas, el buscador descifra el contenido lingüístico que expresa la palabra. Pero, si acompañamos en el buscador las vistas de *acumular*, y buscamos *acumular vistas*, obtenemos miles de resultados que apuntan a la *métrica* de participación de contenido. Ahora bien, si hacemos la misma búsqueda en un buscador de alguna red social como *TikTok* o *Facebook*, los resultados van a estar en función del propio sitio web. Por ejemplo, *Google* tiene una política métrica de vistas muy específica. Hay vistas orgánicas, vistas pagadas, vistas de anuncios, costo por vista (CPV) la cual esquematiza el tipo de vista que un video tiene y el tiempo de permanencia que produce en los usuarios. Las dos formas más comunes de monetizar contenido es a través de las *vistas*, o bien, por medio de contratos publicitarios. En el primer caso, el usuario sube un tipo de contenido a la red social, por ejemplo *YouTube* o *Facebook*, y estas empresas al notar que el video genera un número considerable de vistas, pagan al usuario para poder utilizar ese contenido y transmitir publicidad;

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 19.

la otra forma consiste en tener la oportunidad de realizar contratos directamente con empresas o marcas, en ese caso, quien realiza el pago por utilizar el contenido no es la red social, sino directamente la empresa al creador de contenido; por ejemplo, *Pinteres* o *Tesla*.

Como podemos notar, la política de las vistas se enlaza directamente con la política de monetización. Monetización fiduciaria es algo que desde hace muchos años ya existía. Si consultamos el diccionario de nuestra lengua, monetizar significa: dar curso legal como moneda a billetes de banco u otros signos pecuniarios. En su segunda acepción, simplemente es hacer monedas. Las redes sociales le otorgaron otra funcionalidad a esta palabra. Hoy en día todo tipo de actividades se pueden monetizar en las redes según su política de contenido. Es decir, la vida diaria se convirtió en una forma de hacer monedas, las cuales se cuantifican a partir de vistas.

Cualquier red social tiene una política para monetizar, para contar, no los usuarios, sino los *suscriptores*. ¿Cuáles son los parámetros para que algo pueda ser monetizado? En el caso de *YouTube* los videos no pueden contener: 1) todo tipo de contenido sexual; 2) incitar al odio; promover el acoso o Bullying virtual; 3) vulnerar la privacidad de las personas; 4) infringir los derechos de autor; 5) contener violencia explícita...La monetización es una especie de jurisprudencia que ha nacido con las redes sociales. ¿Por qué? *YouTube* es quien determina qué cosa es incitar al odio o qué es el odio. ¿Promover el cambio de un régimen político a través de un movimiento revolucionario, totalmente legitimado por la sociedad, es incitar al odio? Sin duda alguna que las regulaciones enunciativas de *YouTube* abren una discusión social y política de hasta qué punto las redes sociales son las que determinan lo que debemos entender por violencia, odio, autor, etc. El caso más conocido de censura fue al expresidente Donald Trump por parte de *Twitter* quien le suspendió su cuenta durante doce horas en el 2021 para posteriormente cerrarla de manera permanente, por atentar contra las leyes cívicas y *glorificar el odio*. Como podemos ver, las redes no vigilan ni castigan solo los delitos que la ley establece como tal, sino que castigan otro tipo de conductas que salen de la ley, por ejemplo, *glorificar el odio*.

Acumular vistas, crear contenido, monetizar, todas estas acciones y otras más, al momento de ser efectuadas por un individuo, un usuario, producen una experiencia distinta sobre lo que este mismo dice ser. El *influencer* es el sujeto por antonomasia de las redes sociales. Foucault mencionaba que en las formaciones discursivas no solo se producen los enunciados, las reglas de su enunciación, las prácticas, sino también se produce a los sujetos que van a circular por todo el campo enunciativo. En el caso de las redes sociales así sucede. El *influencer* es un tipo de subjetividad de estas plataformas. No hay *influencer* sin red social. Así como la prisión generó al recluso, el custodio, las redes sociales propician las condiciones para desencadenar nuevos procesos de subjetivación. Así, el *influencer* no solo es aquel que influye en las acciones de los otros, tampoco solo es aquel que capitaliza un importante capital de seguidores, el *influencer* es producido como la variable de una práctica enunciativa anclada en la tecnología.

Cabe señalar que un *influencer* no es un tipo de subjetividad en una hoja en blanco; su campo de acción es la belleza, la moda, los viajes, el *fitness*, el entretenimiento, los *gamers*, etc. Sí, las plataformas digitales permiten un abanico mayor de posibilidades de contenido y de creación, pero las que se enlazan con la monetización, la acumulación de *me gusta*, los *followers*, no son cualquier ámbito. La cantidad de *influencers* que comienzan creando un tipo de contenido y terminan creando otro, la mayor parte de veces es asociado a la monetización que se busca obtener. Una monetización que no solo es un activo extra, sino que puede constituir la principal fuente de trabajo. En este tipo de subjetividad se expresan las condiciones económicas, laborales y sociales que un sistema económico (neoliberal) busca producir en la población: no derechos laborales, no seguridad social, no responsabilidad de la empresa hacia sus trabajadores o socios. El sueño del neoliberalismo de evitar a toda cosa las relaciones laborales, a través de la figura de las redes sociales, es un sueño que se ve alcanzado, pues las plataformas digitales, de una u otra forma, se benefician con el trabajo real de los creadores de contenido.

Ser *influencer* no solo es ser famoso, tener *followers*, también significa un tipo de trabajo que nunca antes había existido. Antaño, aquellas personas que podían actuar como influyentes de los otros, no tomaban dicha actividad como un trabajo. Las redes sociales han producido un tipo de trabajo y con ello a su propio obrero, su propio trabajador. El capitalismo –por medio de las plataformas digitales- ha producido este tipo de subjetividad y la utiliza según su conveniencia. Que diversas empresas busquen personas de *influencia* para hacer circular sus mercancías, a raíz de que dichas personas tienen un alto impacto de consumo, no constituye un acto fortuito. Patricia SanMiguel lo menciona:

Los influencers muestran en las redes vidas que todo joven millennial pueden envidiar y desear: productos gratuitos, eventos, viajes, colaboraciones con marcas, etc. Esta realidad aumenta en volumen estrategias de *influencer marketing* en la red, colaboraciones entre marcas y líderes de opinión digitales, dando lugar al desarrollo de una nueva profesión.¹⁰⁹

Según un estudio de Morning Consult (2019) el 86 % de personas entre los 13 y 38 años de edad, quisieran trabajar tiempo completo para la creación de contenido en las redes sociales¹¹⁰ con el fin de poder generar ingresos a través de sus propios medios. Como lo mencionamos en el apartado anterior, -en referencia a Chul-Han y Foucault- respecto al neoliberalismo: el individuo por su propia convicción entra a un tipo de competencia en la cual su autoexplotación va determinar su éxito o fracaso. En este sentido, nos parece que el *influencer*, en tanto tipo de subjetividad propia de nuestra actualidad, permite comprender todos los elementos del neoliberalismo: competencia, rendimiento, optimización, relación con el sí mismo bajo las condiciones de la empresa de sí. Un *influencer* es eso: un modelo de empresa compitiendo en condiciones extremas. El Estado únicamente permanece –tal y como los ordoliberales lo querían- como un ente regulador de

¹⁰⁹Patricia SanMiguel, *Influencers: ¿una profesión aspiracional para millennials?* En: *REVISTA DE ESTUDIOS DE JUVENTUD*, Universidad de Navarra, Diciembre 17, nº 118, p. 129.

¹¹⁰Morning Consult, *THE INFLUENCER REPORT Engaging Gen Z And Millennials*, (2019) en: <https://blog.hostalia.com/wp-content/uploads/2019/11/2019-influencer-report-engaging-gen-z-millennials-morning-consult-informe-blog-hostalia-hosting.pdf> 16/08/2022

dicha competencia. Que los Estados se pronuncien a favor de las plataformas digitales para que los propios individuos puedan optimizar su capital humano a través de sí mismos y no de la relación que pudieran tener con el Estado u otras dependencias sociales, no es ninguna sorpresa. Son los postulados que desde finales de la segunda guerra mundial estaban siendo discutidos en aras de reformar el liberalismo clásico. Que hoy en día dichos postulados sea posible documentarlos en el tipo de subjetividades existentes, constituye parte de un itinerario histórico que dista mucho de atribuírsele a los dueños de las plataformas digitales.

Ahora, algo que resulta interesante destacar en el nivel de los enunciados, es por qué existen unos y no otros. Si hacemos la historia del *me gusta*, seguramente vamos a encontrar el nombre de la persona que *inscribió* dicha función en *Facebook* y que después se esparció para todas las redes. Pero, el *me gusta* no solo representa la función de aprobar el contenido que miramos en las plataformas. En el botón *me gusta* radica la lógica que cruza por las redes sociales, la cual no nació en un sujeto. ¿Por qué decimos esto? Si recordamos un poco, durante un tiempo *Facebook* integró la opción *no me gusta*. Esta función nos permitía mostrar el desacuerdo sobre un tipo de contenido. Sin embargo, poco tiempo después *Facebook* lo suprimió con el argumento de querer darle a la red social un sentido positivo. Para el 2022, la opción *me gusta*, también es posible suprimirla, pero de manera opcional por cada usuario. Como tal, no es posible quitar el botón *me gusta*. La opción es mostrar o no *la cantidad* de *likes* que una publicación registra. *Facebook* únicamente deja de cuantificar el número de veces que una publicación ha sido aprobada. Pese a esta configuración, el *me gusta* no se suprime de *Facebook*. Simplemente, deja de cuantificarse, lo cual, evita generar ansiedad en los usuarios según la misma red social.

El caso de *YouTube* es similar. Esta plataforma sí contiene la función de *no me gusta*. Sin embargo, cada propietario de un canal, no puede ver la cantidad de veces que ha sido efectuada dicha función. *YouTube* no permite ver el número de *dislikes* en una publicación con tal de proteger la salud mental y creativa de cada usuario. Esto no deja de resultar paradójico, porque a pocos años del lanzamiento

masivo de las redes sociales, se sabe que las redes son adictivas, y cada una de sus funciones como el *like*, desencadenan dicha adicción. Por otra parte, hay una supuesta preocupación por parte de estas plataformas en el hecho de reconocer los trastornos mentales que genera la interacción digital. Que *Instagram* haya sido la primera red social en dar la opción de suspender el conteo de *likes* con tal de evitar la autocensura, la envidia y la frustración por la falta de *likes*, no deja de resultar paradójico, pues la red social busca la manera de hacer permanecer a sus usuarios *Online*. Si un usuario no recibe *likes* o no puede cuantificarlos, para *Facebook* no representa mucho; pero si un usuario abandona la plataforma, eso sí constituye un problema. ¿Por qué? Porque no habrá nadie que compre y venda la publicidad, porque la plataforma dejará de recopilar datos, porque el tipo de contenido dejará de ser tan diverso; en resumen, porque la red social pierde todo su poder especulativo –económicamente hablando- en el cual descansa. Los enunciados que se generan dentro de las redes claro que van a contener la lógica mediante la que el capitalismo ha logrado perpetuarse. Por ello, el *dislike* dentro de la red social, está condenado al silencio, al anonimato, a ser el dato poco digno. Como podemos ver, en el lenguaje no se manifiesta únicamente el sentido de una palabra, sino que hay una forma de perpetuar un trabajo político, que igualmente, guarda una estrecha relación con la economía, la cual se pone en marcha en nuestra forma de comunicarnos, de interactuar, de aprobar o desaprobar cualquier tipo de contenido.

La nueva producción de enunciados en redes sociales, también produce, por otra parte, un saber, un conocimiento, información acerca de los individuos. La forma de construir los nuevos campos de saber que ofrecen las redes, sin duda tienen resonancias distintas a los anteriores, pues estos se basan en el uso de algoritmos e inteligencia artificial para la transformación de datos. El magma de información con el cual trabaja un algoritmo y produce predicciones, no obedece a ningún tipo de esquema epistémico moderno. Tal y como desde el inicio lo mencionábamos: la episteme moderna está en un profundo cambio, ya que la forma de conocer a los individuos y el mundo, no obedece a los mismos supuestos que antaño. El uso de redes sociales permite conocer al individuo mucho más de lo que él mismo se podría conocer. ¿De dónde toman estas plataformas su poder

epistémico? A través del constante dataísmo en que vivimos. Así que, el papel de Foucault en esta problemática es de haber heredado un marco teórico para identificar diversos *a priori* históricos. Aunque el autor francés estudió un *a priori* referente a las prácticas de encierro, y las redes sociales son uno radicalmente distinto, los objetivos no están del todo desfasados. Es cierto que la forma de comprender al hombre según los parámetros de la modernidad, ya no podrían emparentarse a la interacción actual con la tecnología, también es un hecho que sus objetivos persisten. La funcionalidad de los distintos campos enunciativos que hay en redes sociales, da prueba de cómo se sigue buscando adecuar la vida humana a las exigencias históricas del capitalismo.

En conclusión, el control que vivimos en nuestra actualidad a través de los medios de comunicación, no solo está expresado en el nivel de lo que pensamos, de nuestros datos y de su uso indebido. Hay un control y una regulación expresada en la forma que el lenguaje –en tanto formas enunciativas- se organiza, se cohesionan, se excluye. Sería un error considerar que solo las luchas contra el poder se reflejan en la protesta, los movimientos contestatarios, las luchas sociales. El estudio de la teoría de los enunciados dentro de las redes sociales, nos permite decir que no hay una conciencia clara de cómo desde la organización de los enunciados en los medios digitales, se perpetúa una labor política. Desde la forma en que el lenguaje se organiza y se excluye, se fragua un punto de ataque hacia nuestra vida y sus posibilidades de cambio.

Concluir aludiendo al carácter polifónico que hay en el lenguaje desde distintas vertientes, no ha sido algo de nuestro interés. Tampoco decir que la red social representa un tipo de *juego de lenguaje*, tal y como el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* (1953) lo afirmarían, lo cual constituye un tema de reflexión. Nosotros hemos querido señalar el carácter constructivo y político que hay en los enunciados. La filosofía foucaultiana no es un tipo de nominalismo. Sería un error pensar que el *influencer* ya existía antes de la red social o que la monetización es un problema que se puede estudiar desde la teoría del valor en Marx. Más bien, los enunciados fraguan su propio objeto, su propia experiencia en correlación con

sus condiciones históricas. Sin la historia, esto sería una especie de idealismo puro donde el lenguaje, desde sí mismo, funda la realidad.

Por otra parte, el estudio del *a priori* histórico permite hacer un análisis sobre diversos problemas no únicamente en el nivel del sujeto. La tarea que la filosofía foucaultiana deja, es la de colocarnos fuera del sujeto en aras de aceptar que este es resultado de un largo proceso. Por lo tanto, para encontrar nuevas formas de relacionarnos con la tecnología, debemos colocarnos en el nivel de aquello que anima y produce a dicho sujeto. La tesis de considerar a las redes sociales como medios neutros capaces de utilizarse en provecho o maleficio de los individuos, en el nivel de análisis del *a priori* histórico, resulta hasta párvulo, ya que cuando apelamos a la acción neutra del sujeto, en ese momento, este ya está sujeto a una experiencia consigo mismo y con el mundo, una experiencia que comienza en el lenguaje.

El análisis sobre las plataformas digitales en el nivel de las funciones enunciativas es necesario para esclarecer la manera en que nos relacionamos con la tecnología. Identificar a esta como aquello otro distinto, no es más que un anacronismo. El tipo de enunciados con los que nos relacionamos, da cuenta de hasta qué punto la tecnología ha creado nuestras diversas maneras de relacionarnos con nosotros mismos. Si queremos revertir este diagnóstico, es necesario colocarnos en el nivel donde dichos enunciados adquieren su regularidad enunciativa, es decir, integrar a la reflexión filosófica cuestiones mínimas como la programación, evitar el papel de ser sujetos pasivos, fuentes de datos, de lo contrario, seguiremos fuera del *orden del discurso*, el cual Foucault desde hace más de cincuenta años, había ya ubicado como uno de los lugares donde es necesario ubicarse para modificar el orden al cual estamos sujetos.

Capítulo III

Gilles Deleuze: subjetividad y deseo en la red social.

El deseo del capitalismo no es el deseo del capitalista. En el caso de este último puede tratarse de su decaimiento físico, de las ganas de vengarse, del deseo de amasar riquezas, de aumentar la producción o lo que fuere, mientras que el deseo del capitalismo es una monótona pulsión que anhela ampliar la reproducción.

Slavoj Žižek: *Hegel y el cerebro conectado*

3.1. Algunas delimitaciones con Deleuze

¿Por qué estudiar las redes sociales desde la obra filosófica de Gilles Deleuze? La pregunta por sí misma abre una compleja malla de problemas metodológicos debido a las distintas etapas en la obra del autor. Estamos totalmente convencidos que la obra de Deleuze es una de las más sólidas desde *Diferencia y repetición* (1968) hasta *¿Qué es la filosofía?* (1991). Una obra que va desde la ontología, el materialismo, la política, la literatura, hasta el psicoanálisis y el cine. En cada uno de estos ámbitos, Deleuze elaboró una crítica contra el sentido, el poder, lo unívoco, el fascismo, el pensamiento arbóreo expresado en distintos ámbitos del pensamiento, sea la economía, el derecho, la lingüística, la psicología, los *mass media*, incluso la misma filosofía. Deleuze fue un filósofo que apostó por lo múltiple, la diferencia, lo virtual, la inmanencia, el rizoma, el devenir.

Con el desarrollo que ha habido en los últimos años en la industria de los medios de comunicación y los sistemas de simulación digital, la obra de Deleuze ha encontrado una importante recuperación y lectura crítica en distintos niveles. En primer lugar, como aparato crítico de un problema asociado al control a partir de la tecnología. Deleuze fue quien tomó la discusión abierta por Foucault a finales de los años setentas sobre la transformación de los dispositivos de poder. En su célebre y muy citado artículo *Post-scriptum* Deleuze atinó en predecir que la informática y los medios de comunicación iban a ser el ámbito donde se iban a fraguar las nuevas estrategias de modulación y control. A más de treinta años de la publicación de este artículo, las afirmaciones de Deleuze resultaron ciertas.

No obstante, no toda la actualidad de la obra está reducida al *Post-scriptum*. Deleuze dejó una obra llena de conceptos que bien pueden recuperarse y repensarse de acuerdo a diversos problemas actuales. Quizás el filósofo francés no habló directamente sobre las redes sociales, el *Bigdata*, el internet, pero sí elaboró un complejo edificio de conceptos para documentar cómo se produce el deseo, el inconsciente, el cuerpo. Al día de hoy, la producción de cada uno de estos tópicos se sigue desarrollando mediante otros medios, otras herramientas, otros espacios. No se puede hablar únicamente de una suplantación de instrumentos, sino que sucedió una profunda mutación del capitalismo. Las funciones, los alcances, el impacto no pueden ser descritos de la misma forma a cómo los franceses lo estudiaron en el siglo pasado. Las redes sociales son, en este nivel, una de esas nuevas herramientas desde las cuales se produce la subjetividad y el deseo.

Para llevar a cabo nuestro análisis, nos apoyaremos en los trabajos que Deleuze elaboró junto con Guattari, principalmente en la serie *Capitalismo y esquizofrenia*. Frente a ello, nos gustaría hacer una aclaración de por qué no integramos a Guattari dentro de nuestro trabajo como autor principal. Deleuze tiene una obra sólida y consolidada por sí mismo. Las tesis expuestas en *El Antiedipo* y *Mil mesetas* (1980) son tesis contenidas ya en las obras previas de Deleuze. *El Antiedipo* y *Mil mesetas* son la puesta en marcha de la ontología de la diferencia deleuziana. Miguel Morey nombra estos dos textos como la parte *política* del

pensamiento deleuziano en el prólogo que elaboró para la edición castellana de *Lógica del sentido*.¹¹¹

Para abrirse paso en ambos textos, es conveniente situarse a finales de los años sesentas en Francia. Deleuze nunca fue un intelectual militante representativo de todo tipo de movimientos sociales, al estilo de Sartre. Sin embargo, el compromiso social y político que Deleuze hacía suyo, lo integraba en sus textos, en el trabajo conceptual.¹¹² Tal y como Tomás Abraham lo dice: Deleuze y Foucault

¹¹¹Miguel Morey, *Del pasar de las cosas que pasan y su sentido*, en: Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

Esto no quiere decir que el papel de Guattari haya sido menor. De hecho, la deuda con Guattari es insoslayable, una deuda que el mismo Deleuze reconocía. De manera lamentable, el papel que ha cumplido Guattari en lo referente al estudio de los textos *Capitalismo y esquizofrenia*, ha sido muy poco y paradójico ya que pareciera haber la intención de *desguattarizar a Deleuze*, tal y como François Dosse lo sostiene en su *Biografía cruzada* (2007). Los ejemplos abundan. Solo por mencionar algunos, podemos citar el texto de Thomas Abraham, titulado *La máquina Deleuze* (2011) –cuando el concepto de máquina, fue aportado totalmente por Guattari-; otro caso similar es el texto que Slavoj Žižek desarrolla sobre *órganos sin cuerpo*, y que lleva por subtítulo, *sobre Deleuze y consecuencias*; más reciente, el texto de Guillaume Sibertine Blanc titulado de forma extraña *Deleuze y el Antiedipo* (2010). Podríamos continuar con un largo etcétera. ¿Por qué se ha desarrollado este fenómeno en la obra conjunta de ambos autores? Sin duda merece un estudio propio y detallado, el cual no es de nuestro interés. Nosotros tomamos a Deleuze como nuestro autor principal por el hecho de que la metafísica deleuziana del deseo y sus análisis sobre la subjetividad, fueron temas que abarcaron toda su obra; por ejemplo, desde *Diferencia y repetición* el tema de lo virtual ya tenía un brillo propio en Deleuze, el cual bien podría equipararse al concepto de deseo –que fue presentado en conjunto con Guattari-.

A nosotros solo nos corresponde retomar a Guattari como un autor secundario en *nuestro trabajo*, y no en sus obras en conjunto con tal de poder enfocar nuestro análisis en uno solo autor. Plantear un trabajo en el cual se determine qué le pertenece a uno y qué le pertenece al otro, hasta cierto punto sería irrisorio por el hecho de que constituiría la forma más cruel e injusta de acabar con un proyecto que fue elaborado a cuatro manos.

¹¹²En *¿Qué es la filosofía?* Los autores no buscan responder dicha pregunta respecto al qué sobre el trabajo filosófico, sino que optan por darle un carácter indirecto y se decantan por reflexionar sobre el *para qué* del trabajo filosófico, llegando a la conclusión que la filosofía es algo relacionado a la creación de conceptos. Más creativa que reflexiva y contemplativa. La filosofía si tiene una tarea es la de crear conceptos, y si tiene un lugar para dar la pelea, para denunciar el fascismo, la represión, el avasallamiento de la vida, es a través de sus conceptos. En este orden de ideas, los autores mencionan que: “Los conceptos no nos están esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. Hay que inventarlos, fabricarlos o más bien crearlos, y nada serían sin la firma de quienes los crean.”

Para una noticia más detallada puede consultarse la introducción, *Así pues la pregunta...* en: Félix Guattari, Gilles Deleuze, *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona, 1997, pp. 7-18.

fueron los teóricos del espíritu que cruzó por el mayo francés.¹¹³ No para representarlos, no para guiarlos, sino para elaborar una serie de herramientas que hiciera inteligible el carácter polimórfico del poder en todos los resquicios de la vida. Lo cual constituye un argumento en común entre Deleuze y Foucault: identificar la servidumbre más allá de la ley, la represión, la soberanía, el Estado, y localizarla en las prácticas minúsculas y actos cotidianos que envuelven la vida. La serie *Capitalismo y esquizofrenia* sostuvo el argumento de que el lugar primordial de la servidumbre es el deseo. Esta *servidumbre maquina* –tal y como la llamaron Deleuze y Guattari- no se perpetuaba por medio de la represión, la violencia o la ideología, sino sobre las producciones del deseo, en sus formas, conceptos, ideas, validaciones, etc.

Esta tesis dicha tal y como la acabamos de enunciar, puede resultar poco clara. El *Antiedipo* realiza la tarea titánica de rechazar más de veinticuatro siglos de metafísica del deseo con tal de presentar un enfoque distinto. Desde el título se anuncia el combate abierto cara a cara contra las tesis freudianas que Lacan impartía por esos años en tanto el deseo como estructura lingüística o carencia de ser.¹¹⁴ El enfoque distinto de los autores se sustentó en la profunda relación entre Marx y Freud, o dicho en otros términos: la economía no es un asunto ajeno al

¹¹³Véase en el video: *Tomas Abraham: Gilles Deleuze, Los grandes maestros del pensamiento*, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=pd48SfUMy1U> 05/12/22

¹¹⁴La relación del *Antiedipo* con la obra de Lacan, sin duda alguna representa un tema complejo por la gran cantidad de matices que es necesario precisar. De primer momento, pareciera que Deleuze y Guattari confrontan directamente tanto a Freud como a Lacan al rechazar las formas representativas del deseo a partir del Edipo. Sin embargo, es un hecho que la crítica al Edipo que los autores empuñan, era una crítica que el mismo Lacan ya había contemplado para las bases del psicoanálisis. Aunque Lacan no recibe nada bien la publicación del texto, prohibiendo todo tipo de debates sobre el libro en su escuela, la deuda con Lacan también es insoslayable. De hecho, el estudio del cuerpo humano como una máquina, desde el Seminario 2 de Lacan, ya estaba presente, el cual fue impartido a mediados de los años cincuenta.

Sobre este punto, Manuel Murillo dedica el primer capítulo de su texto *Deleuze y Guattari El deseo y lo social*, el cual se titula *Genealogía de la máquina*, en las páginas 31-39. A lo largo del libro, el autor intenta sostener la tesis de que *El Antiedipo* no fue un texto que atacara directamente los planteamientos de Lacan, sino que Lacan mismo ya había desarrollado dichas críticas. Deleuze y Guattari las retoman, las desarrollan y las vinculan en relación al pensamiento maquínico, la inmanencia, la axiomática, la producción deseante, etc. Véase: Manuel Murillo, *Deleuze y Guattari El deseo y lo social*, Brueghel, Buenos Aires 2019.

deseo, y el deseo no es ajeno a las relaciones económicas. No hay economía política por un lado y psicoanálisis por el otro. Están imbricados en una profunda relación.¹¹⁵ Tal y como André Green lo menciona: “Si donc il faut faire la révolution avec Marx et avec Freud, il faut d'abord ouvrir les yeux de Marx, aveugle au désir, et aveugler Freud comme Œdipe, et envoyer au diable le complexe.”¹¹⁶

Que el deseo sea algo económico y la economía algo relativo al deseo, es una tesis que el *Antiedipo* explora, detalla, trabaja. A más de cincuenta años de su publicación, ¿Qué tiene que ver dicha tesis sobre el deseo y la economía con las redes sociales? A nuestro parecer, El *Antiedipo* señaló la profunda relación entre los procesos económicos y las producciones del inconsciente. Nuestro trabajo añade la variable de las redes sociales. La forma en que un algoritmo captura y procesa la actividad digital de un usuario, está dissociada de los antiguos análisis postestructuralistas. Vivimos un capitalismo apoyado en prácticas no humanas. Cada segundo, distracción, balbuceo, son analizados, cargados, enviados para después ser utilizados contra el mismo usuario.

De manera simplona, podríamos decir que las plataformas digitales buscan hacer desear, orientar nuestro deseo hacia el consumo. Dicho esquema, implicaría pensar por un lado los objetos y por el otro al sujeto. La relación principal sería la satisfacción, el placer. Este posicionamiento perfilaría al deseo como carencia o falta. Sin embargo, en Deleuze, más que carencia o fantasmas, el deseo no carece

¹¹⁵Podemos decir que la relación entre Marx y Freud, Foucault también la retomó en su famosa conferencia *Freud, Marx, Nietzsche*, los cuales, para el filósofo francés, eran los pilares para hacer inteligible el siglo XX. Pilares que el mismo Paul Riceaur nombró *filósofos de la sospecha*, es decir, un tipo de filosofía basada en la suspicacia, en la duda, en la desconfianza de que las instituciones, los discursos, las prácticas, el pensamiento que aparentemente nos vende nuestra libertad, al mismo tiempo es el ángulo principal a través del cual se forma nuestra propia servidumbre. Cabe señalar que dichos filósofos fueron la primera línea de batalla de gran parte de la filosofía francesa posterior al estructuralismo, y que de hecho, tanto para Foucault como para Deleuze, constituyen la base conceptual y crítica en la cual ambas obras se apoyan.

¹¹⁶André Green, *A quoi ça sert?*, Le Monde, 1972, disponible en: https://www.lemonde.fr/archives/article/1972/04/28/a-quoi-ca-sert_2400298_1819218.html 22/11/2023

de nada, produce, y no sólo produce objetos, mercancías, sino produce relaciones sociales, formas de sujeción, servidumbre, placer y goce.

Durante los años setentas, tanto Foucault como Deleuze, intentaron decir que el poder no funciona de afuera hacia adentro, sino es algo de lo cual estamos cruzados, constituidos. Combatir contra el poder no solo significa combatirlo en sus formas molares, sino también en el nivel molecular de nuestros deseos, nuestros afectos, *nuestra pequeña alma tiránica*.¹¹⁷ Por lo tanto, es necesario pelear contra: "...the fascism in us all, in our heads and in our everyday behavior, the fascism that

¹¹⁷Deleuze y Guattari en el *Anti-Edipo* hacen una crítica contra la edipización del deseo. En esta crítica, presentan lo que ellos llaman el esquizoanálisis, una forma no de comprender el deseo, sino de producirlo, agenciarlo en los distintos aspectos de la realidad política, social, histórica, y no únicamente familiarista. En este desarrollo teórico que hacen los autores, introducen dos conceptos fundamentales para comprender su marco conceptual: *lo molar y lo molecular*. Tal y como en la física existen diversos niveles de estudio sobre la realidad (la macrofísica y la microfísica), en el *Anti-Edipo* hay un marco de comprensión similar sobre el deseo y sus conjunciones en el sentido de que el deseo es algo que transita, fluye, se produce y agencia tal y como los fenómenos físicos: en dimensiones moleculares y molares. Por lo tanto no son conceptos opuestos, sino que operan el deseo en diferentes regímenes o distintas esferas. "...cuando se distinguen y se oponen lo hacen tan sólo como dos sentidos en una misma dirección estadística." Dentro de lo molar van a operar máquinas que pueden ser sociales o técnicas, y en lo molecular, la máquina deseante. Unas a otras se agencian, se engranan, sí con una clara diferencia de régimen, pero no de sentido. Así que, cuando aludimos a la producción del deseo, dicha producción se desencadena en esos dos niveles. No de una dimensión individual hacia otra colectiva; tampoco de una colectiva hacia otra individual. Sino un funcionamiento mutuo en el que el deseo produce su energía, pero esa energía se produce y adquiere una experiencia dentro de los conjuntos molares. Si Los autores mencionan que: *solo hay deseo y lo social y nada más*, es porque a partir de esas esferas es donde cuaja la producción deseante. En estos términos los autores mencionan esto último que sostenemos: "...las máquinas deseantes moleculares son en sí mismas catexis de las grandes máquinas molares o configuraciones que ellas *forman bajo las leyes de los grandes números*, en un sentido o en el otro de la subordinación, en un sentido y en el otro de la subordinación. Máquinas deseantes por una parte, y máquinas orgánicas, técnicas o sociales, por la otra [...] Son, por tanto, las mismas máquinas, pero no es el mismo régimen, las mismas relaciones de tamaño, ni los mismos usos de síntesis." En: Gilles Deleuze, Félix Guattari, *El Anti-Edipo*, Paidós, Barcelona 2004, p. 297. Para una noticia más detallada sobre las delimitaciones y precisiones sobre lo molar y molecular, puede consultarse el apartado IV *Introducción al esquizoanálisis*, en la obra citada, páginas: 293-307.

Podemos decir que las redes sociales constituyen un tipo de máquina que cruza de forma sofisticada ambos regímenes de la producción tanto social como deseante. La forma en que fluctúan de una esfera a otra, la red social la ha transformado.

causes us to love power, to desire the very thing that dominates and exploits us.”¹¹⁸

Se trata de descubrir que nuestras formas de deseo constituyen al mismo tiempo nuestra servidumbre. Antes de responder a la pregunta qué es el deseo, se trata de documentar cómo funciona el deseo, cómo se constituye, cómo se produce. En dicha producción, la relación establecida con el mundo, la historia, va ser determinante. Nos parece que las redes sociales no han surgido para liberar la vida de sus formas represivas. Al contrario. Gracias a ellas, nuestros afectos, nuestros pensamientos, nuestra producción deseante no es ningún tipo de aliado en la lucha contra las diversas manifestaciones del poder; desde estas plataformas se producen esquemas de deseo que configuran o bloquean cualquier variación o agenciamiento que busque salir de la lógica del capitalismo.

¹¹⁸Michel Foucault, *Preface*, en: Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anti-Oedipus, Capitalism and schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983, p. 13.

3.2 Deseo y red social: en los intersticios de la producción deseante

...las fuerzas de ocupación capitalista, con su sistema cada vez más refinado de agresión, estímulo y chantaje, se ensañan en reprimir, excluir y neutralizar todas las prácticas deseantes que no tengan por efecto reproducir las formas de la dominación.

Félix Guattari: *Para acabar con la masacre del cuerpo*

...pues más que de pintura, me gusta hablar de lo que se puede pintar...

José Lezama Lima: *Oppiano Licario*

El presente subcapítulo de tesis tiene el propósito de presentar el concepto de deseo dentro de la obra deleuziana, para posteriormente relacionar dicho marco conceptual con las redes sociales. Mediante dicha relación, buscamos comprobar que a través de la red social se maquina la actividad deseante de los individuos. Para llevar a cabo dicho análisis, primero resulta necesario desligarse de cierta metafísica del deseo que lo ha asociado a la falta, la carencia o la insatisfacción. Dentro de nuestro trabajo, el deseo es una actividad, un movimiento, y las redes sociales lo que hacen es dirigirlo, encauzarlo, controlarlo al máximo con todo su poderoso aparato industrial. Un control que no es neutro o fortuito, sino tiene como fin último integrar la actividad deseante en las filas de un sistema de producción capitalista.

Freud es el autor donde una tradición metafísica del deseo alcanzó su punto más alto. Culminando en una teoría sobre el deseo que buscó interpretarlo en todos sus resquicios. El psicoanálisis desde hace varias décadas ha sido la ciencia encargada de orientar, encauzar, ubicar y *significar* el deseo. Desde *La interpretación de los sueños* (1899) hasta *El malestar en la cultura* (1930), Freud apuntaló una serie de tesis sobre el deseo asociadas a la carencia, la insatisfacción, el placer, los fantasmas, etc. De una u otra forma, el psicoanálisis en sus inicios condenó al deseo a la insatisfacción, la carencia, la falta en general. Aunque hoy en día el psicoanálisis es el vocero principal sobre el deseo, gran parte de sus tesis, no surgen estrictamente con Freud. Durante más de veinte siglos de tradición filosófica, el deseo ya había sido asociado a la falta, la carencia y el placer. Desde el *Banquete* se diserta si el deseo es algo relativo a lo que se tiene o no.¹¹⁹ Esta concepción del deseo es retomada por Freud, para de igual forma ser discutida y problematizada por Lacan a mediados del siglo pasado. En sus seminarios, Lacan consideraba el deseo como una falta de ser: “El deseo es una relación de ser a falta. Esta falta es, hablando con propiedad, falta de ser. No es falta de esto o de aquello, sino falta de ser...”¹²⁰ El ser carece de algo, el ser está castrado, incompleto y dicha condición es parte del mismo ser.

No es de nuestro interés hacer una recapitulación exhaustiva sobre cada uno de los enfoques sobre el deseo a lo largo de la historia. Mencionamos esto para contextualizar que durante varias décadas, el deseo estuvo asociado a una tradición de pensamiento en tanto que carencia, insatisfacción, placer. Por su parte, Deleuze junto con Guattari, presentan un enfoque distinto el cual va a contracorriente de más de veinte siglos de metafísica que había condenado el deseo a la carencia; además de elaborar una crítica contra el psicoanálisis por haber inscrito al deseo dentro del reino del significado, es decir, como si la pregunta fundamental sobre el deseo tuviera que ser formulada en los términos de *¿qué es el deseo?* “Los tres errores

¹¹⁹Platón, *El Banquete*, en: Diálogos, Herder, Madrid 2010, p. 734,

¹²⁰Jacques Lacan, *El Seminario, Libro 2, El Yo en la Teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos aires, Paidós, 1988, p. 334.

sobre el deseo se llaman la falta, la ley y el significante.”¹²¹. Tal y como lo mencionamos al inicio del capítulo uno. El problema es descubrir el funcionalismo que hay en las cosas, saber con qué se relacionan para existir.

Deleuze-Guattari dirán que el deseo antes de ser una carencia es una producción, y si hay una forma de representarlo, no es por medio del significado, sino de su poder de producción. Como podemos notar, el enfoque de los franceses es más próximo a un materialismo sobre el deseo. La producción no es de objetos imaginarios, ilusiones, fantasmas; si el deseo produce algo es lo real; antes de ser una esencia, una idea –en sentido platónico- que espera ser descubierta e iluminada por el pensamiento, es una actividad. Eso es la *producción deseante*: el trabajo continuo e infinito del deseo. Una producción desencadenada en las infinitas conexiones que el deseo logra hacer con la realidad, y no únicamente a partir del familiarísimo edípico. En lugar de plantear la pregunta ¿Qué es el deseo? Los autores optan por abrir una especie de funcionalismo para saber cómo funciona y se desencadena la producción deseante. Así como un ordenador, un celular, una máquina técnica tiene un sistema inscrito a través de la programación, para los autores el deseo tiene una funcionalidad, una actividad, una programación. La serie *Capitalismo y esquizofrenia* puede ser descrita como la radiografía de la actividad deseante.

No está de más volver a repetirlo: el deseo es un proceso, una producción. Y dicha producción no fue descubierta en *El Antiedipo*. Si algo le conceden los autores a Freud, fue haber descubierto la producción del deseo como algo no *natural*, sino como parte de un *devenir*. El punto en que abandonan a Freud es en haber considerado al Edipo cómo la única forma a partir de la cual se desencadenaba dicho proceso, como si la actividad deseante solo golpeará los ángulos del triángulo edípico. En estos términos los autores lo mencionan en el nivel de las producciones del inconsciente:

El gran descubrimiento del psicoanálisis fue el de la producción deseante, de las producciones del inconsciente. Sin embargo, con Edipo, este

¹²¹Gilles Deleuze, Félix Guattari, *El Antiedipo*, *op. cit.*, p. 116.

descubrimiento fue encubierto rápidamente por un nuevo idealismo: el inconsciente como fábrica fue sustituido por un teatro antiguo; las unidades de producción del inconsciente fueron sustituidas por la representación; el inconsciente productivo fue sustituido por un inconsciente que tan sólo podía expresarse (el mito, la tragedia, el sueño...) ¹²²

Sabemos que el deseo es producido, por lo tanto, el deseo no es un hecho biológico ni fisiológico. El deseo no tiene una forma natural *a priori*. Tiene un devenir en el cual adquiere distintas formas. Dicho devenir se constituye en los procesos, prácticas, acciones que se despliegan en el horizonte cotidiano de la vida. Si el deseo produce, y él es producido, esa producción se da entre: "...la esencia humana de la naturaleza y la esencia natural del hombre..." ¹²³ Entre dos funciones correlacionadas de forma inmanente. La relación intrincada entre naturaleza e historia no depende de un individuo en específico. El deseo es algo que cruza entre dos instancias, pero sin considerar ambas esferas distintas o diferentes: "Hombre y naturaleza no son como dos términos uno frente al otro, incluso tomados en una relación de causa, de comprensión, de expresión (causa-efecto, sujeto-objeto, etc.). Son una misma y única realidad esencial del productor y del producto." ¹²⁴ Entre la naturaleza y el hombre no hay una relación negativa. En estos términos Sibertin Blanc menciona que debemos entender por deseo en *El Antiedipo*:

Se entiende por deseo en El antiedipo la causa inmanente o la autoproducción de la vida genérica del hombre en la unidad de la naturaleza y de la historia, del Homo natura y del Homo historia. [...] El deseo no es una realidad específicamente natural; pero tampoco es una realidad específicamente antropológica. ¹²⁵

¹²²*Ibid.*, p.31.

¹²³*Ibid.*, p. 14.

¹²⁴*Ibidem.*

¹²⁵Guillaume Sibertin Blanc, *Deleuze y el Antiedipo*, Nueva visión, Buenos Aires, 2010, p. 21. Dentro del mismo orden de ideas, François Monge, menciona que: "... los autores quieren "orientar" el deseo, *directamente*, hacia lo social y la historia," y reconocerle que detenta una existencia y una importancia determinante, independientemente de su actualización en los aportes familiares y sociales de producción y reproducción, en los que

La primera tesis importante: el deseo se produce. La segunda: dicha producción no se desencadena en el triángulo edípico, sino en el cruce inmanente entre la naturaleza y la historia. Con esto llegamos a la tercera tesis: el deseo se fabrica a través de un proceso maquínico, es un ensamblaje, un *agenciamiento*. Llama la atención lo referente a lo *maquínico*. Concepto de suma importancia para comprender lo que después será llamado la máquina deseante.

Respecto al concepto de máquina o al pensamiento maquínico, es bien conocido que dicho concepto fue aportado por Guattari en su artículo *Máquina y estructura* (1969) concepto que Deleuze adopta como vía de escape del estructuralismo. El primer capítulo del *Antiedipo, Las máquinas deseantes*, contiene una frase en su primer párrafo donde dice: “En todas partes máquinas, y no metafóricamente: máquinas de máquinas...”¹²⁶ En otro texto en colaboración con Claire Parnet, Deleuze afirmará: “El deseo solo existe agenciado o maquinado.”¹²⁷ Cuando los autores hablan de máquinas, no es para darle un carácter poético a sus tesis, ni para que un problema, una operación, un proceso, pueda ser visto como el funcionalismo de una máquina. Las máquinas no se refieren al reloj, la bicicleta, el radio, la tv. De igual forma, la máquina deseante no es el individuo ni un conjunto de personas. La máquina es un concepto para dar cuenta de la actividad deseante en tanto práctica donde intervienen dos funciones: el corte y el flujo. Si el deseo se maquina es porque de forma inmanente establece conexiones y su autoproducción depende de dichas conexiones.

Por lo tanto, una máquina no se va definir por lo que es, sino por su capacidad de conexión, y si *en todas partes máquinas*, es porque el deseo se agencia absolutamente con todo. El ano, la boca, la mano, el pie, todo el cuerpo humano visto como un conjunto de piezas, hace máquina con otras máquinas: el fútbol, la pornografía, la belleza, la alimentación, la tierra, los objetos, etc. Y en esa relación, *otras máquinas*: video juegos, guantes, fotografías, ropa, etc. En el nivel de la

se encuentra no solamente reducido sino eliminado y reabsorbido.” Françoise Monge, *Deleuze y el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008, p. 273

¹²⁶Gilles Deleuze, Félix Guattari, *El Antiedipo*, op. cit., p. 11.

¹²⁷Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Diálogos*, Pre-textos, Valencia, 1980, p.108.

biología, el cuerpo es una unidad de la cual se desprenden sus partes; para el pensamiento maquínico el cuerpo es un conjunto de piezas que se conectan con otras en aras de establecer una infinidad de series. La boca establece una relación maquinal con la pornografía, la alimentación, la odontología, la estética, la literatura, la religión. “Lo que, precisamente, define a las máquinas deseantes es su poder de conexión hasta el infinito, en todos los sentidos y en todas las direcciones.”¹²⁸ Si la obra de arte es máquina deseante – como lo afirman los autores- es porque en ella hay una intensidad de conexiones y producciones: publicitarias, afectivas, literarias, universitarias, monográficas, visuales, reflexivas, etc.¹²⁹ Es decir, hay un poder intensivo de conexión.

Sujeto y máquina no pueden ser equiparados. La máquina implica una serie de conexiones y producciones que la atraviesan; mientras el sujeto se identifica a sí mismo como unidad o *causa* de dichas conexiones. La tesis *todo hace máquinas*, funciona para saber que el mismo sujeto es maquinado –producido- en un proceso mucho antes de que este se reconozca como unidad. En esta red de conexiones el sujeto deviene posible, adquiere cuerpo, unidad: “...el hombre forma una pieza con la máquina, o forma pieza con cualquier otra cosa para constituir una máquina.”¹³⁰ Y esa unidad no es efecto de la relación establecida con la conciencia, como en el caso de Descartes y el *pienso, luego existo*. Podemos citar el ya famoso primer párrafo del *Antiedipo* desde donde se anuncia este carácter maquínico del deseo:

¹²⁸Gilles Deleuze, Félix Guattari, *El Antiedipo*, *op. cit.*, p. 399.

¹²⁹Manuel Murillo en su texto, *Deleuze-Guattari y lo social*, da un ejemplo muy esclarecedor para comprender el carácter productivo del deseo dentro del pensamiento maquínico. Cuando San Pablo llegó a predicar a Grecia, los sacerdotes no eran los únicos que se oponían a las palabras de Pablo. Los orfebres también porque en ese tiempo se fabricaban estatuillas de la diosa Artemisa, pero con las palabras de Pablo, dichas estatuillas dejaban de venderse.

Con este ejemplo, lo que queremos rescatar es que la producción no solo depende de la fuerza de trabajo empleada en el objeto. Aquello que Marx denominaba trabajo socialmente necesario. Sino que para producir algo intervienen muchas cosas más: discursos, instituciones, creencias, herramientas, etc. Al final, la máquina del cristianismo produjo otros objetos, otros discursos, otras máquinas. Para una consulta más detallada, puede consultarse el texto del autor en: *Deleuze-Guattari y lo social*, exactamente *En todas parques máquinas*, pp. 41-45.

¹³⁰Gilles Deleuze, Félix guattari, *El Antiedipo*, *op. cit.* p. 396.

Ello funciona en todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Ello respira, ello se calienta, ello come. Ello caga, ello besa. Qué error haber dicho el ello. En todas partes máquinas, y no metafóricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos, sus conexiones. Una máquina-órgano empalma con una máquina-fuente: una de ellas emite un flujo que la otra corta. El seno es una máquina que produce leche, y la boca, una máquina acoplada a aquélla. La boca del anoréxico vacila entre una máquina de comer, una máquina anal, una máquina de hablar, una máquina de respirar (crisis de asma).¹³¹

Así, dentro del aparato crítico de nuestros autores, el deseo es pensado como un flujo, un torrente, algo que circula y es producido *ad infinitum*. En *Mil mesetas*, el rizoma es la forma de este flujo dentro de su constante devenir. El deseo es el movimiento infinito que, al igual del rizoma, camina sin formas previas o *a priori*. “Piensen lo que piensen algunos revolucionarios, el deseo en su esencia es revolucionario –el deseo, ¡no la fiesta!– y ninguna sociedad puede soportar una posición de deseo verdadero sin que sus estructuras de explotación, avasallamiento y jerarquía no se vean comprometidas.”¹³² Ahora, si los autores afirman la maquinación del deseo, es porque el deseo existe bajo un régimen de cortes, tiene un soporte material. Se produce en condiciones determinadas y no bajo supuestos naturales.

La política deleuziana no trata de proclamar una libertad absoluta del deseo a partir de la liberación de los flujos y la negación contra todo tipo de corte. El deseo es portador de un flujo intempestivo, sea en su forma actualizada o virtual. Frente a ello, es necesario para una sociedad codificar dicho torrente. Esta codificación no habría que entenderla en un sentido negativo. Si el deseo se regula es para hacerlo funcional, de lo contrario, sería imposible que su carácter inmanente exista en la sociedad. Así, el deseo es pura inmanencia: sus formas infinitas de experiencia,

¹³¹ *Ibid.*, p. 11.

¹³² *Ibid.*, p. 121.

En otro texto Deleuze apunta que: “El deseo es revolucionario porque siempre quiere más conexiones y más agenciamientos. Pero el psicoanálisis corta y aplasta todas las conexiones, todos los agenciamientos. El psicoanálisis odia el deseo, odia la política” en: Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Diálogos*, *op. cit.*, p. 91.

aunque no estén actualizadas, ya están escritas de forma virtual en el mismo. Aunque el psicoanálisis haya colocado dicha inmanencia en la camisa de fuerza del Edipo, y los flujos hayan quedado significados en el complejo, el carácter rizomático del deseo hace escapar dichos flujos. Aun cuando el deseo es codificado, reprimido, axiomatizado, el deseo escapa; no hay principio ni fin. Hay un movimiento, un devenir. Para tener una conceptualización del deseo definitiva en nuestro trabajo, podemos presentar lo que Deleuze menciona:

Desear consiste en esto: interrumpir o dejar correr ciertos flujos, hacer extracciones de flujos, cortar las cadenas que retienen los flujos. Todo este sistema del deseo que circula, que se interrumpe, que deja manar, este sistema estrictamente literal del inconsciente, contrariamente a lo que piensa el psicoanálisis tradicional, no significa nada. No tiene sentido, no hay que darle interpretación alguna, no quiere decir nada. El problema es saber cómo funciona el inconsciente. Es un problema de uso de las máquinas, de funcionamiento de las <<máquinas deseantes>>¹³³

Los flujos no son personas, cosas o sustancias, los flujos son energía, intensidad, cantidades en movimiento que circulan, se cortan, se distribuyen, consumen, etc. El ejemplo del cabello y el peinado mencionado por Deleuze en *Derrames I* (1971-1979) es muy didáctico: el cabello fluye, nace, empuja, el peinado es un corte, un corte que no es el mismo para las mujeres asiáticas, las africanas o las americanas. En cada individuo hay una serie de flujos y cortes: “Una persona siempre es un corte de flujo, un punto de partida para una producción de flujos y un punto de llegada para una recepción de flujos.”¹³⁴ Por lo tanto, la pregunta no es saber qué son los objetos, qué es la realidad, qué es el deseo, sino qué tipo de flujos lo constituyen, y además, con qué otros flujos hacen conexión.

En resumen: los flujos del deseo se representan, se conducen, se significan, se reprimen, son objeto de una serie de conexiones y cortes, pero, no se crean por el sujeto, el Estado, o un sujeto colectivo. Es en este sentido que podemos

¹³³Gilles Deleuze, *La isla desierta*, Pre-textos, Valencia 2005, p. 297-298.

¹³⁴Gilles Deleuze, *Derrames I*, op. cit., p. 19.

extrapolar la tesis principal de nuestro capítulo: las redes sociales producen agenciamientos, relaciones deseantes, conjuntos, series, símbolos de triangulación edípica –si se quiere-. Al deseo en todo momento se le intenta conducir, controlar, direccionar, maquinar, producir. La red social es parte de una historia de los medios y herramientas a partir de los cuales se ha buscado controlar al máximo los flujos deseantes. Dicha producción guarda una profunda relación con un sistema de producción económica. O bien, la perpetuación de un sistema económico se apoya en la producción de la actividad deseante con tal de que dicha actividad sea provechosa para el capitalismo. Por decirlo de alguna manera, el capitalismo busca pastorear al deseo para que actúe siempre en *un sentido*, para que devenga máquina deseante montada sobre las vías de la producción económica.

¿Qué papel ocupan las redes sociales dentro del aparato crítico de nuestros autores? En algún momento se llegó a pensar que las redes ofrecían una estructura rizomática por ser una interfaz de puntos y salidas. Al día de hoy, difícilmente se puede decir que las herramientas digitales buscan la libertad de conexiones sobre los flujos del deseo. La red social, al igual que Edipo, es una codificación del deseo que busca legitimarse por encima de otro tipo de estratificaciones. Que gran parte de la población dediquen parte de su tiempo a estas plataformas, implica que “...la represión, la jerarquía, la explotación, el avasallamiento mismos sean deseados.”¹³⁵ Si permaneciéramos dentro de la vertiente psicoanalítica, quizás la relación entre la red social y el individuo, únicamente tendría como correlación a papá y mamá, su abandono, su falta de atención, la castración, etc.¹³⁶

Silicon Valley no solo representa la punta de los avances tecnológicos de última generación, sino también constituye una transformación importante de los medios que han capturado la producción deseante. Como ya lo habíamos dicho, el

¹³⁵Gilles Deleuze, Félix Guattari, *El Antiedipo*, *op.cit.*, p. 122.

¹³⁶En este contexto los autores anotan que: “Mientras nos contentemos con colocar paralelamente, por una parte, el dinero, el oro, el capital y el triángulo capitalista, y por otra parte, la libido, el ano, el falo y el triángulo familiar, nos entregaremos a un agradable pasatiempo [...] El paralelismo Marx-Freud permanece por completo estéril e indiferente, colocando en escena términos que se interiorizan o se proyectan el uno en el otro sin cesar de ser extranjeros” *Ibid.*, p. 35.

deseo produce, pero no produce en el salvajismo, en la naturaleza, en modo aleatorio. La producción ya está capturada para producir lo que se espera producir. Dicho de otra manera: hay un registro de *qué* debe ser producido, registro que no solo se expresa en el nivel de su *actualidad*, de lo que vemos, experimentamos, sino también en su condición virtual. De hecho, el deseo siempre se combate entre procesos de actualidad y virtualidad. “Todo objeto es doble, sin que sus dos mitades se parezcan: una es la imagen virtual; la otra, la imagen actual. Mitades desiguales dispares.”¹³⁷ El deseo es un proceso en constante pugna por adquirir y producir sus formas actuales. El filósofo italiano Maurizio Lazzarato, identifica lo virtual en Deleuze y el afuera en Foucault, como conceptos equiparables: las sociedades disciplinarias con su arsenal de espacios cerrados, buscaban capturar el afuera del loco, el criminal, el enfermo, etc. Si el deseo es pura inmanencia, pura posibilidad y devenir, no es fortuito que una industria busque controlar dicho devenir, bloquearlo, encauzarlo. Lazzarato menciona que:

Sabemos que la escuela, la fábrica, el hospital, el cuarte son dispositivos para encerrar la multiplicidad. Pero, más profundamente, dice Deleuze, lo que <<está encerrado es el afuera>>. Lo que está encerrado es lo virtual, la potencia de metamorfosis, el devenir. Las sociedades disciplinarias ejercen su poder neutralizando la diferencia y la repetición y su potencia de variación.¹³⁸

A nuestro parecer, las redes sociales si cumplen una función en el deseo, es precisamente en el nivel de este proceso que se da entre lo virtual y lo actual. Podríamos llenar esta tesis de ejemplos para ver cómo la interacción con las redes no solo busca gobernarnos o controlarlos en nuestra actualidad. Las *cookies*, la recopilación de datos, los perfiles de navegación, las huellas digitales que vamos dejando en le web, buscan controlar la potencialidad de nuestros actos, de nuestro devenir, su condición futura, imprevista. Si *Facebook* o *Instagram* capturan el deseo, no es porque nos inciten a desear algo, porque nos invadan de publicidad para que

¹³⁷Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002, p. 316.

¹³⁸Maurizio Lazzarato, *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, op. cit., p. 79.

visitemos ciertos sitios web, sino que esa incitación, esa producción, se instala no en la actualidad de nuestro deseo, sino en su devenir, en sus posibilidades.

El poder de las plataformas digitales no es un poder manifiesto en la interacción presente que hacemos con ellas, sino en la virtualidad de nuestras acciones. Ahí es donde ellas dan la pelea. Las redes buscan anticiparse al clic, a las compras, las visitas, las opiniones. El control sobre el deseo es en su realidad virtual y actual. Esto se ha logrado gracias a que gran parte de nuestra vida, se ha vuelto datos. Datos analizados y transformados por algoritmos. Carissa Véliz plantea que una de las formas de dar la pelea contra las redes sociales es recuperando la privacidad, pues estas innovan todo tipo de prácticas con tal de comer y utilizar más partes de nuestra vida para después usarla contra nosotros mismos. “Mientras tengan acceso a nuestros datos, seguiremos siendo sus títeres. La única manera de volver a tomar el control de nuestra autonomía, de nuestra capacidad de autogobernarnos, es recuperando nuestra privacidad.”¹³⁹

El último artículo publicado de Deleuze, *La inmanencia: una vida...* apunta a cómo la vida está plena de potencias virtuales que en su desarrollo, van actualizándose: “Une vie ne contient que des virtuels. Elle est faite de virtualités, événements, singularités. Ce qu'on appelle virtual n'est pas quelque chose qui manque de réalité, mais qui s'engage dans un processus d'actualisation en suivant le plan qui lui donne sa réalité propre.”¹⁴⁰ Tal y como lo dice Lazzarato: lo virtual está atrapado, lo virtual se intenta bloquear. De lo virtual a lo actual, hay un proceso que se libera y toma forma en el sujeto o los objetos. En este proceso las redes sociales cumplen un papel en la lucha por la actualización. ¿Cómo podemos documentar esto que mencionamos? Internet está plagado de herramientas que permiten hacer un rastreo minucioso de todo nuestro tiempo a cada instante. El caso del algoritmo de *Facebook* es uno de los más esclarecedores.

¹³⁹Carissa Véliz, *Privacidad es poder, datos libertad y vigilancia en la era digital*, Debate, México 2021, p. 100.

¹⁴⁰Gilles Deleuze, *L'immanence: une vie*, en: *Deux régimes de fous*, Les éditions de minuit, París 2003, p. 363

Cuando un usuario abre la plataforma de *Facebook*, el objetivo principal del algoritmo es capturar la atención del usuario. ¿Cómo lo hace? Un algoritmo no es una conciencia absoluta en la cual esté registrado el comportamiento de cada individuo. No. El algoritmo localiza al usuario en la medida que este interactúa con la plataforma. La capacidad de impacto del algoritmo estará en función de la interacción que exista, lo cual, coloca al algoritmo en una posición *ad infinitum*, pues su programación está basada en la interacción. Entre mayor tiempo funciona, más exacta se vuelve su puntería. Los algoritmos son: "...una lista finita de instrucciones definidas para calcular una función, una directiva paso a paso que permite un procesamiento o razonamiento automático que ordena a la máquina producir cierto *output* a partir de determinado *input*."¹⁴¹ Antaño se buscaba mantener en secreto la forma en que estaban escritos los algoritmos de empresa como *Facebook*, *Myspace*, *Twitter*; hoy en día el funcionamiento de estos es algo relativamente público. Adam Mosseri, director de *Instagram* publicó un artículo en la página oficial donde detalló cómo funciona el algoritmo.

Es realmente curiosa la forma en que está redactado el artículo por el tono preocupado del autor hacia los usuarios. Según Mosseri, el uso de diversos algoritmos es para que cada uno de los usuarios *aproveche al máximo* su tiempo. La publicación pudiera tener el objetivo de limpiar la imagen de la red social, sobre todo cuando existe una preocupación política y social por el uso de estas plataformas digitales. Pese a ello, es un documento de gran relevancia por el hecho de que *Instagram* da los parámetros a partir de los cuales sus algoritmos operan. Lo cual, bien podría ser resumido en cuatro acciones:

1. Inventario: Localizar todas las publicaciones de un usuario; su actividad; el tiempo dedicado a mirar ciertos videos; las veces que entra a otro perfil o visita algún sitio publicitario; localizar el contenido que al usuario le despierta desinterés y por lo tanto, que termina cerrando la red social. El inventario –como su nombre lo indica- es un inventario de actividades.

¹⁴¹José van Dijck, *Cultura de la conectividad*, op. cit., p. 35

2. Señales: Separar, clasificar, priorizar. ¿Según qué? Según la actividad que el usuario tiene en la red social. Por ejemplo, las opciones *me enfada*, son poderosas señales de qué tipo de contenido es mejor evitar para cada usuario. Las *reacciones* son como una estela de acciones con las que el algoritmo trabaja. En esta parte, el algoritmo también recupera los comentarios que los usuarios hacen.
3. Predicciones: El algoritmo pondera entre una serie de posibilidades que al usuario podrían interesarle, según los rastros que él mismo ha dejado en la red social. Predicciones asociadas no solo al contenido ya visto, sino a contenido por *explorar*; por ejemplo, si el algoritmo detecta en una publicación *me encanta el sushi*. En la siguiente actualización del *feed* (antes nombrado muro o biografía) posiblemente el algoritmo va integrar publicidad sobre algún restaurante japonés, para lo cual, los datos de localización son esenciales.
4. Puntaje: corresponde a la proyección del *feed* de acuerdo a una jerarquía de prioridades que el algoritmo detecta. Es decir, a la individuación que el algoritmo realiza sobre cada usuario. Esta individuación implica cuestiones como: tiempo, repeticiones, deslizamientos, clics, demoras, interés, búsquedas relacionadas, irritación. Toda esta información el algoritmo la trabaja con tal de que cada usuario tenga una satisfacción de interés por permanecer en la red social.¹⁴²

Llama la atención en el escrito de Mosseri la precisión que hace al decir que no hay un algoritmo con el cual *Instagram* trabaja. Son múltiples, son variados. Cada función de *Instagram* –*stories*, *feed*, *reels*- trabaja con un algoritmo distinto, el cual recopila información variada. Mosseri no lo dice explícitamente, pero la finalidad es crear un sistema de puntería cada vez más preciso, con un margen de error mínimo en las acciones posibles de los usuarios. No es necesario precisar cada una de las conexiones del algoritmo. Lo que acabamos de presentar, nos parece importante en dos aspectos. En primer lugar, pese a la compleja ingeniería informática de los

¹⁴²Adam Mosseri, *Más detalles sobre cómo funciona Instagram*, 8 de junio de 2021, en: about.instagram.com, 01/12/2022

algoritmos, existen los elementos suficientes para afirmar que no hay una intención de actuar en el presente del usuario, sino de conocerlo, capturarlo, codificarlo, organizarlo, en la potencia de su propio devenir. Esto supone un tipo de control distinto al que Foucault o Deleuze estudiaron en su momento. ¿Qué relación establece el usuario frente a la constante manipulación que se hace sobre él? Para nada es el rechazo. Al contrario, entre más se esté en contacto con la proyección que se hace en la red social, mayor es la satisfacción de los usuarios.

Es importante señalar la forma de capturar, organizar y distribuir la información dejada en la web. Esta información no es capturada ni distribuida por lo que podríamos llamar un sujeto. Si las redes abren todo un debate, se debe a que sus herramientas de operatividad guardan un rasgo no humano, artificial. Entre individuos y máquinas existen puntos de conexión. El hombre es habitado por la lógica de la red social. Aquella imagen de la ciencia ficción del hombre elaborado con cables o metales, no es tal lejana si suplantamos los cables y el metal por sistemas de operatividad, patrones de conducta, sistemas de pensamiento, creatividad, etc, los cuales ya no pueden ser asociados únicamente a la mente humana.

Dicho en otros términos, el individuo es una superficie biológica de registro, codificación y operatividad. Cada una de sus partes es objeto de un régimen de funcionamiento. Sea la mano, los genitales, el cabello, la fuerza de trabajo, el deseo, etc. Un registro que busca perpetuar en todo momento un sistema de producción de capital: “El único límite del capitalismo consiste en el hecho de que la producción debe siempre permanecer al servicio del capital, puesto que se supone que ella dependa de él”¹⁴³ Cuando el sujeto hace *conciencia de clase* para pelear contra este sistema, el capital ya dio más de cien pasos adelante, y no únicamente en el nivel de la conciencia. Las redes sociales han permitido que cada momento de nuestra vida pueda estar inscrito a dicho sistema, o como lo menciona Mckenzie Wark en

¹⁴³David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, Cactus, Buenos Aires 2016, p. 174.

su *Manifiesto Hacker* (2004) “todo el tiempo pertenece a la propiedad”.¹⁴⁴ Mientras se navega por *YouTube*, se produce, mientras se *stalkea* en *Facebook*, se produce.

La dupla Guattari-Deleuze preveía que esto poco a poco iba suceder. Comprender al hombre como un agenciamiento maquínico, implicaba dar por sentada la relación entre ambos agentes, su profundo ensamblaje en un nivel metafísico.¹⁴⁵ Al transformarse las máquinas, por ende, los hombres también sufren dicha transformación. Si las redes sociales llaman la atención, es por la potencialidad de ensambles, de conexiones que hay entre la inteligencia artificial, los algoritmos, etc, y los seres humanos. Este complejo sistema informático ha venido a cambiar radicalmente las formas a través de las cuales se captura la conducta humana, los pensamientos, las emociones, ya que no se les captura en el nivel de una orden, sino se es parte de ellos, se ensamblan en mutua comunicación. Podemos leer en *Mil mesetas* que:

Si las máquinas motrices han constituido la segunda edad de la máquina técnica, las máquinas de la cibernética y de la informática forman una tercera edad que recompone un régimen de esclavitud generalizada: “sistemas hombres-máquinas”, reversibles y recurrentes, sustituyen a las antiguas relaciones de sujeción no reversibles y no recurrentes entre los dos

¹⁴⁴La autora enfatiza que: “Cosificar todo el espacio es subjetivar todo el tiempo. La propiedad invade el tiempo así como el espacio, y es ahí donde se deja sentir su mayor impacto en el sujeto. El tiempo fue una vez una propiedad de la que los agricultores disponían a voluntad, siempre que pudieran cumplir con sus obligaciones para con el amo pastoralista. Después el tiempo se dividió en trabajo y «ocio». Sólo esto último siguió siendo propiedad del trabajador. Sin embargo, ahora todo el tiempo pertenece a la propiedad.” En: McKenzie Wark, *Un manifiesto Hacker*, Alpha Decay, Barcelona 2006, pp. 123.

¹⁴⁵En la película de Charles Chaplin, *Tiempos modernos*, es bien conocida la escena del obrero que por tanto tiempo de estar utilizando una herramienta, después su cuerpo adquiere el mismo movimiento de aquello que hacia girar. Hoy en día esa escena en la cual la máquina cruza a través de nuestro cuerpo, ha superado los muros de las fábricas hasta el momento de que ha invadido cada espacio de nuestra vida, no solo presente, sino también futura con tal de construirla, disponerla, encauzarla, al grado de apropiársela como al obrero en la película de Chaplin. Dicha apropiación tampoco podría decirse total. Si hay apropiación es porque hay algo que apropiarse. Y tal y como lo decíamos páginas arriba: pensar al deseo desde su inmanencia, implica que los flujos que produce se codifican y después se vuelven a descodificar y re-codificar –Deleuze emplea en este sentido los conceptos de desterritorializar y re-territorializar- ; en este proceso, los flujos salen, empujan, escapan y vuelven a ser re-codificados. Sería un error pensar que el deseo ha sido capturado en su totalidad y que por lo tanto pierde su potencia de producción.

elementos; la relación del hombre y de la máquina se hace en términos de mutua comunicación interna, y ya no de uso o de acción.¹⁴⁶

Como conclusión del presente subcapítulo de tesis, podemos ver que nuestra cultura a lo largo de su historia, no ha dejado de producir e innovar distintas formas de organizar y ejercer poder sobre los individuos, sea en el nivel de su cuerpo, su deseo, su fuerza, etc. Desde los ejércitos, las disciplinas, hasta las redes sociales, hay un horizonte en común que no ha descansado de explorar las más ínfimas técnicas, prácticas, dispositivos con tal de organizar las fuerzas de los individuos. Controlar por medio de la ley, el terror, la violencia, es algo que en nuestra sociedad mexicana no puede ser eludido. Sin embargo, a la par de este tipo de violencia, también se lleva a cabo un trabajo político que ha tomado la producción deseante como parte fundamental del funcionamiento de cierto sistema. Vivimos una época que produce todo tipo de tecnologías con tal de administrar los flujos deseantes. Dentro de estas variadas tecnologías, las redes sociales constituyen una de las más poderosas, ya que en ellas el individuo nunca expresa una sensación de gestión de su propia vida, al contrario, la interacción con la red social crea una percepción de mayor libertad. A nuestro parecer, se ha logrado hacer coincidir prácticas donde el individuo asume su libertad, mientras que también se gestiona un trabajo en el cual, como dice el *Atlas de la revolución digital*, su vida es la materia prima de una poderosa máquina que organiza su propia esclavitud. Decir que el deseo es producido dentro del complejo funcionamiento de las redes sociales, implica reconocer que nuestra actividad deseante no solo se ve comprometida, sino también está determinada por el funcionalismo de estas plataformas.

¹⁴⁶Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mil mesetas*, op. cit., p. 463.

3.3 Redes sociales: hacia la reconfiguración de nuevos organismos y la continuidad del juicio de Dios

¿Qué quiere decir desarticular, dejar de ser un organismo? Cómo explicar hasta qué punto es simple, y que lo hacemos a diario. Cuánta prudencia se necesita, el arte de las dosis, y el peligro, la sobredosis. No se puede andar a martillazos, sino con una lima muy fina.

Gilles Deleuze, Félix Guattari: *Mil mesetas*

El presente subcapítulo de tesis tiene el objetivo de hacer un análisis sobre el concepto organismo en relación a redes sociales. Este concepto lo retomaremos del *Antiedipo* y *Mil mesetas*. Con este análisis pretendemos sostener la hipótesis de que las redes sociales constituyen formas de organizar el cuerpo, el deseo, los afectos, la vida. Además de señalar que hay un trabajo político de organización, programación, afectación, que se libera dentro de procesos y prácticas tecnológicas. El desarrollo de la tecnología ha intensificado, multiplicado y desarrollado organismos en espacios y circunstancias nuevas. Además, el desarrollo de las plataformas digitales, la captura de datos, la implementación de algoritmos, han complejizado la forma en que se organiza el deseo.

Las redes sociales son complejos edificios digitales que organizan no solo datos e información, sino también aspectos como el cuerpo, el deseo, los afectos, el pensamiento, es decir, niveles de la vida individual que en apariencia poco tienen que ver con la tecnología. Para llevar esto a cabo, es necesario –como condición

sine qua non- traducir la realidad, el mundo, las distintas intensidades que rodean la vida en un lenguaje de programación informática. Desde finales del siglo pasado, Manuel Castells en su libro *La era de la información* (1996) vislumbraba el carácter crucial que iba ocupar la información en las sociedades contemporáneas. El paso de los años ha corroborado dicha tesis. Gracias al desarrollo de la tecnología la forma de explorar, conocer y determinar las acciones humanas se ha vuelto cada vez más honda. No únicamente en el nivel de los hábitos, la organización del tiempo, el espacio, etc., sino también, *en* el nivel del individuo y de todo aquello que lo recorre. En esta sociedad informatizada el individuo funciona como un polo de *entrada y salida* de la tecnología. *Black mirror* no solo es una serie de ciencia ficción sobre un futuro distópico donde los individuos viven cruzados de punta a pie por la tecnología, estableciendo relaciones destructivas con la misma; es una representación visual de nuestro presente y futuro más cercano.

Las antiguas formas de organización bajo la ley, la soberanía, el Estado, la fuerza pública que reclamaba cierta obediencia, sigue siendo actual, pero al mismo tiempo, los focos de organización sobre los individuos se han vuelto más complejos, al grado de que dichos organismos funcionan en conjunto con la vida. Cuando hablamos de organismo podríamos hacer alusión al conjunto de órganos de un ser vivo, o bien, al funcionamiento de dichos órganos. Lo orgánico es aquello que se asocia directamente con la naturaleza. La ingeniería genética es una de las ramas científicas que se han propuesto modificar los organismos no solo de las plantas y los animales, sino también de los seres humanos.

No es ninguna sorpresa que Silicon Valley represente la punta de los avances tecnológicos en ciencias como la biotecnología, la neurología, la genética molecular, etc., las cuales buscan establecer una relación más directa entre lo humano y lo tecnológico. Por ejemplo, existen numerosos estudios que dan cuenta de cómo Silicon Valley busca conocer al máximo los estímulos de dopamina con tal de crear aplicaciones, funciones en redes sociales o dispositivos electrónicos, con el fin de crear en el usuario una satisfacción que lo orille a la adicción. Que *X* o *YouTube* hayan vuelto a sus usuarios adictos, no es ninguna casualidad y tampoco

un mal manejo de las mismas. Carissa Véliz menciona que: “Los propios deseos de la gente pueden ser resultado del poder y, cuanto más invisibles son los medios por los que este actúa, más poderosos resultan. Un ejemplo de cómo el poder conforma las preferencias es cuando las tecnológicas usan investigaciones sobre la dopamina para generarte adicción a una aplicación.”¹⁴⁷ A esto se le conoce como programación de tipo *deep learning* la cual busca crear sistemas informáticos que funcionen tal y como los órganos humanos, esto con el fin de imitar el funcionamiento del cerebro, la percepción, el habla, etc. El *deep learning* lo podemos ver hoy en día a partir de los automóviles autónomos, los controladores de voz que sirven como buscadores e identificadores, hasta por ejemplo el ChatGPT. También se le puede conocer a esto como *programación de lenguaje natural* (PLN). *Siri* o *Alexa* escuchan un lenguaje humano, lo procesan e interactúan a partir de una voz propia. *Neuralink*, empresa que fue fundada en el 2022 por Elon Musk, busca crear interfaces a partir de chips electrónicos con tal de coordinar el funcionamiento cerebral a los sistemas computacionales. Un año después de su fundación, la FDA (Administración de Alimentos y Medicamentos) en Estados Unidos aprobó que dichos chips puedan testarse en humanos.¹⁴⁸

Modificar al individuo en el nivel de sus órganos y la funcionalidad entre ellos, no es una labor que exista de hace pocos años. El individuo –históricamente- ha vivido un proceso en el cual él mismo es parte de una serie de experiencias que lo desbordan con tal de hallarse en nuevas situaciones sobre sí mismo. Así como se busca modificar las células, el genoma humano, las funciones del cerebro, el cuerpo, etc., también existe la voluntad de incidir en dicho individuo en el nivel de sus hábitos, sus acciones, deseos, formas de vida. Esto ha generado una intensa reflexión dentro de las humanidades la cual se debate entre quienes condenan y apoyan la forma en que la tecnología es empleada. Dentro de los estudios filosóficos existe un conjunto de estudios que abordan el problema antes mencionado desde

¹⁴⁷Carissa Véliz, *Privacidad es poder*, op. cit., p. 74

¹⁴⁸Siladitya Ray, *Qué es Neuralink, la empresa de Elon Musk que ha recibido luz verde para testar sus chips en humanos*, Forbes, 10 de mayo 2023, en: <https://forbes.es/empresas/285590/que-es-neuralink-la-empresa-de-elon-musk-que-ha-recibido-luz-verde-para-testar-sus-chips-en-humanos/> 20/09/23

distintos enfoques. Desde Heidegger y sus reflexiones sobre la técnica, hasta Rossi Braidotti con su ya conocido texto de *Lo posthumano* (2013) o Donna Haraway y su *Manifiesto Cyborg* (1985) solo por mencionar algunos.

Deleuze no figura directamente en dicho debate, ya que, no se pronuncia en contra de la tecnología ni a favor. Deleuze no es heideggeriano. Más bien, el autor describe un proceso y trata de resaltar las consecuencias o los posibles usos prácticos que pueda tener la tecnología. Es un hecho que su obra guarda una profunda relación con las experiencias que desbordan a los individuos. Sea en el nivel del cuerpo, la vida, el pensamiento, el deseo, las pasiones, la tesis es la misma: el individuo no está supeditado únicamente a su condición biológica. La deuda del francés con Spinoza respecto a *saber no lo que es un cuerpo, sino lo que puede*, es una deuda que cruza en varios de sus conceptos. En el capítulo anterior, ya lo decíamos: el deseo no es algo estrictamente fisiológico. Más bien, es el cruce entre lo natural y la historia. En esta infinita relación se crean horizontes, series y conexiones que le dan un curso, un funcionalismo a los flujos del deseo. ¿En qué nivel podemos describir este proceso, o cómo podemos constatarlo? Los organismos son un concepto que permite responder a dicha pregunta.

En la serie *Capitalismo y esquizofrenia* el concepto de *organismo* aparece en numerosas ocasiones para referir cómo al deseo se le instauran algo así como sistemas operativos. En *El Antiedipo*, los autores plantean una relación conceptual entre las máquinas deseantes¹⁴⁹ y el cuerpo sin órganos, una relación que culmina

¹⁴⁹François Dosse en su texto *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, menciona que el concepto de máquinas deseantes, fue presentado por Guattari a Deleuze como una forma de evitar el pensamiento estructuralista, y principalmente el concepto de estructura. De hecho, según Dosse, Guattari ya había esbozado el concepto de máquina deseante desde 1955. Con este concepto, Deleuze quería evitar a toda costa colocar el deseo dentro de algo similar a la estructura. En estos términos, Dosse menciona que: “Con su concepto de máquina y su propuesta para sustituir con él la noción de estructura, Guattari ofrece a Deleuze una posible puerta de salida del pensamiento estructural, que él ya buscaba en *Lógica de Sentido*.” En: François Dosse, Gilles Deleuze y Félix Guattari: *biografía cruzada*, Fondo de Cultura Económica, Argentina 2009, p. 25.

David Lapoujade se adjunta a la misma tesis que Dosse, al mencionar que Deleuze en *Lógica del sentido*, aún se encontraba resolviendo y tratando de abandonar su cercanía con el estructuralismo. Con estas palabras el autor refiere que: “Si Deleuze se interesa en Guattari, es, entre otras cosas, porque le permite, no resolver, sino liquidar el problema en

en la inscripción de un organismo sobre el cuerpo sin órganos. Páginas antes, ya habíamos mencionado que la máquina deseante es un concepto que tiene varias funciones. En primer lugar apartarse de todo tipo de resonancias naturalistas. Ni el deseo, ni el cuerpo, ni el organismo, son estrictamente naturales. En segundo lugar, la máquina es un concepto que da cuenta de una actividad, un movimiento, una operación, el corte y el flujo. En tercer lugar, hay máquina social y máquina deseante: su diferencia es únicamente de régimen. La primera trabaja en un nivel molar, mientras que la segunda es molecular. Entre una y otra hay una relación de inscripción mutua. Por lo tanto, es falso afirmar que la máquina social se apropie totalmente a la máquina deseante. O dicho en otros términos, que lo social se apropie totalmente lo individual. Por último, el trabajo de la máquina tiene más un carácter asociativo o conjuntivo que represivo. Nuestros autores describen a la máquina deseante con las siguientes palabras:

Las máquinas deseantes son máquinas binarias, de regla binaria o de régimen asociativo; una máquina siempre va acoplada a otra. La síntesis productiva, la producción de producción, posee una forma conectiva: «y», «y además»... Siempre hay, además de una máquina productora de un flujo, otra conectada a ella y que realiza un corte, una extracción de flujo (el seno — la boca). Y como la primera a su vez está conectada a otra con respecto a la cual se comporta como corte o extracción, la serie binaria es lineal en todas las direcciones. El deseo no cesa de efectuar el acoplamiento de flujos continuos y de objetos parciales esencialmente fragmentarios y fragmentados. El deseo hace fluir, fluye y corta.¹⁵⁰

Hacemos esta breve contextualización sobre la máquina deseante, porque páginas más adelante del mismo texto, podemos leer que: “Las máquinas deseantes nos forman un organismo; pero en el seno de esta producción, en su

el cual todavía se debate en *Lógica del sentido*. Se sabe que es con Guattari que se hace el pasaje del estructuralismo al maquinismo, que el maquinismo, las máquinas deseantes, es ante todo Guattari. Dan prueba de ello las primeras páginas de *El Antiedipo* que se abren con los paseos de los esquizofrénicos, sus máquinas, sus bricolajes...” En: David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, op. cit., p. 141.

¹⁵⁰Gilles Deleuze, Félix Guattari, *El Antiedipo*, op. cit., p. 15

producción misma, el cuerpo sufre por ser organizado de este modo...”¹⁵¹ La organización deviene posible, la organización es efecto de un trabajo, un proceso. La deuda conceptual de Deleuze con el poeta Antonin Artaud, es más que conocida. En la transmisión radiofónica *Para acabar con el juicio de Dios* (1947) Artaud mencionó que: “El cuerpo es el cuerpo, está solo /y no necesita órganos, /jamás el cuerpo es un organismo, /los organismos son los enemigos del cuerpo...”¹⁵² Artaud no comprende el cuerpo como unidad y mucho menos como un dato biológico. Que la biología hoy en día sea la portadora univoca de cómo es posible comprender el cuerpo, obedece precisamente a ese ejercicio de colocar al cuerpo dentro de un campo de inteligibilidad univoco, y por lo tanto, hegemónico. En estos términos el poeta lo expresa:

El hombre está enfermo porque está mal construido.
Átenme si quieren,
pero tenemos que desnudar al hombre
para rasparle ese microbio que lo pica
mortalmente
 dios
y con dios
sus órganos
porque no hay nada más inútil que un órgano.

Cuando ustedes le hayan hecho un cuerpo sin
órganos lo habrán liberado de todos sus automatismos
y lo habrán devuelto
a su verdadera libertad.¹⁵³

Los organismos escritos en el cuerpo obedecen a una maquinación que no solo se desarrolla entre la naturaleza y la familia. Los organismos se establecen a partir de un proceso de conexiones, acoplamientos, cortes, donde la economía, la sociedad, el lenguaje, etc., tienen un papel decisivo. En ese *proceso* el cuerpo es organizado. O bien, podríamos decir *programado*. Cuando hablamos de *proceso* tenemos que comprender: “La secuencia continua de hechos o de operaciones que

¹⁵¹*Ibid.*, p. 17.

¹⁵²Antonin Artaud, *Para terminar con el juicio de Dios*, Ediciones Caldén, Buenos Aires 1975, pp. 30- 31.

¹⁵³*Ibid.*, p.

pueden conducir a otras secuencias de hechos y de operaciones. El proceso implica la idea de una ruptura permanente de los equilibrios establecidos.”¹⁵⁴ Que los organismos del cuerpo estén en un proceso, significa que el cuerpo no existe en su salvajismo. Tampoco que el cuerpo haya sido totalmente estratificado. Si hay un proceso, es porque ese proceso puede revertirse y tomar otra dirección. En este trabajo, comprendemos el organismo como:

El organismo ya es eso: el juicio de Dios del que se aprovechan los médicos y del que obtienen su poder. El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil.¹⁵⁵

Extraer un trabajo útil a partir de los organismos, no es una operación natural, tampoco un accidente social.¹⁵⁶ Es una maquinación, algo que se crea. Cuando el cuerpo sin órganos está habitado de organismos, esa acción ya guarda en sí la inscripción de un motivo, una *voluntad*. Deleuze utiliza la imagen de la tierra para mencionar que el organismo solo es un estrato, dejando implícita la afirmación de que hay otras formas y procesos mediante los cuales se extrae un trabajo útil de dicho cuerpo sin órganos. Llama la atención este concepto tan plástico, el cual debemos comprenderlo no a partir de su condición orgánica, sino desde los

¹⁵⁴Félix Guattari, *Plan sobre el planeta*, op. cit., p. 138.

¹⁵⁵Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mil Mesetas*, op. cit., p. 164.

¹⁵⁶*Esperando a Godot*, relata un día en que dos hombres están en el campo, junto de un árbol esperando la llegada de otro llamado Godot. No es necesario hacer un resumen de la obra. La referimos porque, a lo largo de la obra, ambos personajes se preguntan una y otra vez si es que Godot va llegar pronto o no. Los personajes (Vladimir y Estragon) no viven el tedio, lo absurdo, la monotonía de la vida, dentro de una cárcel. Más bien, la cárcel que ambos llevan se ha organizado en la esperanza, en la espera. Al final de la obra, justo cuando los personajes son avisados de que Godot no llegará, uno de ellos, Vladirmir, pregunta al otro: *¿Nos vamos?* Y Estragon responde: *sí, vámonos*. El final es estremecedor porque concluye con la sentencia: *No se mueven*.

De esto, podemos desprender que ambos han sido organizados en la espera, la esperanza de que algo pase. Suceda o no, ambos ya no pueden abandonar el lugar donde sucede el relato. Se quedan. Esta imagen muy bien puede extrapolarse al caso de los elefantes que, después de pasar mucho tiempo encadenados, llega un punto en que las cadenas se vuelven innecesarias. Para una noticia más detallada puede consultarse: Samuel Beckett, *Esperando a Godot*, Tusquets, Barcelona 1995.

procesos que es posible liberar y acoplar. Nuestros autores mencionan que debemos comprender a este cuerpo como:

Se llamaba materia al plano de consistencia o Cuerpo sin Órganos, es decir, al cuerpo no formado, no organizado, no estratificado o desestratificado, y a todo lo que circulaba por ese cuerpo, partículas submoleculares y subatómicas, intensidades puras, singularidades libres prefísicas y previtales.¹⁵⁷

El cuerpo sin órganos es aquello no formado y que, las máquinas deseantes le da una forma, una organización. El ejemplo sobre el metal –dado por los autores– resulta muy esclarecedor: “...no es ni una cosa ni un organismo, es un *cuerpo* sin órganos.”¹⁵⁸ Porque esta serie química puede adquirir la forma de un edificio, una herramienta, un arma, un utensilio de cocina, un lápiz, una bicicleta, un barco. La potencia de ser que guarda el cuerpo sin órganos es infinita. En su materia está expresada su condición inmanente de ser cualquier otra cosa y no únicamente una. Es necesario tener presente que el cuerpo sin órganos no es un concepto *bueno*; también puede tomar la forma de un cuerpo cancerígeno, esclavo, triste, servil. Lo importante es hacer que las intensidades que cruzan por el cuerpo no tomen su legitimidad en una supuesta naturaleza o esencialismo. Un cuerpo siempre está abierto a una infinidad de multiplicidades.

Félix Guattari en su texto *Plan sobre el planeta* (2004) sostiene que el capitalismo –durante los años ochenta– se fundaba en algo que él denominaba *Capitalismo mundial integrado*. Guattari se refiere con este concepto a una operación del capitalismo de hegemonizar todo tipo de relaciones sociales, artísticas, culturales, interpersonales, dentro de la lógica del capital. Desde esos años, Guattari anticipa que: “La revolución informática acelera considerablemente este proceso de integración.”¹⁵⁹ Si Guattari pudo anticipar el papel que iba tomar la informática desde los años ochenta, utilizando dispositivos análogos, las

¹⁵⁷Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mil mesetas*, op. cit., p. 55.

¹⁵⁸*Ibid.*, p.412.

¹⁵⁹Félix Guattari, *Plan sobre el planeta*, op. cit., p. 59.

plataformas digitales han mostrado que esa integración de diversos ámbitos de nuestra vida en la lógica de la producción, ha alcanzado un impacto estremecedor.

La pregunta que plantea José van Dijck en *Cultura de la conectividad* de saber: “¿De qué manera las distintas plataformas permean los hábitos comunicativos?”¹⁶⁰ No solo implica poner a la vista los cambios respecto a cómo nos comunicamos y decir: antes era así, ahora es así. Significa reflexionar hasta qué punto ese cambio desorganiza nuestra vida, o bien, multiplica sus focos de organización. Las redes sociales pueden ser comprendidas como máquinas que producen una serie de organismos nunca antes vistos. En *Twitter*, la cuenta de *eleanefeliz* publicó en 2017 los siete pecados digitales agrupándolos de la siguiente manera: pereza-*Netflix*; Gula: *Instagram*; envidia-*Facebook*; Ira-*Twitter*; Avaricia-*Amazon*; Lujuria-*Tinder*; Soberbia-*LinkedIn*. Ciertamente o no, las distintas redes se focalizan en actividades distintas de los individuos: la comunicación, la agrupación, la socialización, el trabajo, etc., y desde ahí, forman segmentos de organización, estratos de actividades, hábitos de acciones que tienen como fin último mercantilizar-organizar cada segundo de nuestra vida.

Los algoritmos son los nuevos organismos de nuestra época. Cada red social funciona con diversos conjuntos numéricos de inteligencia artificial, los cuales, no controlan al individuo, más bien, organizan su tiempo, su espacio, su localización. Al individuo no solo se le localiza en su condición física, en su cuerpo biológico, sino también se le localiza a partir de los sistemas que lo rodean: localización de gestos, de actitudes, de movimientos, de rechazos, aprobaciones, palpitaciones. La localización en espacios abiertos de manera continua es otro tipo de vigilancia. Por ejemplo, hace pocos años *Google* funcionaba como un servicio de navegación. El historial de sitios consultados era enlazado únicamente a la dirección del ordenador, mejor conocida como dirección *IP*. *Google* podía acceder al historial de navegación tomando como soporte el dispositivo desde el cual se consultó información, fuera un teléfono celular, un ordenador, etc. Hoy en día, el buscador de *Google* permite la asignación de un perfil con la creación de un correo electrónico, es decir, un

¹⁶⁰José van Dijck, *Cultura de la conectividad*, op. cit., p. 13.

ordenador puede tener perfiles distintos, los cuales se enlazan a sitios web como *Gmail*, *YouTube*, *Facebook*, etc. ¿Qué significa esto? Que antes Google podía localizar la actividad de navegación a partir del ordenador, el teléfono, la tableta. Hoy en día es por medio de los perfiles. Vayas a donde vayas, si ingresas a tu perfil de *Google*, tu historial de navegación nunca dejará de ser fiscalizado. Aunque las aplicaciones, como *Google maps*, tienen la configuración de apagado/encendido sobre el historial de lugares que visitamos. No es cierto. Si apagas esa función, *Google* sigue guardando esos datos.¹⁶¹

YouTube opera de manera similar tratando de localizar quién está frente al ordenador. Al momento de abrir el sitio de *YouTube* es posible hacerlo como invitado sin tener una cuenta oficial en la página. Al utilizar la página en este modo, el algoritmo de *YouTube* detecta la actividad de navegación y enlaza recomendaciones de contenido. Sin embargo, no permite las opciones de: *denuncia*, *no recomendarme este canal*, *no me interesa*; así como tampoco permite comentar, dar *like*, o suscribirse a algún canal. Si no tienes una cuenta, la plataforma no te permite comentar, así como tampoco puedes elegir que contenido sí mirar o qué contenido no. Con esto, *YouTube* logra algo que es crucial para las redes sociales: orillar a los usuarios a identificarse, a tener un número de identidad con el cual el algoritmo fácilmente va poder organizar su atención, su consumo, su tiempo; en otras palabras, para que la red social tenga un objetivo con el cual trabajar. Como podemos notar, la identificación es una de las formas en que el poder localiza sobre quién va ejercerse. Un perfil constituye eso: una forma de organismo que ofrece la posibilidad de localizar, vigilar, fiscalizar, las acciones de los usuarios con tal de incidir en ellas, de trabajarlas.

Lo mismo sucede con el tiempo. Cada minuto *Online* se convierte en posibilidades de consumo y producción. Aunque *Netflix* no tiene el formato de *social network* en estricto sentido, esta aplicación funciona de manera similar a las redes. Reed Hastings, director de *Netflix* en algún momento lo dijo: el mayor competidor

¹⁶¹ *Google records your location even when you tell it not to*, The Guardian, en: <https://www.theguardian.com/technology/2018/aug/13/google-location-tracking-android-iphone-mobile> 30/11/2022

de *Netflix* no es *Disney*, *YouTube*, *Amazon*, el mayor competidor es el sueño.¹⁶² La proyección de las series no es fortuita: desde los aspectos técnicos de escritura y producción, hasta la forma en que el algoritmo apunta el contenido, la disposición entrelazada y automática entre capítulos, busca hacer permanecer al usuario en la plataforma. Que hoy en día haya gente que no duerme con tal de terminar una serie, no es sorpresa. Tampoco que miles de usuarios de *Netflix* vean series en una sola noche. Donde antes el deseo no había sido capturado, con las redes sociales esa captura se ha vuelto posible. Mientras pasamos tiempo en *Facebook*, la red social convierte ese tiempo, esa interacción, en parte de un sistema de producción. Lo improductivo, lo infértil, aquello que el capitalismo no había podido capturar, con estas plataformas ha sido integrado al proceso de producción.

Según un estudio de *Global Overview Report (2022)* los usuarios promedio pasan 2 horas 27 minutos diarios conectados a redes sociales.¹⁶³ El tiempo que antes era dedicado para un sinnúmero de actividades diversas, ha sido organizado en ver videos, memes, fotos, comentarios, noticias, publicidad. Nuestra vida es

¹⁶²En este orden de ideas, el texto de Jhonatan Crary, *24/7: el capitalismo al asalto del sueño*, constituye un importante análisis sobre cómo la tecnología ha emprendido un poderoso combate contra las distintas esferas de la vida, dentro de las cuales, el sueño ha sido una de las más afectadas. Según el autor, a principios del siglo XX, el promedio de horas de sueño en Estados Unidos era de 10 horas, después fue siendo de 8. En el transcurso de la segunda década del siglo XXI, se estima que es de seis horas con treinta minutos. Frente a esto, el autor explora la forma en que el capitalismo trabaja en una lógica sin parar 24/7 mientras que nuestra vida no obedece a dicha naturaleza. Pese a todo el arsenal poderoso con el que el capitalismo se lanza hacia la vida, el tiempo que pasamos dormidos, sigue siendo un lugar del cual no se ha podido extraer ningún tipo de valor mercantil. Así lo señala el autor cuando menciona que: "El sueño plantea la idea de una necesidad humana y de una temporalidad que no pueden ser colonizadas y aprovechadas para alimentar el gran motor de la rentabilidad y, por lo tanto, sigue siendo una anomalía incongruente y un lugar de crisis en el presente global. A pesar de toda la investigación científica en este ámbito, cualquier estrategia para explotarlo o darle forma ha sido frustrada. La asombrosa e inconcebible realidad es que no se le puede extraer valor." Jonathan Crary, *24/7: el capitalismo al asalto del sueño*, Ariel, Barcelona 2015, p. 22. Que *Netflix* y otras plataformas de contenido digital, emprendan una guerra contra el sueño, no es del todo fortuito, al final, un tercio en la vida de los seres humanos, la pasan durmiendo.

¹⁶³We are social, *DIGITAL REPORT 2022: EL INFORME SOBRE LAS TENDENCIAS DIGITALES, REDES SOCIALES Y MOBILE*, enero 2022, en: <https://wearesocial.com/es/blog/2022/01/digital-report-2022-el-informe-sobre-las-tendencias-digitales-redes-sociales-y-mobile/> 14/08/2022

producto de una serie de organismos que nunca antes habían existido. Mientras consumimos contenido de cualquier red social, esta lleva a cabo una triada de acciones que constituyen la base con la cual funcionan estas plataformas: *extraer, transformar y cargar* datos. El ocio, el tiempo inadvertido y sin un fin específico, la red social lo captura y lo organiza, no sólo para orillarnos a adquirir cualquier producto, sino para dedicar ese tiempo en la red social. Cada vez que desplegamos el *feed* de *YouTube, Instagram, Facebook*, aquello que vemos, la organización de las imágenes, los títulos, la duración de los videos, es algo que busca captar nuestra atención con tal de capturar, transformar y cargar nuestro tiempo a la misma red, para que en un momento futuro, volvamos a ser objeto de dicho proceso.

Como podemos notar, la red social nos deja fuera de combate. No hay forma de pelear mientras hagamos uso de estas plataformas. Plataformas que cada vez se vuelven más necesarias en la educación, el trabajo, las relaciones humanas, sociales, políticas. Es alarmante hasta qué punto para sentirnos vistos, tengamos que comentar, recibir *likes*, vistas; para tener un encuentro con alguien, debemos depender de la puntería de un algoritmo; para tener vida social, sea necesario ser usuario en alguna red social; para poder ser vistos profesionalmente tengamos que crear un perfil. En resumen: cada acción debe estar organizada en redes sociales y depende, en cierta medida, de ellas.

En el 2019 la Comisión Federal de Comercio de Estados Unidos presentó una denuncia judicial contra *Match Group*, compañía que es dueña no solo de *Tinder*, sino de otros sitios similares de citas. La denuncia fue interpuesta porque *Match Group* utilizó cuentas falsas para que los usuarios compraran una suscripción en alguno de los sitios como *Tinder*. ¿Qué sucedió? La empresa creó perfiles falsos y envió mensajes a los usuarios. Cuando estos centraban su atención en un perfil, debían pagar una suscripción para poder intercambiar mensajes de texto. Una vez pagada la suscripción, ingresaban nuevamente al perfil de la otra persona, y

aparecía un mensaje de que la plataforma estaba verificando la identidad del usuario porque había una sospecha de estar interactuando con un perfil falso.¹⁶⁴

Para rematar, *Tinder* aceptó en 2016 que su algoritmo está escrito en una división entre guapos y feos.¹⁶⁵ Que eso suceda, en algún sentido no tiene mucha importancia. El problema radica en ¿Qué determina que una persona sea considerada como atractiva o fea? Podríamos responder: la interacción en la misma red social, es decir, según la cantidad de *me gusta* que un perfil pueda o no tener. Es falso que las fotos en la red social, cuando se busca tener una cita con alguien, aparecen según los criterios de búsqueda del usuario. No. *Tinder* tiene un programa de reconocimiento facial. Hay un código en el cual, si eres feo, vas a recibir opciones de gente fea. Salir a la calle, encontrar por casualidad a alguien que nos ve feos o guapos, es una situación muy distinta porque no hay un algoritmo que organiza nuestra percepción. Aquella persona nos habrá juzgado según sus criterios de belleza, los cuales se organizan en una cultura, una sociedad, un espacio y tiempo específicos. *Tinder* organiza nuestros *match* a partir de un esquema general. Como podemos notar, hay una organización, una gestión donde el deseo establece una conexión y donde no.

Con la expresión y la percepción sucede lo mismo. *X*, *Facebook*, *YouTube*, cada una de estas redes, son un nuevo *orden del discurso* sobre lo que se puede y no decir. Cada comentario, publicación, *tuit*, no debe incitar al odio, no palabras ofensivas, discriminatorias, etc. La potencia del cuerpo de expresarse mediante el lenguaje, sus movimientos, sus intensidades, con las redes sociales ha adquirido una experiencia nueva. Este tipo de control asentado cada vez más en el ciberespacio, apenas está comenzando. No es algo que esté en su fin. Es el futuro y no va dar marcha atrás.

¹⁶⁴Autoridad del comercio de EE.UU. demanda a *Tinder* por engañar a los usuarios, Actualidad, 27 de septiembre 2019, en: <https://actualidad.rt.com/actualidad/328566-eeuu-demandar-match-tinder-enganar-usuarios> 14/12/2022

¹⁶⁵*Tinder* reconoce que su algoritmo nos clasifica entre guapos y feos, La vanguardia, Enero 2016, en: <https://www.lavanguardia.com/tecnologia/20160118/301493197770/algoritmo-tinder-atractivo.html> 10/08/2022.

La filosofía deleuziana sirve como base para comprender los organismos instaurados en las redes sociales, no en cuanto a su operatividad técnica, pero sí en cuanto a su dimensión histórica y política. Y quizás eso constituye una vertiente que desde las humanidades es posible explorar: aceptar que la tecnología no solo representa en nuestra vida signos, códigos, programas, lenguaje binario, cables y datos que no logramos comprender, sino también constituyen formas de organizar el deseo, la percepción, las afecciones, etc. Con la llegada de las redes la organización de cada pulso de nuestra vida, se ha vuelto más continuo, preciso, exacto. Una organización que no descansa ni descansará. Al igual que el capitalismo desarrolla máquinas técnicas para producir más en menos tiempo, la industria de las redes no dejará de buscar en la más mínima actividad datos, información, adeptos que representen un tipo de utilidad, o bien, formas de organizar nuestra vida a la red social.

Siguiendo a Deleuze, no hay un llamado a un mundo sin organismos. El cuerpo sin órganos no engloba una especie de anarquismo radical donde no hay ningún tipo de estratificación. Considerar al cuerpo sin órganos como el campo de inmanencia, no significa rechazar un tipo de organismos en nombre de otros. Significa aceptar que todo tipo de organismos, cuáles sean, están dentro de un movimiento de creación, transformación y destrucción. Deleuze-Guattari mencionan que la máquina deseante instaura organismos. Hacerse un cuerpo sin órganos significa arrancarle al cuerpo esa organización impuesta por parte de la máquina. Y muy importante: la desorganización, aunque no llegue a ser actual, el carácter inmanente que cruza por el cuerpo sin órganos, hace que virtualmente exista dicha desorganización. Así que, tampoco podríamos hablar de una organización absoluta. Ello implicaría traicionar el inmanentismo de los conceptos deleuzianos.

En el *Antiedipo* los autores tratan de interrogar cuál es la legitimidad de ciertos organismos. Por ejemplo, de dónde Edipo adquiere su fuerza de ley para explicar los flujos del deseo. Las redes sociales por igual, tienen que ser examinadas cuando se nos presentan como un medio de comunicación en el cual organizamos la interacción de unos y otros. Si bien es cierto que esta afirmación

puede caer en la exageración, también es cierto que las plataformas digitales tienden a ser más invasivas. En algún punto los teléfonos fijos o los teléfonos que no son tipo *Smartphone*, van a desaparecer, o van a dejar de aceptar las actualizaciones. La forma en que las redes nos asedian no se termina con un No o una especie de deserción de las mismas. Por lo tanto, el problema no son las redes, sino su poder hegemónico. Michael Hard sostiene que para Deleuze el problema no es que: "...no deban formarse instituciones sociales (u otras instancias de verticalidad), solo que deben recibir una determinación estrictamente inmanente y, por lo tanto, estar siempre y completamente sujetas a reestructuración, reforma y destrucción."¹⁶⁶ La historia de las redes sociales es breve, acaso veinte años, y claro que han tenido una constante transformación de una versión a la otra. Si algo es cierto, es que no son definitivas. Pero sus transformaciones, hasta ahora, no han buscado beneficiar a sus usuarios. Cada red social está escrita para *buscar ad infinitum*.

En conclusión, podemos decir que la obra deleuziana constituye un importante corpus de conceptos para comprender una operación desencadenada a partir de redes sociales. Eso hemos tratado de hacer: señalar que la formación de los organismos en las distintas esferas de la vida, encontró un importante motor a partir de estas plataformas digitales. Con ello, no hemos querido meter nuestro problema a un campo de conceptos. Más bien, hemos presentado un suelo conceptual desde el cual es posible pensar un problema. Nunca hemos afirmado que la relación de la máquina deseante sobre el cuerpo sin órganos, sea la única relación capaz de explicar los distintos problemas en la interacción con las redes sociales. A nuestro trabajo únicamente le correspondió decir: en esa interacción se continúa con una batalla que desde antaño ya había sido liberada. La tecnología en ningún momento –pese a sus beneficios extraordinarios que ofrece- buscó detener dicha operación.

Hemos elegido estos autores porque en ellos existió una inquietud por subrayar el problema sobre el juicio de Dios, con tal de ofrecer una propuesta de

¹⁶⁶Michael Hardt, *Gilles Deleuze Un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires 2005, p. 226.

libertad frente a dicho juicio. Hacerse un cuerpo sin órganos: "...nunca ha sido matarse, sino abrir el cuerpo a conexiones que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones, niveles y umbrales, pasos y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones medidas a manera de un agrimensor."¹⁶⁷ Por lo tanto, sacar al individuo de la posición tan cercada en que la tecnología lo ha colocado, nos parece una tarea hoy por hoy necesaria.

El carácter inmanente de la filosofía deleuziana funciona como resorte para pensar que más allá de las condiciones actuales de dichos organismos, nuestra vida conserva sus rasgos *fluidos* y *resbaladizos*. *Los movimientos aberrantes* que cruzan por los textos antes citados, son movimientos que desafían las formas orgánicas y técnicas de nuestra vida. Antes de llevar a cabo dichos movimientos, consideramos necesario conocer, diagnosticar y explorar el campo sobre el cual estamos inscritos. Un campo complejo en la medida que los organismos de las redes sociales, se nos presentan en todo momento como inofensivos, simpáticos, amables. Arrancarles esos adjetivos y señalar su condición poderosísima de organización, constituye un paso para acabar con el juicio de Dios, de lo contrario, estaremos condenados a vivir el drama de los personajes de Beckett.

¹⁶⁷Gilles Deleuze, *Mil mesetas*, *op. cit.*, p. 165.

3.4. Producción deseante y algoritmos en la red social: la apuesta por una labor numérica.

How do people get power over one another? is an algebraic question.

Anne Carson: *The beauty of the husband*

El presente subcapítulo de tesis tiene el propósito de hacer un análisis sobre los algoritmos que se utilizan en redes sociales con tal de mostrar que estos desempeñan funciones cruciales respecto a la producción del deseo. Nos interesa problematizar hasta qué punto los algoritmos han logrado instalarse dentro de los intersticios de la actividad deseante. Como tesis del presente subcapítulo, mantenemos que los algoritmos constituyen una forma de encauzar y producir la energía deseante en provecho, no solo de ciertas plataformas digitales, sino de un sistema económico de producción capitalista: los algoritmos no están reducidos únicamente a la interacción entre los individuos y la tecnología, sino que son producto de una forma de organizar y perpetuar la sociedad en su conjunto.

Los algoritmos son una de las invenciones más complejas, sofisticadas y triviales. Están escritos por todas partes. Un algoritmo es una secuencia de instrucciones para llegar a un fin determinado. También: “Un algoritmo es un método para resolver un problema.”¹⁶⁸ Ambas descripciones resultan hasta cierto grado simplistas, pero válidas, ya que un algoritmo está escrito en diversas actividades cotidianas: desde cómo armar un mueble, un electrodoméstico, una receta de cocina, hasta cómo armar un motor. Todo algoritmo tiene tres fases o etapas: la primera es una entrada

¹⁶⁸Luis Joyanes Aguilar, *Fundamentos de programación. Algoritmos, estructura de datos y objetos*, Mc Graw Hill, Madrid 2008, p. 64.

(*input*); la segunda su ejecución, su desarrollo; y la tercera es su resultado o salida (*output*). En el caso de la preparación de un café, el *input* es el café, la taza, el agua; el desarrollo son los pasos a seguir, y el *output* es el café preparado. En resumen: un algoritmo es un proceso, algo que se echa a andar.

Cuando empleamos las palabras de cibernética, informática o ciencias de la computación, los algoritmos pierden su simplicidad. Siguen siendo un proceso, - siempre lo van a ser- pero la utilización de números, letras, símbolos, hará que su alcance sea de mayor complejidad. Todo aquello que pueda ser traducido o representado en lenguaje de programación, podrá ser integrado a la secuencia de un proceso. Eso hacen los algoritmos: producen nuevos desarrollos, nuevos procesos a partir de variables infinitas. A mediados del siglo XX, parecía que esas secuencias de variables estaban destinadas a desarrollar todo tipo de dispositivos o *hardware* que facilitara ciertas actividades, desde el almacenamiento y procesamiento de información, hasta la comunicación electrónica. Al día de hoy, la industria informática ha expandido de manera considerable su presencia no solo en los ámbitos de las ciencias de la comunicación y la informática, sino que ha logrado instalarse en otros espacios como la economía, la política, la psicología, entre muchas otras.

Para tener una conceptualización más detallada sobre los algoritmos, podemos mencionar que es: "...a recipe, an instruction set, a sequence of tasks to achieve a particular calculation or result. Like the steps needed to calculate a square root or tabulate the Fibonacci sequence." ¹⁶⁹ Matthew Flisfeder en su *text*o *Algorithmic desire* (2021) apunta una conceptualización más detallada dentro del ámbito filosófico, la cual puede funcionar como definitiva para nuestro trabajo: "We might, therefore, consider looking at algorithms as models, structures, or representations of the real world, produced according to the discursive conceptions and constructions of reality in which their programmers exist;"¹⁷⁰

¹⁶⁹Edd Finn, *What Algorithms wants*, Massachusetts Institute of Technology, Inglaterra 2017, p. 17

¹⁷⁰Matthew Flisfeder, *Algorithmic Desire*, Northwestern University Press, Illinois 2021, p. 124.

Un algoritmo es un proceso y del cual se obtiene una representación o una estructura moldeada de la realidad. Para llevar a cabo dicho proceso, la posibilidad y combinación de variables son infinitas, y llama la atención que al día de hoy las variables ya no son cantidades de información, números que representan relaciones, objetos, sino la vida de los seres humanos ha sido integrada dentro de dichos procesos algorítmicos. ¿Qué procesos existen en la vida de los seres humanos? Hay miles. Desde la regeneración de las células, hasta el desarrollo de enfermedades, la creación de valor económico, la puesta en marcha de políticas públicas, proyectos de gestión de desarrollo social, o bien, los procesos de trabajo, del deseo, el aprendizaje de la lengua, hasta las pulsiones del inconsciente. Gran parte de las actividades humanas son procesos, y esto es algo que la industria informática lo ha comprendido a cabalidad. Si bien hay procesos naturales, -en el sentido más general de la expresión- como por ejemplo el desarrollo del sistema nervioso o sanguíneo, también hay otros que podrían decirse sociales como la riqueza, la pobreza, el lenguaje, etc, y en ambos casos, ninguno de ellos permanecen totalmente ajenos a las ciencias informáticas. Lo cual tampoco es nada nuevo. El diseño y ejecución de campañas publicitarias que se transmitían por radio o televisión en el siglo pasado, ya buscaba saber de qué forma controlar la atención de los espectadores. La presencia de los algoritmos no es una novedad en la vida de los seres humanos, la novedad radica en las distintas esferas que han ido conquistando, en su expansión.

El pensamiento moderno ha buscado, por distintos medios, alterar, modificar, moldear los procesos que cruzan *por* y *en* el hombre. Nietzsche desde el siglo XIX ya veía esa intención de volver a los hombres algo *calculable*.¹⁷¹ ¿Hacia qué fines? ¿Con qué propósitos? La sola pregunta abre una serie de problemas porque los fines y alcances son diversos. A nosotros nos interesa señalar los fines que acaecen en el entrecruce suscitado entre economía y psicoanálisis, o bien, entre trabajo y deseo. En estos dos ámbitos se ha erigido una poderosísima industria informática que no descansa de explorar ambas esferas, y mucho menos de relacionarlas.

¹⁷¹Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Tecnos, Madrid 2003, p. 99.

Podemos formularlo en estos términos: los algoritmos son herramientas que están instaladas dentro de la producción deseante, participan de las producciones de deseo. Dicha producción es motivada por un sistema de producción capitalista que busca por todos los medios perpetuarse y perfeccionarse. Para que la informática logre incidir en el torrente del deseo, primero necesita llevar a cabo una labor: volverlo lenguaje, sistemas de representación, asignarle una variable, una secuencia de números para posteriormente otorgarles un funcionamiento, una serie. Convertirlo en datos. Cada parte de nuestro cuerpo, cada órgano, se busca convertirlo en datos, números, lenguaje, para que así, los algoritmos puedan establecer conexiones con el mercado, la producción, la ley, la política, etc. Hay una semiótica que está estrechamente ligada al mercado. Ese es el fin. “Un« approfondissement cognitif» s'instaure, signalant l'émergence d'une ère de la mesure et de la quantification de toute unité organique ou physique, dépassant le seul cadre d'une connaissance factuelle des choses, pour une évaluation qualitative et constamment évolutive des personnes et des situations.”¹⁷²

Puesta nuestra tesis así, Deleuze y Guattari documentaron la relación entre economía y psicoanálisis, abriendo una especie de freudomarxismo distinta a la de Marcuse y Wilhelm Reich. Si bien la serie *Capitalismo y esquizofrenia* ya ha dicho que el trabajo como el deseo son producidos dentro de la máquina capitalista, también es cierto que la sociedad tal y como ambos autores la estudiaron ya no es la misma. Así, recuperar este aparato conceptual tiene el fin de reflexionar un problema dentro de una vertiente de pensamiento, y saber hasta qué punto es posible sostener una crítica al capitalismo actual desde conceptos como servidumbre maquina, máquina, producción deseante, etc., y así ver cómo estos conceptos se relacionan con los algoritmos que operan en las redes sociales.

Matthew Flisfider lo menciona así: los algoritmos son representaciones del mundo real. Párrafos anteriores decíamos que son un proceso para un fin. En ambos casos ¿Cuál es el elemento necesario para llevar a cabo dicho fin, dicha representación? Los datos. El dato es la unidad mínima que fluye entre la compleja

¹⁷²Éric Sadin, *La vie algorithmique op. cit.*, p. 29.

estructura digital de la web y sus servidores. Un dato no es otra cosa más que una representación numérica o simbólica sobre una variable. Raúl Prada lo explica de manera muy clara: atribuir significados a una serie de signos es una tarea semántica; construir una serie de signos para relacionarlos a un significado, es una práctica semiótica. Semiológicamente, el dato es el significado atribuido a un signo.¹⁷³ Esta acción de producir signos y significados la tecnología digital la ha posibilitado como nunca. Todo el tiempo producimos datos, porque todo el tiempo estamos conectados a diversos dispositivos. La producción de *Hardware* y *Software* busca rastrear todo tipo de datos para llevar a cabo esa síntesis entre lo empírico y lo formal, entre el signo y el sentido. Por lo tanto, hallar datos, encontrarlos, generarlos, producirlos, constituye una de las tareas básicas de la informática. Y son precisamente las redes sociales una de las herramientas –sino es que la más importante- para llevar a cabo dicha labor. La red social –como andamiaje- permite utilizar a la población mundial como una extensa tierra de la cual extraer datos. Éric Sadin en su texto *La vie algorithmique. Critique de la raison numérique* (2015) menciona en este aspecto que:

Notre époque est caractérisée par un afflux invariablement expansif de données générées de partout, par les individus, les entreprises privées, les instances publiques, les objets, stockées dans les milliards de disques durs personnels ou au sein de fermes de serveurs toujours plus nombreuses. Environnement global qui voit le redoublement en cours de chaque élément physique ou organique du monde en bits exploitables en vue de fonctionnalités de tous ordres.¹⁷⁴

Siguiendo a Sadin, los datos se generan a partir de dos vertientes: deliberados y pasivos. Los primeros son aquellos que generamos de manera voluntaria, por ejemplo, los *likes*, las *selfies*, las publicaciones, etc; mientras los segundos, son aquellos generados sin nuestra voluntad, por ejemplo, los historiales de navegación, la interacción con las plataformas, las compras electrónicas, etc.¹⁷⁵

¹⁷³Raúl Prada. "Epistemología Del Dato." *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 49, no. 1, 1987, pp. 307

¹⁷⁴Éric Sadin, *La vie Algorithmique, op. cit.*, p. 20.

¹⁷⁵*Ibid.*, p. 23.

El asedio sobre los datos es en función de las posibilidades que se pueden hacer con ellos. Vigilar a la población, sí, espiar también, pero una de las características más especiales de los datos, es que la recopilación de estos permite gestionar una serie de acciones sobre los individuos, permite una modulación no solo de la conciencia, sino también del deseo, el inconsciente, etc. Las grandes corporaciones de la informática, tienen un papel complejo en la recopilación de datos, porque tampoco obligan a los usuarios a otorgarlos tan deliberadamente. Hay una especie de pacto con el diablo, ya que, con tal de utilizar las aplicaciones, las funciones *Premium*, el mejor tipo de cuentas, los usuarios están dispuestos a regalar sus datos sin importar para qué se usen.

En el año 2013 un profesor de la Universidad de Cambridge, Aleksandr Kogan diseñó una prueba de personalidad para recopilar la información de 250 mil usuarios de *Facebook*. Lo que comenzó como un proyecto académico, culminó en la venta de datos a una empresa dedicada a cambiar el comportamiento de la audiencia, *Cambridge Analytica*. Esta empresa, con la prueba Kogan, pudo acceder a la información de cerca de 50 millones de personas en Estados Unidos. Toda esta operación tenía una intención: cambiar la intención de voto con tal de favorecer a Donald Trump en su campaña presidencial.¹⁷⁶ Fue a través de sofisticados algoritmos que se creó un mapa de las diversas opiniones políticas y sociales que Trump ofrecía en campaña para canalizar información o *fake news* que lo favorecieran¹⁷⁷ Esta compleja operación únicamente se vio posible a partir del uso de datos que los usuarios –libremente- otorgan a *Facebook*. Ejemplos como este hay muchos, los cuales muestran que a partir de los datos es posible ejercer un

¹⁷⁶Para una noticia más detallada, puede consultarse: *5 claves para entender el escándalo de Cambridge Analytica que hizo que Facebook perdiera US\$ 37.000 millones en un día*, BBS mundo, 21 de marzo 2018, en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-43472797> 11/09/2023

¹⁷⁷“Las redes sociales son el escenario de un espejismo colectivo. Los algoritmos que rigen su funcionamiento crean espacios de endogamia, donde uno acaba recibiendo mayoritariamente mensajes con los que está de acuerdo, lo que le lleva a creer que los que piensan como él son una mayoría, cuando no tiene por qué ser así.” En: Juan Soto Ivars, *Arden las redes*, op. cit, p. 134.

gobierno sobre los individuos, y además, una gestión de las diversas etapas del proceso de producción económica.

Antoinette Rouvroy y Thomas Berns llamaron a este fenómeno: *Gubernamentalidad algorítmica* (2016). No gubernamentalidad de los datos porque el gobierno no se basa solo en extraer, en recuperar, identificar; es necesario transformar y ejecutar. La herramienta que posibilita llevar a cabo dicha tarea, son los algoritmos. Por ello, si hablamos de un gobierno basado en algoritmos, es porque existen tres operaciones fundamentales que han sido posibles gracias a los algoritmos: extraer, transformar y cargar.

La primera, consiste en recopilar, juntar, extraer. Si hoy en día hablamos de *Bigdata*, no hablamos de otra cosa más que de una poderosísima campaña de conversión y creación de datos. La herramienta más importante para ello, sin duda que es el dispositivo móvil, seguido del *internet de las cosas*, es decir, cualquier dispositivo que puede conectarse a la web. Aunque estos datos tienen un valor poco digno dentro de las reflexiones filosóficas –por ser representaciones- para Silicon Valley son la nueva mina de oro con la cual trabajar, pues permiten gestionar el riesgo, el consumo, la especulación, saber qué y cuándo producir. Hay una gestión del riesgo económico con tal de disminuirlo, gestionarlo, de no dejarse arrollar por su imprevisibilidad.

En segundo lugar, el *datamining*; consiste en trabajar, separar, organizar los datos recuperados. Inscribir un propósito –una voluntad- dentro de la actividad de recolección. Los autores, nombran esta segunda etapa a partir de dos vertientes: por un lado se lleva a cabo un tratamiento de los datos, y por el otro hay una producción de conocimiento, de saber, ya que los datos en su desorden, son organizados a partir de pequeñas relaciones las cuales reflejan patrones, líneas de secuencia. “Nos parece fundamental enfatizar el hecho de que estamos frente a una producción de saber (de saberes estadísticos constituidos por simples relaciones) a partir de informaciones no seleccionadas, perfectamente heterogéneas. Es una

producción automatizada de saber, que solo exige un mínimo de intervención humana.”¹⁷⁸

Por último, el resultado, la ejecución, la utilización de los datos; lo cual abre una intensa discusión sobre la utilidad de los mismos. El gran problema dentro de la gubernamentalidad algorítmica es cuestionar para qué se utilizan los datos. En la actualidad, es trillado decir que hay un mercado negro de información con fines publicitarios, comerciales, económicos, de espionaje, etc. Sí, es cierto, pero más allá de toda la publicidad que es dirigida por medio de redes sociales a los individuos, lo que está detrás es una voluntad por anticipar, incidir, cambiar las acciones de los individuos. Althusser y los aparatos ideológicos del Estado, ya documentaban esta tesis. Sin embargo, nos parece que los alcances de la tecnología, sí bien pueden ser ideológicos, son mucho más profundos al grado de localizarse en los afectos, el inconsciente, el deseo. Para tener una conceptualización clara de qué entendemos por gubernamentalidad algorítmica, podemos citar que:

Llamamos gubernamentalidad algorítmica, globalmente, a un cierto tipo de racionalidad (a)normativa o (a)política que reposa sobre la recolección, la agrupación y el análisis automatizado de datos en cantidad masiva de modo de modelizar, anticipar y afectar por adelantado los comportamientos posibles.¹⁷⁹

Bajo un tenor muy cercano, Celis Bueno apunta que:

gubernamentalidad algorítmica sería aquella racionalidad política que produce datos, los analiza y luego actúa en base a dichos análisis, todo ello

¹⁷⁸Antoinette Rouvroy, Thomas Berns, *Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación*, en: *Andena filosófica*, Doble ciencia, N° 1, Diciembre 2016. p. 93.

¹⁷⁹*Ibid*, p.96.

Cabe señalar que el concepto de gubernamentalidad algorítmica ha tomado cierto revuelo dentro de los estudios filosófico-políticos en relación a la tecnología. La herencia foucaultiana y deleuziana que hay detrás de dicho concepto es notoria. Éric Sadin también retoma este concepto en su texto *La humanidad aumentada*, donde señala que: “Es la forma indefinidamente ajustada de una "administración electrónica" de la vida, cuyas intenciones de protección, de optimización y de fluidificación dependen en los hechos de un proyecto político no declarado, impersonal, aunque expansivo y estructurante” En: Éric Sadin, *La humanidad aumentada*, Cada Negra, Buenos Aires, 2017, p.

posibilitado por las tecnologías de la información contemporáneas. Ejemplos de ello son: la construcción de perfiles en las redes sociales para luego generar publicidad personalizada (comercial y política); el cálculo estadístico [...]; el uso de algoritmos en lo que se conoce como “negociación de alta frecuencia” [...]; la aplicación de Big Data y aprendizaje automático para la administración de los flujos urbanos.¹⁸⁰

Hablar de gubernamentalidad algorítmica no significa que un grupo de personas disponen de herramientas digitales de programación para controlar al resto de la sociedad. Este concepto busca decir que la sociedad se forma, se perpetúa y organiza, no únicamente a partir de los algoritmos, pero sí que estos han tomado una mayor participación en la forma que se crean y cohesionan los vínculos sociales. Dicho con otras palabras, los algoritmos no nos engañan, tampoco nos manipulan como si fueran ideológicos al estilo althusseriano o hegemónicos en términos gramscianos; los algoritmos maquinan al deseo, lo producen en el nivel de sus intensidades, le dan una forma. Denunciar la vigilancia que se hace a partir de redes sociales, no tiene ninguna novedad. Sucede. Y de hecho, el problema es mucho más grave que la simple vigilancia sobre la navegación. Hay un problema en lo referente al deseo y la recopilación de datos que se pudieran hacer sobre el mismo, pues, estos datos funcionan como el andamiaje a partir del cual se busca modificar, incidir, formar el deseo para vincularlo a un tipo de sistema de producción, y no solo vigilarlo. Mathew Flisfeder lo señala bajo estas palabras:

...the problem with corporate social media is not merely surveillance and control as such. It has much more to do with the ties between surveillance and the mechanisms of information programming and curation— that is, with how platforms give structure to the information that interpellates users at the level of their desire, in what Deleuze refers to as the “control society”.¹⁸¹

Como podemos notar, la perpetuidad de una sociedad capitalista se busca lograr a partir de todos los medios. Si el sistema de producción capitalista es tan

¹⁸⁰Claudio Celis Bueno, *Aceleración, algoritmos, poder*, en: Andrés Maximiliano Tello (ed), *Tecnología, política y algoritmos en América Latina*, CENALTES, Viña del mar 2020, pp. 161-162.

¹⁸¹Mathew Flisfeder, *Algorithmic Desire*, op. cit., p.56.

poderoso, se debe a que este garantiza su continuidad no solo desde la llamada acumulación originaria o la relación entre estructura y superestructura, sino desde las producciones del deseo. Desde esta labor micropolítica se maquinan las *cartografías del deseo* propias del capitalismo para su expansión. El capitalismo no intenta adaptarse a los deseos individuales (darnos lo que deseamos), más bien, nuestro deseo debe emparentarse con la oferta del mercado en cada clic, para posteriormente, navegar infinitamente de arriba hacia abajo en los *feeds* de la red social y así permanecer dentro de una operación infinita de *extract, transform, load*.

Además, se busca *afectar por adelantado* al individuo. Es importante este rasgo porque eso nos da pauta para afirmar una de las tesis centrales de este análisis: los algoritmos más allá de su capacidad informática y de datos, si trabajan con algo, es con el afuera, el devenir, lo virtual, lo aún no existente.¹⁸² Aquello no representable, el límite de las representaciones, el campo informal de las relaciones, eso es el *afuera*.¹⁸³ Si algo hacen los algoritmos de tipo *machine learning* y *deep learning* (aprendizaje automático) es estar listos para un tipo de variables que no han sido inscritas en su programación. Se anticipan, y a partir de su ejecución, logran producir resultados esperados. La programación se vuelve artificial. Es una exageración decir que el devenir o el *Afuera* ha sido capturado por estas secuencias

¹⁸²Deleuze desde *Diferencia y repetición* (1968) le otorgó a lo virtual una denotación distinta a la que había sido heredada desde la Metafísica de Aristóteles, en cuanto a los distintos modos del ser. En *Diferencia y Repetición* el concepto de lo virtual toma notoriedad por el hecho de que para Deleuze lo virtual no es algo que anteceda, tampoco carente de realidad, y mucho menos es una fase dialéctica de lo actual. Más bien, lo virtual es una realidad no supeditada a la actualidad; y el hecho de que no sea actual, no significa que carezca de realidad. Expresado en el adagio de Proust que Deleuze retomó respecto a la memoria: *real sin ser actual, ideal sin ser abstracto*. La finalidad de recuperar lo virtual era para sostener que la diferencia se encuentra expresada virtualmente en la potencia de su devenir, en su repetición, y ello no significa que no sea real. José Luis Pardo apunta que: "...lo virtual no es un estado infantil de lo que ha de actualizarse, que deberá posteriormente desaparecer al alcanzar su madurez. Lo virtual coexiste y acompaña a lo actual a lo largo de todo su desarrollo, no es abolido ni eliminado por su presencia, aunque está radicalmente incomunicado con ella. La actualización no recoge el testigo capaz de relevar o superar a la virtualidad." En: José Luis Pardo, *A propósito de Deleuze*, Pre-textos, Valencia 2014, p. 38.

¹⁸³François Zourabichvili, *Deleuze una filosofía del acontecimiento*, Amorrortu editores, Buenos Aires 2014, p.64.

de instrucciones. Más bien, la tecnología busca por todos los medios instalarse en ese devenir para afectarlo, tocarlo, o bien, actualizarlo.

Alain Badiou mencionó que si las sociedades de control hacen algo, es trastocar el devenir, el movimiento, lo aún no acontecido y en constante pugna por existir.¹⁸⁴ Maurizio Lazzarato lo expresa en términos muy parecidos: “Lo que está encerrado es lo virtual, la potencia de metamorfosis, el devenir.”¹⁸⁵ Deleuze enfoca su reflexión en el movimiento que yace en lo no actual, en la potencia del devenir. En relación al deseo, este siempre se combate en procesos virtuales y actuales, tal y como la misma existencia. El lugar donde este proceso se desencadena es a partir de una micropolítica del deseo; la cual es -según los autores- condición necesaria para ensamblar y hacer funcionar la gran máquina social, es decir, la sociedad pensada en su conjunto. No únicamente desde las máquinas de vapor, desde las fábricas, ni desde todo tipo de políticas y leyes liberales, sino también a partir de la producción deseante, así como del placer y goce que implica dar cumplimiento al ciclo de producción capitalista.

Cuando hablamos de máquinas no nos referimos a las máquinas tecnológicas únicamente, sino que una máquina puede ser un cuerpo, unos discursos, unas palabras, unas instituciones. El concepto de máquina desarrollado en la serie *Esquizofrenia y capitalismo* es más holístico ya que rechaza toda producción del deseo dentro de una y única forma de producción. Es decir, las conexiones del deseo no tienen una esencia, son múltiples, históricas. Si hay máquina deseante, es porque el deseo hace máquina, se ensambla, se agencia a una lógica que sostiene toda una organización social. “El deseo no está en el sujeto, sino que la máquina está en el deseo;”¹⁸⁶ Caty O’Neil en su texto: *Weapons of Math destruction*,(2016) menciona que un algoritmo: “...is nothing more than an abstract

¹⁸⁴Alain Badiou, *¿Existe algo así como una política deleuziana?*, en: Yves Charles Zarka (et. al.), *Deleuze político. Nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*, Nueva visión, Argentina 2010, p. 23.

¹⁸⁵Maurizio Lazzarato, *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, op. cit., p. 79

¹⁸⁶Gilles Deleuze, Félix Guattari, *El Antiedipo*, op. cit., p. 295.

representation of some processes.”¹⁸⁷ Nosotros podríamos decir –llevando agua a nuestro molino- que en el proceso de producción deseante los algoritmos están constantemente involucrados. Buscan instalarse en cualquier rasgo que pueda ser desarrollado en los hombres al estilo de un *cyborg*. El mismo Marshall McLuhan ya desde el siglo pasado anticipaba: “Los efectos de la tecnología no se producen al nivel de las opiniones o de los conceptos, sino que modifican los índices sensoriales, o pautas de percepción, regularmente y sin encontrar resistencia.”¹⁸⁸

Brian Jeffrey Fogg es el director del *Persuasive Technology lab* de la Universidad de Stanford, en dicho laboratorio se busca crear planes de cómo persuadir a las personas a partir de la tecnología, no como simples herramientas de control o seducción, sino tomando como base el comportamiento humano, su funcionamiento, su desarrollo, lo que en las ciencias de la computación se le conoce como programación tipo *deep learning*. No se busca potencializar la fuerza de trabajo a través de la relación con las máquinas, más bien, la intención es infiltrarse, colocarse, meterse no solo al trabajo como categoría necesaria de la producción, sino que busca modificar, modelar al individuo desde la composición de sus procesos biológicos. Ya lo mencionábamos párrafos anteriores: el papel más complejo y profundo en lo que respecta a los algoritmos y el deseo, radica en que los primeros han instalado una fábrica, un taller, dentro de la realidad virtual e intensiva del deseo. Para dar cuenta de esta afirmación, los conceptos de *sujeción social* y *servidumbre maquínica*, funcionan para documentar dicho proceso.

La sujeción social es el concepto con el cual Deleuze y Guattari identifican y caracterizan los alcances del capitalismo industrial. Ahí, la máquina es externa al trabajador, es propiedad –en tanto que capital constante- del patrón, y esta funciona como una herramienta de producción dentro de un espacio –la fábrica- y el tiempo determinado es la jornada laboral por el cual el trabajador recibe un salario. La producción de plusvalía va estar acotada a cada uno de estos elementos, y la forma en que se logran cohesionar, va determinar el nivel de sujeción al cual se somete a

¹⁸⁷Cathy O'Neil, *Weapons of Math Destruction*, Broadway Books, New York, 2017, p. 18

¹⁸⁸Marshall McLuhan, *Comprender los medios de comunicación*, *op. cit.*, p. 39.

los individuos. Si Foucault muchas veces ha sido señalado como un filósofo del siglo XIX, es porque su concepto de poder disciplinario se empalma con este tipo de funcionamiento del capitalismo, pues en las sociedades disciplinarias, los individuos se localizan en espacios cerrados, y los medios de vigilancia y castigo, son en aras de volver al individuo más productivo. Todas las instituciones que Foucault estudia entre los años de 1973 a 1977, sea el ejército, la escuela, los hospitales, las prisiones, van a buscar inscribir al individuo dentro de dicho sistema de producción. Por sujeción nuestros autores entienden: "...hay sujeción cuando la unidad superior constituye al hombre como un sujeto que remite a un objeto que ha devenido exterior, tanto si ese objeto es un animal, una herramienta o incluso una máquina."¹⁸⁹

Por otra parte, la esclavitud o servidumbre maquínica (*asservissement*) busca documentar una relación que en el fondo busca lo mismo, pero su nivel de complejidad es mayor. En este caso, la servidumbre maquínica da cuenta de una relación integral, ya que, el individuo no se coloca por fuera de la máquina, sino la máquina es parte del individuo; este último funciona como una terminal o puerto de entrada y salida de los flujos de la máquina, es decir, el individuo no actúa como un elemento extrínseco de la misma, sino como una parte constituyente. Peter Pál Pelbart menciona que: "La automatización creciente, así como la informática, conjugan al hombre y la máquina de un modo nuevo: ya no se trata de someter al obrero a la máquina, sino de integrarlo a ella..."¹⁹⁰ No se busca volver al cuerpo dócil, productivo, sino que se intenta controlar y administrar los puertos de entrada y salida (*inputs y outputs*) bajo los cuales el cuerpo recibe y manda flujos, no solo de mercancías, no solo de trabajo, sino en general de toda su vida. El tipo de subjetividades que ha posibilitado esta mutación del capitalismo, ya no pueden agotarse en las de la sujeción, como era el caso del obrero y el patrón, el soldado, el prefecto, el médico, el enfermo, etc., En el caso de las redes sociales se es *usuario*. Un usuario que no solo va a consumir y producir, sino que ambas esferas lo van a caracterizar como *prosumidor*. Así, un internauta en la Web 3.0 no es alguien

¹⁸⁹Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mil mesetas*, op. cit., p. 462.

¹⁹⁰Peter Pál Pelbart, *Filosofía de la deserción: nihilismo, locura y comunidad*, op. cit., p. 91.

que consulta, mira contenido, o utiliza cualquier tipo de servidor. Los usuarios entrenan a los algoritmos, los vuelven más precisos, les bajan su nivel de error, y al mismo tiempo, ellos modifican sus patrones cognitivos, sus flujos afectivos, de percepción, etc. No hacemos uso de los algoritmos como máquinas externas; hemos establecido una correlación mucho más profunda, ya que el algoritmo también ayuda a estructurar, desarrollar, modificar o alterar diversas acciones que pudiéramos hacer (el caso del laboratorio en la Universidad de Stanford da cuenta de ello). En este contexto podemos leer en *Mil mesetas* que:

Estamos ante la reinención de una máquina en la que los hombres son las partes constituyentes, en lugar de ser los obreros y los usuarios sujetos a ella. Si las máquinas motrices han constituido la segunda edad de la máquina técnica, las máquinas de la cibernética y de la informática forman una tercera edad que recompone un régimen de esclavitud generalizada: "sistemas hombres-máquinas", reversibles y recurrentes, sustituyen a las antiguas relaciones de sujeción no reversibles y no recurrentes entre los dos elementos; la relación del hombre y de la máquina se hace en términos de mutua comunicación interna, y ya no de uso o de acción.¹⁹¹

Bajo la servidumbre maquínica ya no solo produce el obrero, el trabajador, el *influencer*, el usuario, sino se produce, no en estricto sentido mercancías, pero sí datos que ayudan a complementar el proceso de producción por parte de niños, ancianos, enfermos, todas aquellas subjetividades olvidadas por el capitalismo moderno. Ahora, este *capitalismo mundial integrado*, como lo nombra Guattari, actúa fuera del espacio de producción y en condiciones antes no vistas, ya que producen todos los individuos en la mera experiencia de su existencia. Al utilizar internet generamos cantidades de datos que representan un excedente, un superávit. No es solo el trabajo socialmente necesario, del cual es posible extraer un tipo de plusvalía, de excedente. La separación que Marx había trazado entre lo humano y lo mecánico, entre la biología y la máquina, se disuelve. Esta disolución no busca rechazar o hacer una crítica a Marx, más bien, busca profundizar y

¹⁹¹Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mil mesetas*, op. cit., p. 463.

actualizar *El capital* dentro de condiciones que ya no obedecen a las del capitalismo industrial del siglo XIX.

...se diría que la alienación humana ha sido sustituida en el propio trabajo por una "esclavitud maquina" generalizada, de tal forma que se proporciona una plusvalía independientemente de cualquier trabajo (el niño, el jubilado, el parado, el telespectador, etc.). No sólo el usuario como tal tiende a devenir un empleado, sino que el capitalismo no actúa tanto mediante una cantidad de trabajo como mediante un proceso cuantitativo complejo que pone en juego los modos de transporte, los modelos urbanos, los medios de comunicación, la industria del ocio, las formas de percibir y de sentir, todas las semióticas.¹⁹²

El concepto de plusvalía maquina, trata de ver que la producción de valor no se establece únicamente entre la relación del hombre hacia la máquina o viceversa, sino, la máquina y el hombre *hacen máquina*, se intercomunican y dan pauta a una producción de valor distinto. Para Marx esta se desarrolla entre la relación establecida del capital variable y el capital constante, que no es otra cosa que la fuerza de trabajo por una parte y los medios invertidos con los cuales esa fuerza de trabajo se busca aprovechar. En la actualidad, el capital constante ha perdido no solo esa condición física, sino que también se ha ramificado al punto en que la información recopilada, los datos procesados fuera del proceso de producción, son determinantes al momento de generar plusvalía. Es decir, hay una acumulación de valor a partir de la relación entre los individuos, las máquinas técnicas, vínculos sociales, sistemas de comunicación, etc.

Esto no significa que el trabajo sea remplazado o ya no sea necesario, no. Mientras para Marx el trabajo es la potencia que echa a andar la sociedad en su conjunto, en *Mil mesetas*, el trabajo –en tanto condición humana- es producido, es punto de llegada y no de partida. Y no solo el trabajo, sino también el deseo. Este trabajo desarrollado a ras de piso, es la forma molecular en que el capitalismo no solo produce a la máquina de vapor, la computadora, el celular, sino también a las

¹⁹²*Ibid.*, p. 499.

subjetividades, la axiomatización del deseo, las afecciones y el inconsciente. Por axiomatización, debemos comprender la operación a través de la cual el deseo adquiere un principio de funcionamiento, este principio se basa en que el deseo no tiene una forma específica, no obedece a estructuras *a priori*; si el deseo es deseante, este siempre empuja hacia conexiones infinitas. Como podemos ver, el capitalismo es una máquina axiomática, pues produce en todo momento este tipo de principios reguladores. Como es de esperarse, las redes sociales funcionan como herramientas que ayudan y posibilitan dicho proceso. Sus algoritmos lo que hacen es funcionar como poderosas máquinas de producción, inscripción y registro de distintos axiomas. Desde principios de los ochentas, Deleuze y Guattari ya anticipaban este papel crucial que iban a desempeñar los nuevos medios de información y comunicación:

Recientemente se ha subrayado hasta qué punto el ejercicio moderno del poder no se reducía a la alternativa clásica "represión o ideología", sino que implicaba procesos de normalización, de modulación, de modelización, de información, que se basan en el lenguaje, la percepción, el deseo, el movimiento, etc., y que pasan por microagenciamientos.¹⁹³

En la servidumbre maquínica no hay un foco jerárquico. Mucho menos un sujeto central contra el cual combatir. Que el individuo sea parte de la máquina, y no sujeto a la misma, es una tesis que busca resaltar la imbricación tan honda entre los individuos y las distintas máquinas. Esta imbricación no cruza a partir de leyes, reglamentos, acciones forzadas, sino de lazos de comunicación, de expresión, de percepción, atención, los cuales se le presentan al individuo como parte no solo de su desarrollo profesional, sino también individual.

El impase entre la sujeción social y la servidumbre maquínica, al igual que el de la disciplina y el control, no son excluyentes. No existe un tipo de organización social que presuponga la desaparición del otro. Sí, hay producción de plusvalía tal y como Marx lo estudió, así como también hay otro tipo de plusvalía adyacente. Los algoritmos no operan como las palancas o los interruptores de una fábrica, y es

¹⁹³*Ibid.*, p. 463.

precisamente en dicha diferencia que la servidumbre maquina, funciona como un concepto en el cual es posible apoyarse para dar cuenta de los alcances de un proceso en el que las nuevas tecnologías han cambiado no solo los medios, sino también los resultados al grado de extraer un excedente que durante mucho, había permanecido en los márgenes de la producción. En los algoritmos eclosionan ambos conceptos: por un lado la sujeción social que busca aplicar el mínimo de trabajo socialmente necesario, y aumentar la cantidad de plusvalía; por el otro lado, los algoritmos inscriben a una lógica de producción a sus usuarios, de los cuales se busca extraer y rentabilizar no solo su trabajo, sino también su deseo, sus afecciones, etc.

A manera de conclusión del presente apartado, podemos decir que los algoritmos instalados en redes sociales, son un problema más allá de lo que hacemos o no con las herramientas digitales. La industria informática busca relacionar toda la actividad de nuestra existencia a una poderosa máquina de conexiones capaz de representarnos en cantidades numéricas. Antes de concentrarnos en decir que dichas cantidades o datos, no son representativos de la realidad, queremos señalar que a través de los datos es posible montar nuevas estrategias de poder, de producción, de exclusión, nuevos circuitos del deseo. A nuestro parecer, tanto las redes sociales como sus algoritmos, no buscan cambiar lo que tenemos en la cabeza, tampoco cambiar las cosas que deseamos, más bien, buscan producirlo, hacer conexiones, y desde ahí, echar a andar la vieja maquinaria del capital. En este sentido, estas herramientas digitales, son una especie de *a priori* histórico sin el cual sería mucho más difícil establecer los flujos de producción y consumo tal y como se nos presentan en la actualidad.

En segundo lugar, es importante saber que sin el entrecruce entre lo natural y lo histórico, entre el hombre y las máquinas –sean técnicas o sociales- no existen los algoritmos, el *big data*, el internet de las cosas, las redes sociales, la misma web en su composición genérica. Sin este impase infinito que se da, *Apple*, *Netflix*, *Facebook*, cualquier corporación de informática, no vale nada. No genera ningún tipo de especulación. Por lo tanto, apelar a un tipo de conexión en el cual los

usuarios tengamos un mayor abanico de posibilidades, resulta necesario. Es decir, una web donde *ninguna de las anteriores* puede ser una opción. Douglas Rushkoff en su texto *Programa o serás programado* (2021) problematiza esto bajo una especie de canon en el cual, los usuarios no tienen que ser meramente pasivos, sino que podrían desarrollar una especie de política en la web la cual contraponga la minería de datos. Desde la conexión física con el mundo, la cual ha sido suplantada en muchos sentidos, hasta el tiempo que pasamos en los dispositivos. Abandonar los patrones de búsqueda más comerciales como *Google*, y optar por otros para eliminar las huellas digitales, como lo es el caso de *Tor* en la *deep web*, son posibilidades, quizás, novedosas. Sin perder de vista que apelar a un *afuera* de la red, hasta este momento solo se nos ofrece como una hipótesis teórica, ya que una fuera de la red, implicaría un *afuera* del mercado, que es el gran patrón donde las redes sociales se forman y encuentran su dinamismo, y del cual no es tan fácil salir.

Retomar el aparato crítico de la serie *Capitalismo y esquizofrenia*, supone una especie de afirmación agrídulce, porque por un lado sabemos de las distintas conexiones del deseo, de su poder inmanente de producción, de sus flujos escurridizos por todas las conexiones que establece; pero por otro lado, pareciera que estas conexiones infinitas están aunadas a una industria tecnológica que no para de crecer. Desde el complejo de Edipo hasta los algoritmos de *Facebook* o *Tiktok*, el deseo no ha dejado de ser pastoreado por estructuras lógicas e ideales que hoy se nos presentan como datos transformados.

Por último, si las herramientas tecnológicas han devenido cada vez más complejas y difusas, eso significa que las formas de contrapoder y subversión también han devenido en el mismo sentido. No basta con realizar una lectura crítica de los dispositivos disciplinarios en nuestra sociedad contemporánea, tampoco con señalar los pertenecientes al Estado y la ley; es necesario aceptar que el sistema de producción capitalista, se expande por todos los ámbitos posibles, y la industria digital es uno de sus principales brazos armados, además de ser el más sofisticado de todos, pues no solo logra solucionar problemas económicos como la

especulación y el consumo, sino que impide a los individuos percibir que la mayor parte de su existencia está inscrita en dicho sistema. Esta inscripción no se da únicamente en el nivel de sus pensamientos, sus afecciones, sino también de su deseo. Esa fuerza inmanente, salvaje, siempre intempestiva, ha sido monitoreada y subvertida a partir de cada conexión, cada *like*, o publicación. Recuperar esa condición virtual de nuestro deseo y actualizarla en otro tipo de conexiones, sin duda alguna resulta una de las acciones más urgentes si buscamos inscribir al deseo en otros horizontes de experiencia.

Conclusiones

Las redes sociales son mucho más que una simple innovación tecnológica. Pensarlas no solo implica comprender su realidad fenoménica, la posible descripción pragmática que pudiéramos hacer de ellas, sino también engloban una serie de desafíos, tanto teóricos como prácticos. Así como es necesario dejar de considerar los dispositivos móviles como herramientas para la comunicación, a las redes sociales debemos de arrancarles esa imagen en tanto medios de comunicación o socialización, con tal de poner a la vista *aquello más* que ofrecen. En lo referente al presente trabajo *aquello más* tiene que ver con la subjetivación, la gubernamentalidad y la producción deseante; en todos los casos una actividad, un proceso, una práctica. A lo largo de este trabajo nos interesó presentar argumentos que sostuvieran la tesis de que las redes sociales subjetivan a los individuos, los gobiernan e influyen en la configuración de su deseo.

Para poder sustentar esta tesis fue necesario presentar un aparato teórico que considerara a la subjetividad y el deseo no como una realidad dada, natural, *a priori*, sino como un efecto social, cultural, económico, político, antes de ser algo meramente personal. Ambas dimensiones son objeto de un continuo ejercicio político que las administra. Dicha tesis ya había sido trabajada de manera exhaustiva desde el siglo pasado. ¿Qué obedece a nosotros? Ver que dicha tesis se sigue perpetuando, tiene vigencia y ha cobrado mucha mayor relevancia e importancia en los procesos de gubernamentalidad, deseo y subjetividad. Es en las redes sociales donde vemos una transformación, una diferencia, una discontinuidad que continua dando por hecho que es posible transformar y organizar los modos de individualidad y deseo en provecho de un sistema social.

Para delimitar conceptualmente nuestro análisis, la obra de Michel Foucault y Gilles Deleuze ha servido como el basamento teórico del cual hemos partido. Nuestros autores han funcionado como punto de partida, aparato crítico y eje de delimitación. Aunque nuestros autores no reflexionaron al respecto sobre las redes sociales, su obra ya iba perfilando los cambios que iban a suceder en las tecnologías de la información a principios del siglo XXI. En ambos autores, las formas de organización social, política, económica, cultural, están supeditados al movimiento inmanente de la historia, por lo cual, cada una de las prácticas que ambos analizaron en detalle, son objeto de una transformación inmanente. A partir de los autores franceses, sabemos que no existe un tipo de control u organización definitiva, tampoco un sistema de poder que sea absoluto y suprima todo tipo de fluctuaciones; hay control, relaciones de poder, pero también flujos, resistencias, posibilidades de transformación.

Hay un devenir permanente que transforma cualquier sistema social. En este devenir, las redes sociales son una –dentro de muchas otras- de las herramientas con las cuales el capitalismo ha mostrado su última actualización. Esto refleja una de las tesis ya muy conocidas: el capitalismo nunca actúa de manera frontal, directa, única. No es un golpe definitivo. Actúa desde diversos puntos. En nuestra actualidad produce todo tipo de herramientas políticas y sociales que le sean favorables. Pensamos que la red social es una de las más rentables. Sin embargo, las redes sociales como objeto de estudio, están comprometidas en una discusión insalvable entre quienes las consideran como herramientas poderosas a través de las cuales se puede hacer un tipo de cambio, y aquellos quienes las estudian como uno de los dispositivos más poderosos para ejercer un control sobre los otros. A nuestro parecer, Foucault cambia un poco la orientación de la discusión, y más que preguntarse cómo volver responsable al usuario sobre su información, rastrea a quiénes les es útil y según qué principios los motiva a indagar en la vida de dichos usuarios. El recurso Foucault –por decirlo de cierto modo- es de enfoque.

Foucault ya lo había señalado: las ciencias humanas no son reflejo de una conciencia moderna humanista; el encierro como práctica universal de castigo no

surgió como efecto de un desarrollo que pasó de la barbarie hacia la humanización de las penas; el surgimiento de la *scientia sexualis* no obedeció a un proyecto bondadoso, de libertad y goce. En todas estas circunstancias, Foucault tuvo *la sospecha* de que había algo más; que debajo de esa superficie humanista, existían una serie de principios poco honorables, siempre sigilosos, mudos a veces, pero que cumplieron un papel crucial para formar las sociedades contemporáneas. Dichos principios buscaron –a como de lugar- no solo vigilar, castigar, normalizar, sino transformar a los individuos con tal de integrarlos al proyecto de modernidad.

A nosotros nos ha correspondido señalar que las redes sociales no son reflejo únicamente de una conciencia tecnológica, avanzada, hiperdesarrollada, y mucho menos que buscan democratizar el acceso a los medios de comunicación digital. El primer problema con las redes sociales son todas las palabras y frases que las rodean: comunicar, informar, democratizar, publicar, crear lazos humanos, establecer vínculos afectivos de todo tipo, etc. Las redes se presentan como el último santo santórum de una industria que repite sin cesar las palabras de progreso, comunidad, información, novedad. Siguiendo a Foucault, sabemos que desde hace varias décadas el pensamiento moderno buscó rodear, atrapar, producir a los individuos en provecho de un sistema económico. Uno de los últimos lugares que alcanzó esta veta de pensamiento son las redes sociales. Por lo tanto, sí medios de comunicación, sí una amplia posibilidad de acciones, pero también, una línea de compromiso directa con los mismos principios que impulsan al capitalismo moderno. Así, las redes sociales estudiadas no solo desde su composición orgánica, sino desde sus efectos, se enlazan directamente con una tradición de pensamiento a la cual, de hecho, dicen no pertenecer: el control, la vigilancia, el poder.

Al día de hoy, somos controlados, vigilados, condicionados por relaciones de poder cada vez más silenciosas, sutiles. La manera de evitar todas estas acciones es multifacética. No puede ser unilateral. Pedirle a las grandes corporaciones que dejen de utilizar nuestra información para sus fines es una ilusión. Su negocio se basa en el tráfico de datos que puedan procesar. Además, tampoco basta con exigirle al Estado, al poder público producir más leyes que ayuden a evitar cierto

tipo de prácticas.¹⁹⁴ Hay cambios que deberían hacerse entre el Estado y las redes sociales con tal de poner por encima la información de los usuarios y evitar su uso indebido, sí, pero también es un hecho que hay una *infraestructura* de la cual dependen estas plataformas. A nuestro parecer, el desarrollo del capitalismo actual, apunta a explotar como nunca antes la vida a ras de piso. Al mencionar esto, no queremos decir que un tipo de posición crítica sea más válida frente a otra. No. Intentamos afirmar que todo tipo de posiciones críticas frente a las redes sociales deben de partir de un principio de acción múltiple. Porque aun cuando las redes sean tan asediantes, adictivas, poderosas, persisten condiciones heterogéneas en sus usuarios.

En este orden de ideas, el argumento de la neutralidad de las redes, opaca e impide señalar los efectos de las mismas. El uso antropológico que pudiera existir,

¹⁹⁴Cees J. Hamelink en su libro *La ética del ciberespacio* elabora un proyecto el cual se cuestiona hasta qué punto los derechos humanos pueden ofrecer una convivencia con el ciberespacio (y todas sus formas que de ahí se desprenden) que tenga una resonancia ética. Así lo señala cuando menciona que: “La pregunta específica de la que me ocupo en este libro es la de si los estándares de derechos humanos internacionales pueden ofrecernos una guía moral útil para la gobernanza del ciberespacio. Tengo el prejuicio moral de que la gobernanza del ciberespacio debe estar motivada por la compasión hacia los problemas humanos.” Nos parece que la propuesta de Hamelink es válida, en el sentido de que el Estado a través de la ley, funciona como un organismo regulador, el cual tiene la capacidad –en estricto sentido- de poner por encima de la acumulación de riqueza, la protección de los derechos de sus gobernados. Dicho así, la ética del ciberespacio funciona como andamiaje para la positivización de leyes que funcionen en beneficio de los usuarios.

Ahora bien, si pensamos la propuesta de Hamelink dentro de nuestro aparato crítico, difícilmente podría establecerse un vínculo, ya que para los autores franceses, la ley, el Estado, la soberanía, los derechos humanos, constituyen herramientas que históricamente han propiciado, incentivado, favorecido, la constitución de relaciones de poder ancladas al capitalismo.

Siguiendo a los franceses, podríamos decir que la integración de leyes o mecanismos jurídicos para proteger la información de los usuarios con tal de no ser comercializada, no cambiaría mucho el mercado de la información, ya que, los usuarios por su propia voluntad buscan otorgar su información con tal de utilizar gratuitamente los servicios que las distintas plataformas ofrecen. Además, una de las tesis que comparten ambos autores es que, el capitalismo no solo establece una relación con los individuos en el nivel de sus acciones civiles o legales, sino que se infiltra en dimensiones mucho más hondas como lo es el deseo, la subjetividad, los afectos. Dimensiones que para la ley son inexistentes. Aunque una propuesta como la de Hamelink –en el mejor de los casos- pudiera ser posible, eso no afectaría en lo absoluto los procesos de subjetivación y la producción deseante que es posible rastrear en el uso de redes sociales.

Para una noticia más detallada sobre la relación entre derechos humanos y el ciberespacio, puede consultarse: Cees J Hamelink, *La ética del ciberespacio*, Siglo XXI, México 2015.

el cual claramente es muy variado, no logra impedir que la red social siga favoreciendo un tipo de sistema. Aunque las utilicemos para organizar cambios sociales, para cambiar lo que las personas piensan, para impulsar campañas de todo tipo, la minería de datos no para; minería utilizada como relación de fuerza para producir en los individuos unas acciones y evitar otras, es decir, para sujetarlos a condiciones específicas. Sea *Facebook, Instagram, Tik Tok, LinkedIn, YouTube, X, Snapchat*, la minería de datos no cede, lo cual nos permite apuntar otra de nuestras consideraciones finales.

Decir red social o redes sociales, no implica una diferencia de concepto. Es posible integrar en la expresión *redes sociales*, en plural, a todas las redes existentes en la actualidad, porque decir red social, es nombrar un tipo de lógica. Sí bien cada una de ellas tiene particularidades que la diferencian de las demás, al momento de extraer, transformar y cargar datos, o al emplear algoritmos con tal de hacer permanecer al usuario en la red, ninguna de estas plataformas se aparta. Son herramientas que sin importar el nombre, el país, las funciones o los alcances, tienen una especie de naturaleza que asedia sin cesar a los usuarios con tal de convertir su vida –en todas sus dimensiones que esta pudiera expresarse- en datos. ¿Qué propósito tiene dicha recolección y almacenamiento? Ninguno asociado a beneficiar a los usuarios, más bien, a extraer de ellos una renta, un beneficio. Ninguna red social hasta este momento ha tratado de cambiar esta ecuación.

Además, la relación que tenemos como usuarios sobre las redes sociales no puede agotarse en el uso o no que hagamos de ellas. Si utilizamos una red social no estamos dentro de ella; si no utilizamos una red social, tampoco estamos fuera de. Nos interesa resaltar que no hay un *afuera* de la red social, así como tampoco un *adentro*. Existe un mercado económico que genera políticas económicas, edificios, leyes, universidades; además, produce relaciones sociales intrincadas en la tecnología, formas de hablar, escribir, sentir, desear, pensar. Una de las herramientas que funciona a este cometido, es la red social. Evitar su uso, no implica salir de los principios que animan el mercado. Internet constituye un tipo de espacio donde el mercado adquiere una intensidad mayor. Decimos mayor porque en la red

social se está inscrito en el proceso de producción mientras hacemos cualquier actividad cotidiana. Por lo tanto, hay un nivel de velocidad entre unas prácticas y otras. Internet ha permitido que tanto los procesos de subjetivación como la codificación y registro de deseo, se desarrollen con mucha mayor precisión, velocidad, intensidad.

Apelar a un *Afuera* de la red social, implicaría un afuera de la lógica del capital. Por lo tanto, el afuera no existe como posibilidad dada o espacio a ocupar, más bien, existe como desafío, posibilidad de invención; y dicha acción, consideramos que solo puede darse dentro de las mismas redes. No utilizando las que ya tenemos con tal de buscar sus posibles usos liberadores. El afuera se nos presenta como un trabajo, una labor. En el mismo orden, las plataformas digitales tendrían que presentárenos como parte de una labor creativa, inventiva, potenciadora. En lugar de ser usuarios de las aplicaciones, los sitios web, las plataformas digitales, podríamos colocarnos en el nivel de su programación. De tal manera, la crítica contra las redes no solo tendría este reflejo tecnófobo, de rechazo personal, sino que optaría por considerar, valorar, diagnosticar las grietas inventivas que existen en la programación. La tecnofobia impide tener una relación con las redes sociales más productiva, afirmativa y no únicamente centrada en su negación, o sus posibles escenarios apocalípticos.

Desde la obra de ambos filósofos es posible pensar líneas de fuga, focos de resistencia que cambien no la estructura o la superestructura, sino la infraestructura donde se apoya un sistema de producción. Ahí es donde operan las redes sociales. Por lo tanto, la posición crítica frente a ellas es polivalente. El estudio que hemos presentado, claramente pone sobre la mesa dos obras en las cuales el trabajo filosófico tiene la característica de ser una actividad política. No una teoría sobre la vida, tampoco una guía o manual de acción. Tanto Foucault como Deleuze han elaborado conceptos que juntos constituyen la famosa *caja de herramientas* que puede ser empuñada no tanto para comprender la vida, sino para transformarla, innovarla, potenciarla. La crítica de ambos autores, solo tiene sentido si se acompaña de prácticas que permitan modos nuevos de comunicación, de afección,

de placer. Si la red social ha hecho algo es hegemonizarlos, capturarlos, codificarlos y utilizarlos según unos principios. Por eso hemos colocado la subjetividad y el deseo como parte de nuestro análisis. Porque es en esas dimensiones micropolíticas que ya llevamos la pelea perdida. Si seguimos asumiendo que nuestros modos de ser y formas de desear obedecen a un pequeño drama personal, es imposible al menos percibir que nuestras atribuciones más cercanas, nos son ajenas. Nos vienen codificadas en cada video, cada *reel*, cada desplazamiento sobre el *feed* de cualquier red social.

Realizar un trabajo sobre Foucault y Deleuze, implica crear una línea de investigación donde ambos autores dialogan, se complementan, pero también permanecen en su bosque de conceptos. Mucho más cuando la obra de ambos autores está frente a un tema que ninguno de ellos logró reflexionar de forma directa. Al día de hoy, el llamado postestructuralismo, es una herramienta conceptual poderosa para diagnosticar problemas asociados a la tecnología y sus modos de ir transformándose. Este rasgo transformador es algo que ambos autores aceptan, y los separa de posiciones esencialistas o hasta ideales, al estilo platónico.

Sería un error considerar que tanto Foucault o Deleuze plantean algo así como la libertad de los flujos del deseo o la subjetivación fuera de las relaciones de poder. No hay vacíos de poder. Tanto la subjetividad como el deseo permanecen inscritos en un terreno en disputa, en constante confrontación. Así que no hay nada más contradictorio a nuestro aparato crítico que pensar en unas redes sociales vacías de poder, pulcras de prácticas políticas. El ciberespacio, internet, lo virtual es un territorio nuevo en el cual las luchas, las disidencias, las disrupciones, los focos de resistencia, obedecen a la misma naturalidad de la web. El inicio de la guerra entre Rusia y Ucrania, no empezó con sus misiles, sino con una guerra digital, de información. Así como se protesta en las calles, como se crean vínculos comunitarios en diversos proyectos culturales y sociales, también es necesario involucrarse no solo como usuarios, sino como programadores de funciones y regulaciones digitales. En el siglo XVIII Kant resumió el espíritu de la modernidad

en el famoso *sapere aude: ten el valor de usar tu propia razón*, hoy dicha expresión podríamos traducirla como: *programa o serás programado*.

Mientras Silicon Valley busca por todos los medios producir y organizar nuestro deseo, nuestras formas de ser, nosotros muchas veces seguimos empeñados en afirmar el deseo como reflejo de nuestra voluntad, nuestro corazón, nuestros pensamientos. Existe una industria que no va parar de seguir buscando los medios, cada vez más sutiles, sigilosos, minúsculos, con tal de seguir gobernando, incidiendo, influyendo, alterando nuestras formas de ser y desear. Es necesario aceptar que somos producidos dentro de condiciones ajenas a nuestra voluntad, para así generar prácticas en las que la libertad sea parte de una fluctuación, y no se nos presente como un horizonte cada vez más programado, codificado, inteligible. Con lo anteriormente dicho, no buscamos hacer de la reflexión filosófica una serie de instrucciones sobre lo que deberíamos o no hacer. La filosofía tal y como Hegel lo sostiene en el prólogo a su *Filosofía del derecho*, *es algo que siempre llega demasiado tarde*. Estas conclusiones finales no las presentamos como un resultado, sino como un punto de partida desde el cual sea posible pensar los últimos avances de la tecnología reflejados en las redes sociales.

Bibliografía principal

- Deleuze Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002
- , _____ *Foucault*, Paidós, México 2016
- , _____ *El saber. Curso sobre Foucault*, Cactus, Buenos Aires 2013
- , _____ *El poder Curso sobre Foucault*, Cactus, Buenos Aires 2014
- , _____ *La subjetividad. Curso sobre Foucault*, Cactus, Buenos Aires 2015
- , _____ *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Barcelona 1977
- , _____ *La isla desierta*, Pre-textos, Valencia, 2005
- , _____ *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona 2019
- , _____ *Derrames I*, Cactus, Buenos Aires, 2010
- , _____ *Derrames II*, Cactus, Buenos Aires, 2017
- , _____ *Deux Régimes de fous*, Les éditions de minuit, Paris 2003
- , _____ *Nietzsche*, Cactus, Buenos Aires 2016
- , _____ *Conversaciones*, Pre-textos, Valencia 2006
- , _____ *¿Qué es el acto de creación?* disponible en:
<https://gep21.files.wordpress.com/2010/02/deleuze-c2bfque-es-el-acto-de-creacion.pdf> 11/04/22
- Deleuze Gilles, Guattari, Félix *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona, 1997
- , _____ *Mil mesetas*, Pre-textos, Valencia 2002
- , _____ *El Anti Edipo*, Paidós, Barcelona 2004
- Deleuze Gilles, Parnet, Claire, *Diálogos*, Pre-textos, Valencia, 1980
- Foucault Michel, *Historia de la Locura en la época clásica*, vol. I, Fondo de Cultura Económica, México 2014.
- , _____ *Vigilar y castigar*, siglo XXI, México 2011.
- , _____ *Nuevo orden interior y control social*; en: *Saber y verdad*, La piqueta, Madrid 1991
- , _____ *Seguridad, territorio y población*, Fondo de Cultura Económica, México 2006
- , _____ *Arqueología del saber*, siglo XXI, México 2010

- , _____ *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, en: *Ética, estética y hermenéutica III*, Paidós, Barcelona 1999
- , _____ *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México 2010.
- , _____ *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México 2006
- , _____ *El gobierno de los vivos*, Fondo de Cultura Económica, México 2016
- , _____ *El sujeto y el poder*, en: Paul Rabinow y Hubert L. Dreyfus, *Más allá del estructuralismo y la Hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001
- , _____ *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 2011
- , _____ *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona 2000,
- , _____ *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012
- , _____ *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México 2011.
- , _____ *Historia de la sexualidad II El uso de los placeres*, Siglo XXI, México 2011
- , _____ *Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Prez*, en: *Dits et écrits*, II, Gallimard, Paris 1994
- , _____ *El retorno de la moral*, en: *Ética, Estética y hermenéutica III*, Paidós, Barcelona 1999.
- , _____ *El orden del discurso*, Tusquets, México 2009.
- , _____ *El nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2007
- , _____ *Preface*, en: Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anti-Oedipus, Capitalism and schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983.

Bibliografía secundaria

- Abraham Tomás, *La máquina Deleuze*, Sudamericana, Buenos Aires 2006.
- Artaud Antonin, *Para terminar con el juicio de Dios*, Ediciones Caldén, Buenos Aires 1975
- Badiou Alain, *¿Existe algo así como una política deleuziana?*, en: Yves Charles Zarka (et. al.), *Deleuze político. Nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*, Nueva visión, Buenos Aires 2010
- Bauman Zygmund, Lyon, David, *Vigilancia líquida*, Paidós, Barcelona 2013
- Beckett Samuel, *Esperando a Godot*, Tusquets, Barcelona 1995
- Bernays Edward, *Propaganda*, Horace Liveright, New York 1928
- Braidotti Rossi, *Lo Posthumano*, Gedisa, Barcelona 2015.
- Bras Ruíz Ismene Ithaí, *Paradojas de la Sociedad de la información y el conocimiento: tres falsas promesas del uso de la red*, en: Constante, Alberto, Chaverry Soto, Ramón, (coord) *World Wide Web y la formación de la subjetividad*, Afinita, UNAM, CDMX 2015.
- Castro Edgardo, *Diccionario Foucault*, Siglo XXI, Buenos Aires 2011
- Castro-Gómez Santiago, *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Siglo del hombre, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Santo Tomás, Bogotá 2010
- Celis Bueno Claudio, *Aceleración, algoritmos, poder*, en: Andrés Maximiliano Tello (ed), *Tecnología, política y algoritmos en América Latina*, CENALTES, Viña del mar 2020
- Chamorro Emmanuel, *Foucault y el neoliberalismo: análisis de una controversia*, ISEGORÍA, Revista de Filosofía moral y política, N° 66, enero-junio 2022, disponible en: <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/1211/1374>
- Chaverry Ramón, *Habitar el mundo digital*, en: Alberto Constante, Alberto, Chaverry, Ramón, (coord), *Filosofía, Arte y subjetividad*, UNAM, CDMX 2016

Chignola Sandro, *Foucault más allá de Foucault*, Cactus, Buenos Aires 2018

Choque Aliaga, Osmán Daniel, 'El caballero de la exactitud perversa'. *El tiempo histórico y la discontinuidad histórica en el pensamiento de Michel Foucault*; en: *Estudios de Filosofía*, N° 55, Universidad de Antioquia 2017, Disponible en: https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/328476/20785306

Chul-Han Byung, *Psicopolítica, neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Herder, Barcelona, 2014

, _____ *En el enjambre*, Herder, Barcelona 2014

, _____ *Capitalismo y Pulsión de muerte*, Herder, Barcelona 2022

Constante Alberto, (coord) *Las redes sociales Una manera de pensar el mundo*, UNAM, Ediciones sin nombre, México 2013.

Constante Alberto, Chaverry Ramón (coord), *Violencia en las redes sociales*, Estudio paraíso, México 2013.

, _____ *Redes sociales, virtualidad y subjetividades*, UNAM, Ediciones monosílabo, CDMX 2017

Cooper David, *La muerte de la familia*, Origen/Planeta, México 1986

Crary Jonathan, *24/7: el capitalismo al asalto del sueño*, Ariel, Barcelona 2015

Dosse François *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2009

Finkelkraut Alain, Soriano, Paul, *Internet, el éxtasis inquietante*, Libros del zorzal, Buenos Aires 2006

Finn Edd, *What Algorithms wants*, Massachusetts Institute of Technology, Inglaterra 2017

Flisfeder Matthew, *Algorithmic Desire*, Northwestern University Press, Illinois 2021

Guattari Félix *Plan sobre el planeta*, Traficantes de sueños, Madrid 2004

, _____ *¿Qué es la ecosofía?* Cactus, Buenos Aires 2015

, _____ *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires 2010

Guattari Félix, Suely Rolnik, *Micropolítica, Cartografías del deseo*, Traficantes de sueños, Madrid 2006

Gubern Román, *Del bisonte a la realidad virtual*, Anagrama, Barcelona 1996

Haraway Donna, *Manifiesto Cíborg*, Kaótica libros, Madrid 2020.

Hardt Michel, Negri Antonio, *Imperio*, Paidós, Barcelona 2010

Hardt Michael, *La sociedad mundial del control*, en: Eric Alliez (dir.) *Gilles Deleuze, una vida filosófica*, Sé Cauto/Euphorion, Cali/Medellín 2002

Hardt Michael, *Deleuze, un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires 2005

Harvey David, *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid 2007.

Hamelink Cees J, *La ética del ciberespacio*, Siglo XXI, México 2015

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México

Heidegger Martin, *Conferencias y artículos*, Odós, Barcelona 1994

Ivars Soto, *Arden las redes*, Debate, Barcelona, 2017

Joyanes Aguilar, Luis, *Fundamentos de programación. Algoritmos, estructura de datos y objetos*, Mc Graw Hill, Madrid 2008

Kukso Federico, *Una Historia de control*, en: *El atlas de la revolución digital. Del sueño libertario al capitalismo de vigilancia*, Capital Intelectual/le monde diplomatique, Buenos Aires 2020

Lacan Jacques, *El Seminario, Libro 2, El Yo en la Teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, Buenos aires 1988

Lanier Jaron, *El futuro es ahora*, Debate, Barcelona 2019.

, _____ *Diez razones para borrar tus redes sociales de inmediato*, Debate, Barcelona 2018.

Lapoujade David, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, Cactus, Buenos Aires 2016

Lasalle José María, *Ciberleviatán*, Arpa/Alfil Editores, Barcelona 2019

Laval Christian, Dardot, Pierre, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Gedisa, Barcelona 2013

Laval Christian, *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*, Gedisa, Barcelona 2020

Lazzarato Maurizio, *El capital odia a todo el mundo: fascismo y revolución*, Eterna cadencia, Buenos Aires, 2020

, _____ *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Traficantes de sueños, Madrid 2006

- Levy Pierre, *Cibercultura, Informe al consejo de Europa*, Anthropos, UAM, Barcelona 2007
- , _____ *¿Qué es lo virtual?*, Paidós, Barcelona 1999
- McLuhan Marshall, *Comprender los medios de comunicación*, Paidós, Barcelona 1992.
- Manolo Rodríguez, Pablo, *Las palabras en las cosas*, Buenos Aires, 2016
- Marks John, *Control society*, en: Adrian Parr (Ed.), *The Deleuze dictionary*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2005
- Marx Karl, *El capital I*, Fondo de Cultura Económica, México 2012
- Meillassoux Quentin, *Después de la finitud*, Caja negra, Buenos Aires 2015
- Monge Françoise, *Deleuze y el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008
- Morey Miguel, *Lectura de Foucault*, Sexto piso, Madrid 2014.
- Murillo Manuel, *Deleuze y Guattari El deseo y lo social*, Brueghel, Buenos Aires 2019
- Nietzsche Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tecnos, Madrid 2003
- O'Neil Cathy, *Weapons of Math Destruction*, Broadway Books, New York, 2017
- Pál Pelbart Peter, *Filosofía de la deserción*, Tinta Limón, Buenos Aires 2009
- Pardo José Luis, *A propósito de Deleuze*, Pre-textos, Valencia 2014
- Pérez Cortés, Sergio, *La razón en la historia, Hegel, Marx, Foucault*, Universidad Autónoma Metropolitana, México 2013
- Platón, *El Banquete*, en: Diálogos, Herder, Madrid, 2010
- Prada Raúl, "Epistemología Del Dato." *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 49, no. 1, 1987
- Read Jason, *Le post-scriptum comme préface: théoriser le contrôle après Deleuze*, *Revue internationale de théorie critique, Variations*, Vol. 24, 2021, p. 8.
Disponible en: <https://journals.openedition.org/variations/2048?lang=en>
- Revel Judith, *Foucault, une pensée du discontinu*, Fayard/Mille et une nuits, Paris 2010
- , _____ *Diccionario Foucault*, Nueva Visión, Buenos Aires 2009

- Rouvroy Antoinette, Berns Thomas, *Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación*, en: *Andena filosófica*, Doble ciencia, N° 1, Diciembre 2016
- Sadin Éric, *La humanidad aumentada*, Cada Negra, Buenos Aires, 2017
- , _____ *La vie Algorithmique. Critique de la raison numérique*, L'ECHAPÉE, Paris 2015
- , _____ *La inteligencia artificial o el desafío del siglo*, Caja negra, Buenos Aires 2020
- SanMiguel, Patricia, *Influencers: ¿una profesión aspiracional para millennials?* En: *REVISTA DE ESTUDIOS DE JUVENTUD*, Universidad de Navarra, Diciembre 17, nº 118. Disponible en: https://www.injuve.es/sites/default/files/2018/29/publicaciones/9_influencers_una_profesion_aspiracional_para_millennials.pdf
- Savat Davit, *Uncoding the digital. Technology, Subjectivity and Action in the Control Society*, Palgrave Macmillan, London 2013
- , _____ *Deleuze objetile: From discipline to modulation*, en: Mark Poster, David Savat (edit), *Deleuze and the new technology*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009
- Sibilia Paula, *El hombre postorgánico, cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2005
- Sibertin Blanc Guillaume, *Deleuze y el Antiedipo*, Nueva visión, Buenos Aires, 2010
- Simondon Gilbert, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Cactus, Buenos Aires 2015
- , _____ *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Prometeo Libros, Buenos Aires 2007.
- Spinoza, *Tratado Teológico-político*, Gredos, Madrid 2014
- Srnicek Nick, *Capitalismo de plataformas*, Caja negra, Buenos Aires, 2019
- Subirats Eduardo, *Culturas virtuales*, Ediciones Coyoacán, México 2001
- Vargas Carlos, *La ilusión de unidad en las redes sociales y la irrupción de una subjetividad algorítmica*, en: Constante, Alberto, Chaverry, Ramón, (coord)

La Siliconización de la subjetividad, Ediciones Navarra, UNAM, CDMX
2020

Van Dijck José, *La cultura de la conectividad. Una historia crítica de las redes sociales*, Siglo XXI, Buenos Aires 2016

Véliz Carissa, *Privacidad es poder, datos libertad y vigilancia en la era digital*, Debate, CDMX 2021

Veyne Paul, *Foucault, pensamiento y vida*, Paidós, Barcelona 2014.

Virilio Paul, *El ciber mundo, la política de lo peor*, Teorema, Madrid 1997

Wark McKenzie, *Un manifiesto Hacker*, Alpha Decay, Barcelona 2006

Wolfgang Deutsch, Karl, *Los nervios del gobierno: modelos de comunicación y control políticos*, Paidós, Buenos Aires, 1969

Žižek Slavoj *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Pre-textos, Valencia 2006.

, _____ *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Buenos Aires 2003.

, _____ *Hegel y el cerebro conectado*, Paidós, Barcelona 2023.

Zourabichvili François, *Deleuze: una filosofía del acontecimiento*, Amorrortu editores, Buenos Aires 2014.

Otras fuentes

Autoridad del comercio de EE.UU. demanda a Tinder por engañar a los usuarios, Actualidad, 27 de septiembre 2019, en: <https://actualidad.rt.com/actualidad/328566-eeuu-demandar-match-tinder-enganar-usuarios>

Google records your location even when you tell it not to, The Guardian, en: <https://www.theguardian.com/technology/2018/aug/13/google-location-tracking-android-iphone-mobile>

Green André, *A quoi ça sert?*, Le Monde, 1972, disponible en: https://www.lemonde.fr/archives/article/1972/04/28/a-quoi-ca-sert_2400298_1819218.html

Mavrakis Nicolás, *El superhombre de la URSS y de Putin*, Clarin, 15 de septiembre del 2017, en: https://www.clarin.com/revista-n/ideas/superhombre-urss-putin_0_H1ZE2TF5W.html 20/02/2023

Morning Consult, *THE INFLUENCER REPORT Engaging Gen Z And Millennials*, (2019) en: <https://blog.hostalia.com/wp-content/uploads/2019/11/2019-influencer-report-engaging-gen-z-millennials-morning-consult-informe-blog-hostalia-hosting.pdf>

Mosseri Adam, *Más detalles sobre cómo funciona Instagram*, 8 de junio de 2021, en: about.instagram.com

Latorre Marino, *Historia de las web, 1.0, 2.0, 3.0, 4.0*, Universidad Marcelino Champagnat, disponible en: https://www.academia.edu/39765258/HISTORIA_DE_LAS_WEB_1_0_2_0_3_0_y_4_0

Ray Siladitya, *Qué es Neuralink, la empresa de Elon Musk que ha recibido luz verde para probar sus chips en humanos*, Forbes, 10 de mayo 2023, en: <https://forbes.es/empresas/285590/que-es-neuralink-la-empresa-de-elon-musk-que-ha-recibido-luz-verde-para-testar-sus-chips-en-humanos/>

Revel Judith, *Diálogos transatlánticos: Judith Revel (capítulo completo) - Canal Encuentro HD*, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=v6J7K7hx-CQ>

Tiqqunim, *La hipótesis cibernética*, En: <https://tiqqunim.blogspot.com/2013/01/cibernetica.html>

Tomas Abraham: *Gilles Deleuze, Los grandes maestros del pensamiento*, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=pd48SfUMy1U>

We are social, *DIGITAL REPORT 2022: EL INFORME SOBRE LAS TENDENCIAS DIGITALES, REDES SOCIALES Y MOBILE*, enero 2022, en: <https://wearesocial.com/es/blog/2022/01/digital-report-2022-el-informe-sobre-las-tendencias-digiales-redes-sociales-y-mobile/>

Tinder reconoce que su algoritmo nos clasifica entre guapos y feos, La vanguardia, Enero 2016, en: <https://www.lavanguardia.com/tecnologia/20160118/301493197770/algoritmo-tinder-atractivo.html> 10/08/2022.

5 claves para entender el escándalo de Cambridge Analytica que hizo que Facebook perdiera US\$ 37.000 millones en un día, BBS mundo, 21 de marzo 2018, en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-43472797>