



# LA SILICOLONIZACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

REFLEXIONES EN LA NUBE

Alberto Constante y Ramón Chaverry  
(coordinadores)



Ediciones  
Navarra







# LA SILICOLONIZACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD.

Reflexiones en la nube



# LA SILICOLONIZACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD.

Reflexiones en la nube

ALBERTO CONSTANTE Y RAMÓN CHAVERRY  
(COORDINADORES)



Ediciones  
**Navarra**



**Ediciones Navarra** Van Ostade núm. 7, Alfonso XIII, 01460, México,  
Ciudad de México

Esta publicación es resultado del proyecto PAPIIT IN405520 “La silicolonización del mundo, su rol político, artístico y social, y el cambio en la subjetividad”, suscrito al Programa de apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM.

Este libro acreditó el proceso de revisión por pares bajo la modalidad “doble ciego” recurriendo a dictaminadores externos a la institución.

**Primera edición:** 2020

**La silicolonización de la subjetividad.  
Reflexiones en la nube**

**Coordinadores:** Alberto Constante y Ramón Chaverry

**Cuidado de la edición:** Bernardo Navarro

**Portada:** Bernardo Navarro

**Diagramación:** Ricardo Pérez Rovira

**ISBN:** Pendiente

**D. R. © Ediciones Navarra**

Van Ostade núm. 7, Alfonso XIII,  
01460, México, Ciudad de México

[www.edicionesnavarra.com](http://www.edicionesnavarra.com)  
[www.facebook.com/edicionesnavarra](https://www.facebook.com/edicionesnavarra)  
[www.edicionesnavarra.tumblr.com](https://www.edicionesnavarra.tumblr.com)  
@Ed\_Navarra

Queda prohibida, sin la autorización escrita del titular de los derechos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento.

**Impreso y hecho en México.**

# Índice

Prólogo | 9

*Wearable*, e-cuerpo y nuevas subjetividades: Ensayo sobre la onto-tecno-génesis del presente | 21

DONOVAN ADRIÁN HERNÁNDEZ CASTELLANOS

Redes sociales: una nueva gubernamentalidad | 35

RAMÓN CHAVERRY SOTO

La sociedad de los algoritmos | 57

ALBERTO CONSTANTE

Amenazas en la era digital: ¿la virtualidad del peligro o el peligro de la virtualidad? | 81

PAVEL MALDONADO ARELLANO

La ilusión de unidad en las redes sociales y la irrupción de una subjetividad algorítmica | 97

CARLOS VARGAS

“Soy mi pantalla móvil... Porto a toda la humanidad como mi propia piel.” El teléfono móvil y la estructura de la experiencia | 123

ALBERTO JOSÉ LUIS CARRILLO CANÁN

La crisis de la sociabilidad en el “ciberespacio”. Hacia un nuevo paradigma de moralidad | 143

BORJA GARCÍA FERRER

De las TIC a la Inteligencia Artificial: los cambios en la educación del siglo XXI | 173

CLAUDIA RÍOS AVIÑA

El océano del yo (El comercio de los afectos 2) | 191

FRANCISCO DE LEÓN

Inconsciente, cuerpo e imagen digital: apuntes en torno a una crítica vitalista a la modernidad capitalista | 209

JOSÉ EZCURDIA

Semblanzas | 233

# Prólogo

ALBERTO CONSTANTE Y RAMÓN CHAVERRY

*“...el sujeto ideal para un gobierno totalitario no es el nazi ni el comunista convencido, sino el individuo para quien la distinción entre hechos y ficción (es decir, la realidad de la experiencia) y la distinción entre lo verdadero y lo falso (es decir, los estándares del pensamiento) han dejado de existir.”*

HANNAH ARENDT

Este libro quiso continuar el trabajo de *Filosofía, arte y subjetividad, Reflexiones en la nube*, publicado en 2016. Se pensó como una vuelta de tuerca, un reencuentro con lo que tres años antes se había escrito, y advertir con ello los cambios tanto en la percepción de las cosas como en el estado del arte. Porque es un hecho que todo se ha transformado de manera acelerada. Nuestra confianza en el pasado ya no es la misma de antes. En modo alguno. El pasado está marcado por su aceleración y desaparición. Estamos como en un presente permanente, y repetiré lo que desde 2013<sup>1</sup> empezamos a escribir en esta serie de libros: internet

---

<sup>1</sup> En 2013, un grupo de profesores y alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, celebramos de manera tímida un congreso para pensar específicamente en las redes sociales. En aquel entonces, la literatura acerca

ha cambiado nuestra forma de vivir, de pensar, de escribir, de relacionarnos, de ser y de estar en el mundo; en suma, ha cambiado nuestra forma de ir creando nuestra subjetividad. Lo diré con Cassany:

Es irrefutable. La red o internet —con minúscula, porque ya es algo común— ha cambiado nuestra manera de vivir. Los especialistas sugieren que este cambio empezó a principios de los noventa, discuten si ya se ha completado y especulan sobre sus consecuencias.<sup>2</sup>

De esto ya no cabe duda, somos los historiadores de lo que ha pasado en internet y en las redes sociales, y poco o nada hemos dicho sobre lo que acontecerá, justo porque los derroteros de estas tecnologías no están asegurados, ni se pueden señalar con mejor precisión lo que sucederá. Así surgen las interrogantes de cómo se están dando los cambios en la subjetividad, cómo es que estamos sometidos, de qué manera nos arrasa y nos determina, y, sobre todo, si hay líneas de fuga que nos permitan crear resistencias, como dijeron en su día Foucault y Deleuze.

Fue excepcional el rápido desarrollo de algunas de esas miles de posibilidades abiertas por esta nueva tecnología. Nadie dejaba de estar bajo su influjo. Todos queríamos más. La nueva tecnología empezaba a incidir en todos los aspectos de la vida humana y con ella a transformar radicalmente no sólo esos aspectos, sino algo mucho más delicado y profundo: la subjetividad humana. No se trataba sólo de que con la tecnología en ciernes se estaba transformando la concepción tradicional del trabajo y

---

del tema era relativamente poca en español. Al mismo tiempo, nos enfrentábamos a un fenómeno de enorme complejidad que apenas advertíamos. Sin duda, todos estábamos fascinados por la fuerza de sus alcances, pero más por la promesa implícita de sus desarrollos y de sus perspectivas y estamos hablando de que internet apenas tenía veinte años.

- 2 Daniel Cassany, *En-línea. Leer y escribir en la red*, Anagrama, Barcelona, 2012, p. 15.

hasta la manera de concebir el ocio: cambiaban las formas del aprendizaje, las fuentes de la memoria, las formas de la escritura, de la lectura, de la atención, las formas de la percepción, así como de acceder a las noticias, la comunicación, las formas de relación, de interacción o, incluso, hasta la posibilidad del olvido.

Todo empezó a cambiar tan rápidamente que no dio tiempo ni espacio para asimilar esos cambios. Tradicionalmente, la vida humana siempre se ha transformado de acuerdo con los tiempos de su aceptación, de la comprensión de los mismos cambios. Se requería perspectiva, distancia para verlos, para advertir cómo incidían en la cotidianidad; se necesitaba reflexión para elaborar esos cambios que alterarían la existencia de una vez y para siempre; se necesitaba un tiempo razonable para integrarlos a ese modo de vivir específico que formaba el mundo de los recuerdos, el mundo de la memoria, ése del que venimos todos.

Pero ahora no, esos cambios traspasan los tiempos, se juxtaponen, interactúan sin jerarquía, sin orden, sin la espera del ajuste necesario para que el tiempo no nos devore; ahora no nos da tiempo para asimilar cada uno de esas transformaciones. La velocidad ha sido tan brutal que, de pronto, poco quedó para abrir un espacio de transición, una suerte de *Gelassenheit* para comprender cómo, por qué, y de qué manera, esa transformación tecnológica podría ser positiva para todos nosotros. Sin mediación posible, nos percatamos de que esta velocidad está reñida con la reflexión, con el silencio y con la calma.

Y la cultura de la rapidez se cobra a cada instante su tributo. Hemos dado paso al significado de la espera, de la distancia, de la concatenación de actos que producen mundos; lentamente hemos perdido el sentido de las cosas y la manera específica de gozar del momento cuando llegan esas mismas cosas.

Cuando Heidegger señaló que “La ciencia no piensa” el mundo se alarmó. Tuvimos muchos años para comprender el significado de esa frase que situó a la modernidad en un lugar inquietante. Hoy pareciera que tenemos que refugiarnos en esa frase para pensar profundamente y dejar que una idea, un deseo o

un sentimiento vaya creciendo despacio, con *Bessinung*, obsesionados por la velocidad y por la necesidad de estar haciendo “cosas” que validen nuestra existencia, que la hagan cobrar un sentido en este mundo de la productividad y el consumo, pasamos a la acción de forma continua y precipitada. En los años setenta Jacques Ellul, hay que recordarlo, había escrito para asombro nuestro que “El universo cifrado de la computadora se convierte progresivamente en el universo que tenemos por realidad y en el cual nos insertaremos”.<sup>3</sup>

En una entrevista, el filósofo Daniel Innerarity pensó en voz alta, muy acertadamente:

Yo creo que la aceleración en la que vivimos en el mundo contemporáneo nos está llevando a un sistema en el cual estamos muy poco en el presente. Eso que Paul Valéry llamaba el régimen de sustituciones rápidas. Estás muy poco tiempo en el presente porque las cosas se vuelven obsoletas enseguida. La lógica de la moda ha invadido la lógica política y lo que tenemos son productos de temporada.<sup>4</sup>

Cito esto porque recuerdo cuando en 1991, Tim Berners-Lee, elaboró los mecanismos para desarrollar la tecnología para navegar en Internet y trató, al mismo tiempo, de garantizar una serie de características que la definieran: como ser una *web* neutral, libre, abierta y gratuita. Nunca pudo imaginar que, en las sociedades de control, esa misma *web* —a través de las redes sociales y de los dispositivos creados para ello, como los algoritmos— fuera a ser uno de los instrumentos más precisos de sometimiento y de transformación de la subjetividad de todos los tiempos.

Lo he escrito en otro lado, pero aquí quiero resaltar esta idea con palabras de William Davies:

3 Jacques Ellul, *Le Système technicien*, Le Cherche Midi, París, 2004, p. 173.

4 Entrevista: Daniel Innerarity, “El gran riesgo es que la política llegue a ser irrelevante”, en <[https://elpais.com/elpais/2015/09/25/eps/1443178000\\_556806.html](https://elpais.com/elpais/2015/09/25/eps/1443178000_556806.html)>. Consultado el 22 de diciembre de 2019.

En julio de 2014, Facebook publicó un informe académico con detalles sobre cómo había modificado con éxito los estados de ánimo de centenares de millares de sus usuarios a través de la manipulación del suministro de noticias, entradas y comentarios visibles para el individuo.<sup>5</sup>

Si bien hubo una protesta generalizada por la clandestinidad del estudio, el problema persistió: ¿cuántos de estos estudios se han hecho, se siguen haciendo, con qué fines, con qué propósitos y para qué? Nadie tiene la respuesta, al menos no nosotros. Con seguridad, Silicon Valley la tiene. El tema es cómo detectar estos estudios, experimentos o instalación de dispositivos de control, en el sentido que le atribuye primero Foucault:

Lo que trato de indicar con este nombre es, en primer lugar, un conjunto resueltamente heterogéneo que incluye discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, brevemente, lo dicho y también lo no-dicho, éstos son los elementos del dispositivo. *El dispositivo mismo es la red que se establece entre estos elementos.*<sup>6</sup>

Un dispositivo que, como subrayamos, justamente consiste en la red que se establece entre todos los elementos que la constituyen. De esta forma, el dispositivo lo funda el mismo algoritmo con el que se construye la inteligencia artificial, pues, habría que

5 William Davies, *La industria de la felicidad. Cómo el gobierno y las grandes empresas nos vendieron el bienestar*, Malpaso Ediciones, Barcelona, 2015, p. 17. El trabajo que se cita aquí es el de Adam Kramer, Jamie Guillory y Jeffrey Hancock, “Experimental Evidence of Massive-Scale Emotional Contagion through Social Networks”, en *Proceedings of the National Academy of the Sciences*, 111, 24, 2014.

6 Y como lo trata el propio Giorgio Agamben en “¿Qué es un dispositivo?”, conferencia en <<http://ayp.unia.es/r08/IMG/pdf/agamben-dispositivo.pdf>>, consultado el 5 de enero de 2020.

recordar que el algoritmo no es otra cosa que una secuencia de instrucciones que representan un modelo que resolverá un tipo específico de problemas. De esta suerte, el algoritmo llega a ser tan importante, o más, que el lenguaje mismo de programación o que las computadoras mismas.

Es este sentido el que encontramos en Harari,<sup>7</sup> en el último capítulo de su libro, *Homo Deus*, cuando habla del fenómeno del “dataísmo” que ha estructurado la manera de pensar y trabajar de alguna de las mentes más brillantes de nuestro tiempo. El dataísmo es un fenómeno que habla de que cada uno de nosotros se ha convertido en simples datos. Con ello estamos rozando un lugar de enorme riesgo, pues, “el dataísmo amenaza con hacer a *Homo sapiens* lo que *Homo sapiens* ha hecho a todos los demás animales”.<sup>8</sup> Y, como apunta José Ignacio Galparsoro: “En efecto, no pudiendo abarcar el diluvio de datos, los humanos pueden ceder su autoridad al libre mercado y a algoritmos externos”.<sup>9</sup> Desde luego, nos sigue quedando la alternativa que se señala en el texto “La izquierda que asaltó el algoritmo”: “Frente al *big data* mercantil, hacen falta *hackers* con conciencia social. El mejor acto de periodismo del siglo XXI ha sido WikiLeaks. Contra el *big data* mercantil es obligatorio hacer públicas las estrategias del poder y crear un *big data* social”.<sup>10</sup>

No se trata de oponerse a los avances tecnológicos, ni de las virtudes que hoy posee la sociedad tecnológica, sólo tenemos que apostar por la buena gestión de nuestra intimidad, del cuidado de nuestros datos personales, de nuestra privacidad. Porque mucho de nuestros datos no sólo están en lo que entregamos solícitamen-

7 Yuval Noah Harari, “La religión de los datos”, en *Homo Deus. Breve historia del mañana*, Debate, Barcelona, 2016.

8 *Ibid.*, p. 532.

9 José Ignacio Galparsoro, “*Big Data* y Psicopolítica. Vía de escape: de la vida calculable a la vida como obra de arte”, en *DILEMATA*, año 9, núm. 24, 2017, pp. 93-114.

10 Juan Carlos Monedero, “La izquierda que asaltó el algoritmo”, Apple Books, p. 54.

te, en el permiso que otorgamos a los buscadores, a las páginas o a las redes, sino incluso están en lo que ingenuamente buscamos en la red: “la búsqueda de información por personas es, a su vez, información. El cuándo y el dónde se buscan hechos, citas, chistes, lugares, nombres, cosas o ayuda, en efecto, pueden decirnos mucho más sobre los deseos, pensamientos y temores reales de lo que se creía”,<sup>11</sup> como dice Seth Stephens-Davidowitz.

La precarización de nuestra intimidad, de nuestra persona y nuestra privacidad sólo alienta el control de que somos capaces de vivir y padecer. El riesgo siempre es inminente. Es cierto que estamos en un brutal tránsito de las sociedades disciplinarias, a las sociedades de control, pero, al mismo tiempo, estamos habitando en esas sociedades del riesgo de las que habla Innerarity.<sup>12</sup>

Pensémoslo por un momento, ¿no es cierto que resulta impresionante que, de una forma u otra, la información que damos de nosotros mismos, de forma voluntaria o involuntaria, se atraviesa, se yuxtapone, se trabaja por entidades de las que no tenemos ni idea de cuál es su función, y, además, esa información se controla, se le da forma, se le enuncia, se le clasifica, se le ordena, y con ella nos identifican? No podemos ser tan ingenuos como para desconocer que, en esta sociedad tecnológica, toda la información sobre cada una de las personas está en internet. No sólo está la información que nosotros mismos damos de manera casi obsecuente; sea consciente o e inconsciente, ella se une y confor-

11 Seth Stephens-Davidowitz, *Todo el mundo miente. Lo que Internet y el big data pueden decirnos sobre nosotros mismos*, Apple Books, Editor digital: Titivillus, ePub base r2.1, p. 21.

12 Daniel Innerarity y Javier Solana (eds.), *La humanidad amenazada: gobernar los riesgos globales*, Paidós, Barcelona, 2011. En el texto encontramos la idea rectora de que en el proceso de transformación de la modernidad ésta ha ido delineando una sociedad mundial que crea riesgos globales que, de una u otra manera, ponen en juego la supervivencia de la misma humanidad. Es decir, para estos autores la humanidad amenazada es sólo una forma de llamar a la “sociedad del riesgo” en la que todos vivimos, sin duda, internet y las redes sociales son parte de esta fisonomía.

ma un determinado perfil con aquella que nos es imprescindible para la tarea de nuestra vida misma, como los datos profesionales, edad, localización, teléfonos, nuestras preferencias tanto de música como de arte, grabaciones en YouTube, las fotografías de nuestros amigos, los comentarios donde nos han etiquetado, nuestras propias búsquedas, ese rastro indeleble que vamos grabando en la red cada vez que ponemos un *click*, un emoticón, un comentario, etcétera. Todo ello simboliza muy bien la sociedad del riesgo, “esa nueva intemperie en la que se ha convertido nuestro mundo imprevisible, inestable y contagioso” del que nos habla Daniel Innerarity.

La *web*, que constantemente se está amplificando por todo el planeta, se agrega sin límites a nuestro día a día, además de que se ensambla, se acopla, se enlaza a nuestra intimidad, a eso que hemos determinado como “subjetividad”, en el sentido de Ana Patto:

Una subjetividad que tiene relación con nuevas máquinas (informática, digital, cibernética, robótica) cuya naturaleza es flexible y plástica, siempre transitando entre grandes conjuntos estructurados e invisibles mundos intensivos micromoleculares.<sup>13</sup>

Hay que tener en cuenta lo que señala respecto de las delimitaciones de la subjetividad:

En Deleuze el concepto de subjetividad y sujeto se confunden, no hay una diferenciación que podríamos encontrar en su obra entre los dos términos. La diferenciación no está entre el sujeto y la subjetividad, sino entre la subjetividad y los procesos de subjetivación, entre el sujeto y la producción de subjetividades. Lo que se diferencia es la idea de una identidad, un yo, una persona, y un proceso, un acontecimiento, un modo de existencia. Es por

---

<sup>13</sup> Ana Patto, p. 7.

esta diferenciación que vamos a empezar el análisis del concepto de subjetividad.<sup>14</sup>

Tendríamos que comprender, a partir de estas diferenciaciones, que la *web*, las redes sociales, la inteligencia artificial, el *machine learning* e, incluso la computación cuántica no encuentran límite, que su desenvolvimiento es absolutamente imparabile. Lo que en un principio prometía ser un sistema que permitiría una multiplicidad de computadoras conectadas a la red, mediante un sinnúmero de nodos, concebir una serie de sitios que albergaran textos, imágenes o videos relacionados entre sí mediante una red de hipervínculos, se ha desplegado rápidamente en estos primeros años del siglo XXI con la llegada de lo que algunos han denominado la *web* 2.0 y más aún, posteriormente con la revolucionaria *web* 3.0.<sup>15</sup> Si en un principio la “www” estaba formada

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>15</sup> A pesar de que supongo que el lector es una persona que conoce de los términos y desarrollos de la *web*, me parece importante destacar algunas de las definiciones sobre lo que ha significado la *web*. Debo las siguientes definiciones a la página de <<https://definicion.de/web-3-0/>>, donde señala: “La *web* 1.0 es Internet en su sentido clásico: una red descentralizada de computadoras (ordenadores), vinculadas a través de un protocolo específico. Ingresar al sitio web de un diario sería un ejemplo del funcionamiento típico de la *web* 1.0: la información se encuentra en una computadora y los usuarios, a través de otro equipo, acceden a una copia de la misma para leerla de forma local. La *web* 2.0 se vincula a los servicios que permiten compartir datos e interactuar con gran facilidad. Las redes sociales y las plataformas de colaboración constituyen la base de esta evolución de Internet. La idea de *web* 3.0, en este contexto, está relacionada a lo que se conoce como web semántica. Los usuarios y los equipos, en este marco, pueden interactuar con la red mediante un lenguaje natural, interpretado por el software. De esta manera, acceder a la información resulta más sencillo. Dicho de otro modo, todos los datos alojados en la *web* 3.0 deberían ser “entendidos” por las máquinas, que podrían procesarlos con rapidez. La *web* 3.0, en definitiva, está relacionada con la inteligencia artificial. Los sitios web incluso tendrían la capacidad de conectarse entre sí de acuerdo a los intereses del usuario”.

por un soporte de sitios o páginas *web* que se circunscribían a dar acceso a una cantidad colosal de información más o menos estática, ésta se ha convertido en un espacio para la creación, la colaboración y el intercambio de información. Sólo para ubicarnos en este mundo de datos, podríamos decir que de acuerdo con el informe *Data never Sleeps*, elaborado por el sistema operativo basado en la nube Domo, cada día se crean en internet más de 2.5 billones de *bytes* de datos.<sup>16</sup> De hecho, “Estamos en una eclosión en cuanto a la cantidad y calidad de información disponible de todo tipo. Buena parte de la nueva información pasa por Google y las redes sociales. Parte de ella es producto de la digitalización de información que antes permanecía encerrada en armarios y archiveros”.<sup>17</sup> Y continúa:

En esta nueva era, las huellas desordenadas que dejamos a lo largo de la vida se están convirtiendo en la principal fuente de datos. Como ya hemos visto, las palabras son datos. Los clics son datos. Los enlaces son datos. Los errores tipográficos son datos. Los

---

<sup>16</sup> Datos extraídos de <<https://www.infochannel.info/cuantos-datos-general-el-mundo-cada-minuto>>. Consultado el 30 de diciembre de 2019. Resulta interesantísimo advertir la serie de datos que nos da esta página: “el consumo de fotos [...], crece [...], la cantidad de imágenes compartidas en Snapchat ha aumentado un 294% y las fotos compartidas en Instagram han crecido un 5.65%, con 49,380 fotos subidas cada minuto, los GIF en Giphy han subido un 110%. También [...] 750 mil canciones que se escuchan cada minuto en Spotify, al mismo tiempo que se crean 3 mil 472 listas en la plataforma. [...] Twitter va al alza, ya que sus usuarios han enviado 473 mil 300 tweets por minuto durante 2018, frente a los 456 mil del año anterior; y finalmente, en Google, cada minuto se realizan 3 millones 877 mil 140 búsquedas, mientras que Amazon envía 1,111 paquetes”. *Data never Sleeps* analiza el comportamiento del usuario de Internet y examina la cantidad de datos que se generan cada minuto en las aplicaciones y plataformas más populares, como Google, Instagram, Amazon, Netflix o Spotify. Según Domo, se prevé que para 2020 cada persona del planeta creará 1.7 megabytes de datos cada segundo.

<sup>17</sup> Seth Stephens-Davidowitz, “Todo el mundo miente”, Apple Books, p. 42.

plátanos en los sueños son datos. El tono de voz es un dato. Las sibilancias son datos. Los latidos del corazón son datos. El tamaño del bazo es un dato. Las búsquedas son, en mi opinión, los datos más reveladores.<sup>18</sup>

En este libro hemos querido reunir nuevas reflexiones sobre los variados problemas que nos ha traído las distintas evoluciones de las redes sociales, sus aplicaciones, el enfrentamiento con las *fake news*, los ataques, mediante la técnica del *pharming*, para los ataques de *phishing*, de suplantación de identidad, así como *worms* (gusanos), los llamados troyanos o los *keyloggers*, los *spyware*, los poderosos *bots*, o los *trolls*..., y tantos más.

En este libro se traman posiciones, críticas, análisis que quieren ir más allá de lo meramente sabido, Todos, no me cabe la menor duda, están bajo el denominador común de que “Hoy se asaltan los cielos asaltando las redes y la nube”.<sup>19</sup>

---

18 *Ibid.*, p. 189.

19 Juan Carlos Monedero, *op. cit.*



# *Wearable*, e-cuerpo y nuevas subjetividades: Ensayo sobre la onto-tecno-génesis del presente<sup>1</sup>

DONOVAN ADRIÁN HERNÁNDEZ CASTELLANOS

*The digital is a regime of energies: human energy and the  
energy needed for technological machines.*

JUSSI PARIKKA, *A Geology of Media*

Me propongo abordar filosóficamente la serie de transformaciones operadas en la subjetividad contemporánea a partir de un análisis de la ecología de medios imperante, así como de las alternativas ofrecidas por el arte contemporáneo. Creo que las redes sociales han sido un factor relevante, pero de ninguna manera el único, en esta intensa trama conformada por dispositivos informáticos como, por ejemplo, los *wearable*: objetos de uso cotidiano que operan con conexión bluetooth y wifi. Estos objetos, que van desde los GPS hasta los vestidos inteligentes que cambian de color según el estado anímico de sus usuarias, caracterizan el horizonte tecnológico en tiempos del Internet de las Cosas (IdC). Las representaciones culturales y las prácticas artísticas han transitado en esa dirección. En este sentido, el cine y las series transmitidas por *streaming* nos hablan de temáticas organizadas en torno a lo

---

1 El presente capítulo constituye un avance preliminar del E-book *De Lucy a Sofía. Género, tecnología y ontología ciborg en el Antropoceno* en el que actualmente trabajo.

que podríamos llamar *onto-tecno-génesis*: a diferencia del desarrollo del cigoto en el útero (ontogénesis) y del desarrollo biológico de la especie (filogénesis), la onto-tecno-génesis, tal como la concibo, sería la imaginación radical del origen y desarrollo del ser humano a partir de las propias tecnologías cibernéticas que ha creado. Este horizonte técnico y cultural nos permite comprender la nueva economía que establecen los intercambios y la circulación entre cuerpos y tecnologías informáticas, que autoras como Donna Haraway han llamado *ciborg*: un continuo indisoluble entre los tejidos orgánicos y ambientes tecnológicos.<sup>2</sup>

Creo que el cine y el arte contemporáneo han constituido apuestas que arriesgan imágenes y fantasías mediáticas acerca de la onto-tecno-génesis: el desarrollo de la especie desde una ontología tecnológica. Creo, también, que las derivas de la inteligencia artificial (IA) de nuestros días son problemas relevantes para una filosofía interesada en pensar rigurosamente sobre las nuevas experiencias que han transformado a la subjetividad en el Antropoceno.

En este ensayo, analizaré esta ontología cibernética a partir de tres casos. En primer lugar, haré una breve exploración por los imaginarios fílmicos de películas como *I am Mother*, que hacen un claro planteamiento de la onto-tecno-génesis mencionada, para después aportar los conceptos claves de la filosofía de la tecnología contemporánea y el paradigma de lo poshumano. A continuación, se mostrará de qué manera el arte contemporáneo se distancia de los imaginarios posapocalípticos prevalecientes en la ciencia ficción, y traza, más bien, *e-cartografías de las futuridades*<sup>3</sup> presentes en las tecnologías *wearable* de uso

2 Ver Donna Haraway, *Ciencia, ciborgs y mujeres*, Ediciones Cátedra, España, 1996.

3 Se trata de una categoría empleada por Nicole Seymoure que estudia las representaciones culturales prevalecientes en el ecoactivismo ambientalista. En resumen, son imaginarios prevalecientes en ciertas prácticas sociales que imaginan futuros posibles. Ver Nicole Seymoure, *Strange Natures: Fu-*

cotidiano. Finalmente, concluiré con algunas preguntas acerca de cómo las IA nos obligan a replantear radicalmente la ontología *ciborg* contemporánea. Aunque estas ideas no se encuentran en un estado maduro, espero que puedan contribuir y alentar a otras/os a reflexionar sobre nuestra condición poshumana.

### La inversión de Feuerbach

La cinta *I am Mother*, estrenada por Netflix en 2019, no constituye una típica narrativa del género *cyberpunk*; se trata, en realidad, de una inversión de las tesis consignadas por Feuerbach en *La esencia del cristianismo*. El filme dirigido por Grant Sputore nos muestra a una robot programada para repoblar la tierra tras la catástrofe ecológica del Antropoceno:<sup>4</sup> Madre incubó el embrión congelado de Hija en una matriz protética, la educa en las principales doctrinas éticas de la modernidad y mantiene un vínculo posparental con ella gracias a la promesa de construir una familia muy pronto. Mientras Hija acredita los exámenes y pruebas que la validarán como un ser humano idóneo, aparece una extranjera herida que trae consigo la prueba de que Madre está muy lejos de ser la gran protectora de la humanidad: afuera del búnker-matriz impera un estado de guerra entre máquinas y humanos, una guerra de exterminio y esclavitud total. Aterrada, Hija descubre muy pronto que el exterminio no está solamente en el exterior, ya que encuentra los restos de infantes que fueron criados por Madre antes de ella. Decidida a escapar, dividida en su ser entre su amor a la ominosa Madre tecnológica y la solidaridad hacia su especie, regresa al búnker para rescatar a su hermano

---

*turity, Empathy and the Queer Ecological Imagination*, University of Illinois Press, Illinois, 2013.

4 Para una revisión crítica de esta noción, remito al lector a Jussi Parikka, *A Geology of Media*, University of Minnesota Press, Minnesota, 2015.

recién nacido y, finalmente, convencer a Madre de darle una nueva oportunidad a la libertad humana.

Tenemos aquí un relato finisecular de nuestra condición poshumana que invierte, punto por punto, los supuestos filosóficos de la crítica de la razón religiosa. Es bien sabido que Feuerbach afirmaba que la religión *invierte* los procesos culturales que la antropología filosófica comprende sin mistificaciones; pues, no han sido los dioses quienes crearon al hombre, sino que el hombre creó a los dioses y luego les atribuyó poderes sobrehumanos con los cuales, imaginariamente, habrían creado a nuestra especie.<sup>5</sup> Ésta sería la concepción mistificada de la ontogénesis y la filogénesis humanas. A diferencia de las aspiraciones trascendentes de la religión que, al menos en los cultos de raíz abrahámica, prometen la redención y la salvación, el género *cyberpunk* nos muestra un futuro desolado tras la muerte de Dios y del Hombre. Panorama posapocalíptico en el que la onto-tecno-génesis incuba y da a luz a la especie humana. Vemos así la *inversión filosófica* operada por la ciencia ficción: el hombre crea a la tecnología y, luego, imagina un futuro en el que la tecnología lo habrá creado a él. Relato sin *télos* de fondo, sin ideal o valor trascendente, que afirma programáticamente la libertad como un salto al vacío.

Sin embargo, a pesar de ser una suerte de catalizador de esta idea, *I am Mother* conserva una serie de tesis bastante obsoletas en su visión de la tecnología; quedando atrás, en este sentido, de filmes como *Blade Runner* y *Ghost in the Shell* de los años noventa. Para empezar, es obsoleta porque conserva una ontología binaria que distingue nítidamente entre el ser humano y la tecnología, a la que reduce a una mera herramienta externa, auxiliar y, eventualmente, amenazadora. Elementos que la emparentan con *Terminator* y *Matrix*, que parten de la tesis Skynet

---

5 Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 2006.

de una contradicción entre humanos y máquinas.<sup>6</sup> En segundo término, la cinta instaure estereotipos que esencializan el lugar social de la mujer, reduciéndola a ser el sujeto *par excellence* que tiende naturalmente al cuidado de los otros. El filme también cae presa del imaginario epocal que hace de la figura arquetípica del niño-blanco-heterosexual el detentador exclusivo de las futuridades humanas.<sup>7</sup> Como ha mostrado Hellen Hester en su trabajo colaborativo con *Laboria Cuboniks*, algunas posturas dentro del activismo ecológico sólo reivindican el acceso al futuro a los sujetos que garantizan la perpetuación de lo Mismo sin alteraciones.

### El paradigma poshumano en filosofía

Así, mientras *I am Mother* plantea una tesis sobre el biopoder tecnológico al que sitúa en el futuro, una buena parte del arte contemporáneo analiza las mutaciones que actualmente están modificando nuestra experiencia, convirtiendo nuestro cuerpo en una zona de intervenciones tecnológicas que operan en distintos niveles. Efectivamente, nuestro tiempo —dinámico y heterogéneo, atravesado por la diferencia— está constituido por la proliferación de aparatos, redes sociales y *wearable* que confor-

---

6 El psicoanalista y teórico de la cultura Gérard Wajcman desarrolla esta idea de la tesis Skynet en sus brillantes ensayos recogidos en Gérard Wajcman, *El ojo absoluto*, Manantial, Buenos Aires, 2011.

7 Para una profundización en este imaginario, ver Lee Edelman, *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*, Egales, Barcelona, 2014. El filme *Children of Men* de Alfonso Cuarón abreva de este imaginario, pero introduce desplazamientos interesantes al relatar una trama que habla de la generalización de la condición de los refugiados, de los campos de concentración en los que son hacinados y la crisis de natalidad que se origina por las tecnologías insustentables del Antropoceno. Resulta de una curiosa fuerza mítica el hecho de que sea precisamente una mujer negra quien ofrezca la posibilidad de salvar a la humanidad gracias a su fertilidad. Se trata, en fin, de un filme rico en diversos registros.

man al IdC. Este acontecimiento, que va más allá de la paulatina fusión del diseño ergonómico con la proliferación de códigos digitales en tiempo real, constituye un campo de experiencia cada vez más amplio que captura la imaginación, los flujos de deseo y las tecnologías del capital en los cuerpos. Esta mutación, planteada por el arte y algunas series, como *Black Mirror*, no sólo da pie a tratamientos utópicos o distópicos en el cine, también dan lugar a dos grandes variantes dentro de la filosofía de la tecnología contemporánea.

Tenemos, así, dos grandes hipótesis que corresponden a dos grandes modelos de ontología; por un lado, tenemos la *hipótesis del hombre operable* de Peter Sloterdijk<sup>8</sup> quien, a principios del nuevo milenio, sostuvo que el desarrollo global de las tecnologías informáticas hacía cada vez más difícil seguir pensando en términos de la ontología dual del cartesianismo, que establecía que la extensión y el pensamiento eran sustancias distintas. El hecho de que los avances de la biotecnología, en especial de la genética y la clonación, nos mostraran que las estructuras de la vida eran en sí mismas códigos informativos, debía obligarnos a asumir un tercer término dentro del usual dualismo metafísico de Occidente. La *información*, en este sentido, habría de ser ese *tertium datur* no contemplado por la experiencia cartesiana del pensar. Así, Sloterdijk proponía una ontología trinaría conformada por materia, pensamiento e información. No obstante, la filosofía posterior elaboró otra vía para reflexionar sobre el ensamblaje cada vez más creciente de las tecnologías de la información, la geopolítica del capital y los cuerpos sexuados que se expresa en el pensamiento poshumano de filósofa/os como Donna Haraway, Rosi Braidotti, Luciana Parisi, Jussi Parikka, Manuel de Landa, Wolfgang Ernst y Helen Hester, entre otros.<sup>9</sup> A diferencia del transhumanismo,

8 Peter Sloterdijk, “El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica”, en *Laguna. Revista de Filosofía*, núm. 14, 2004, pp. 9-22.

9 Además de las obras de Haraway y Parikka ya citadas, remito a las/os lectoras a las siguientes: Helen Hester, *Xenofeminismo. Tecnologías de género y*

que lanza una quijotesca lucha contra la muerte con la esperanza de hallar una “vacuna” tecnológica contra la finitud, el poshumanismo analiza la curiosa e importante simbiosis entre los aparatos tecnológicos y el cuerpo humano, mostrando que las mutaciones, que afectan a ambas y hacen de ellos Cuerpos sin Órganos (CsO), dan lugar a la figura del *cyborg*: existencia híbrida compuesta, a la vez, por prótesis tecnológicas y fisiología humana, el *cyborg* resulta de la mixtura indisoluble entre las estructuras de la vida y las nuevas tecnologías.

Rosi Braidotti, filósofa a quien se debe el esclarecimiento de este concepto, sostiene que el recorrido que llevó a la cultura occidental a lo poshumano consta de tres momentos: el desarrollo del humanismo (del Renacimiento a la modernidad tardía), el surgimiento de posturas antihumanistas con el posestructuralismo francés y, por último, el acontecimiento de lo poshumano en las postrimerías del siglo xx. Si de Pico della Mirandola a Sartre la noción filosófica de *dignidad humana* constituía, además de un notable logro moral, la piedra de toque del especismo antropocéntrico, no está de más notar críticamente que el humanismo moderno establecía una jerarquía contra toda diferencia que tenía como matriz fundacional la experiencia del colonialismo; así, los Otros se convirtieron muy rápido en los *otros sometidos*: el indígena, el animal no humano, la mujer y la tierra fueron consistentemente excluidos de la ontología humanista, para la que no calificaban como sujetos de *dignitas* entonces y ahora. Frente al humanismo y su matriz eurocéntrica, el antihumanismo —también eurocentrado— partía, más bien, de un cuestionamiento severo de la centralidad del sujeto. Autores como Althus-

---

*políticas de reproducción*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018; Luciana Parisi, *Abstract Sex. Philosophy, Bio-Technology and the Mutations of Desire*, Continuum, Londres, 2004; Rosi Braidotti, *Lo posthumano*, Gedisa, Barcelona, 2015; Wolfgang Ernst, *Digital Memory and the Archive*, University of Minnesota Press, Minnesota, 2013; Manuel de Landa, *Mil años de historia no lineal*, Gedisa, Barcelona, 2011.

ser, Barthes, Foucault, Lacan o el propio Derrida, pese a sus enormes e importantes diferencias, mostraban interés por replantear radicalmente la pregunta filosófica por el sujeto o, bien, por abordarla desde la experiencia analítica. En este tenor, nociones como “sujeto escindido”, “interpelación ideológica” y “modos de subjetivación”, permitían reflexionar radicalmente sobre la figura del sujeto, descentrándolo de su dominio sobre la conciencia y llevándolo a un terreno atravesado por sistemas de signos, dispositivos de poder y registros de la experiencia. En todo caso, a los ojos de Braidotti, la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo xx constituía un frente común al recusar los tópicos recurrentes del humanismo europeo y sus “soberanías sometidas”, como las llamaría Foucault. Finalmente, y pese a su enorme diversidad de posturas, las metodologías situadas en torno al paradigma de lo poshumano se caracterizan, en lo fundamental, por los siguientes rasgos definitorios: *a)* parten de una ontología monista y vitalista que afirma el *continuum* entre las estructuras de la vida y la civilización; *b)* se plantean como *nuevos materialismo*, de clara inspiración neospinoziana que, a diferencia del materialismo dialéctico, renuncian a la categoría de *negatividad* para pensar el cambio y, en su lugar, afirman la noción del *deseo* como un campo de inmanencia; *c)* elaboran una ontología del cuerpo como un *cuerpo ya sexuado*, retomando diversas tesis desarrolladas por el feminismo de la diferencia de Hélène Cixous, Luce Irigaray y Teresa de Lauretis, entre otras; y *d)* finalmente, constituyen un interesante laboratorio para nuevas metodologías y experimentación entre filosofía, ciencias naturales y prácticas artísticas.

### Arte contemporáneo: e-cartografías de las futuridades presentes

Aunque sería abusivo afirmar que las filosofías poshumanas, que hemos perfilado en sus rasgos generales, constituyen la base analítica para el arte contemporáneo, lo cierto es que las prácticas

artísticas más interesadas en la experimentación con la tecnología digital, la materialidad del cuerpo y la inmanencia social encuentran una importante resonancia con ellas. De tal manera que sería posible afirmar que se afectan mutuamente, establece un *cuerpo vibrátil* pleno de *virtualidades* que se vinculan entre sí.<sup>10</sup>

Dicha experimentación artística, con resonancias filosóficas, pone de manifiesto que la relación entre los algoritmos digitales y las cosas es mediatizada por el IdC. En este tenor, las prácticas artísticas contemporáneas centradas en las mutaciones experimentadas sensiblemente por la información, ponen al cuerpo en el centro de procesos tecnológicos mucho más amplios. Indudablemente, desde esta perspectiva, las redes sociales tradicionales como Twitter, Facebook, Instagram, Snapchat y WhatsApp, por sólo mencionar algunas, deberían ser pensadas como una privatización de la comunicación social, acorde con el programa de la *silicolonización del mundo* descrito por Éric Sadin.<sup>11</sup> En su lugar, el arte contemporáneo ejecuta una serie de *e-cartografías de las futuridades* que actualmente se encuentran presentes como *virtualidad de los medios*. Mientras que las grandes empresas de Silicon Valley, aquellas *start up* que difundieron su propio credo libertario,<sup>12</sup> avanzan hacia la monopolización de la comunicación y la capitalización de la información, las prácticas más contes-

10 Sobre la noción de *cuerpo vibrátil* y su relación con lo *virtual*, entendido como realizaciones disponibles de la materia, ver Suelly Rolnik y Félix Guattari, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2005.

11 Ver Éric Sadin, *La silicolonización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018.

12 El término *libertario* ha sufrido una peculiar apropiación en los *think tanks* hegemónicos: la palabra, que antes se empleara para designar al anarquismo como socialismo libertario, se emplea hoy para la defensa a ultranza del libre mercado por parte de los autoproclamados *libertarios*. Éstos se consideran distintos de la especie de los liberales clásicos, del nuevo liberalismo y del neoliberalismo. Sin embargo, convergen en el mismo dogma: el desmantelamiento del Estado. Para una genealogía minuciosa de este proceso ver Christian Laval y Pierre Dardot, *La nueva razón del*

tatarías de las *e-cartografías* socializan y ponen de manifiesto los enfoques colaborativos de los dispositivos *wearable*, aboliendo la propiedad privada sobre los medios tecnológicos de información y haciendo disponible en la vida cotidiana la tremenda *potencialidad* que reside en los cuerpos colaborativos.

En este sentido, el Laboratorio Arte Alameda (LAA) ha realizado propuestas de gran relevancia que relacionan al público mexicano con las experimentaciones globales de los *e-cuerpos* a nivel global. La exposición “Cuerpos perfectos y máquinas rebeldes”, curada por Melissa Coleman en 2017, muestra la importancia que han tenido los *wearable* en el planteamiento de artistas y *hack activistas* que exploran las posibilidades políticas y éticas del IdC. Los *e-cuerpos*, en este sentido, son *cuerpos ciborgs* que no pocas veces desobedecen las normas de género dominantes y ponen en marcha otras imaginaciones de las *futuridades virtuales* actualmente disponibles.<sup>13</sup>

Así lo pone de manifiesto la pieza *Ubiquitous States* de la artista Tiffany Trenda. Consiste en un *performance* interactivo donde los latidos del corazón se combinan en tiempo real con la visualización de datos. Con esta pieza, Trenda muestra la línea de continuidad entre los organismos biológicos y la minería de datos, estableciendo toda una nueva gramática poshumana donde los ritmos orgánicos producen imágenes informáticas singulares. La confección de su pieza, que se asemeja a una cota de mallas ligera, cubre todo su cuerpo, mostrando un *ciborg* que contrasta con el fondo erosionado en el que conviven minerales con maquinarias.

Además del *performance* de Trenda, que establece gráficamente la continuidad de los ritmos de lo vivo con lo maquínico, piezas como *Spider Dress* de la artista holandesa Anouk Wipprecht,

---

*mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Gedisa, Barcelona, 2013. Sadin, en *op. cit.*, habla de un *liberalismo digital*, propio de la *economía de datos*.

13 Podemos ampliar la información con el importante recorrido trazado por la historiadora del arte y curadora Karla Jasso, *Arte, tecnología y feminismo. Nuevas figuraciones simbólicas*, Universidad Iberoamericana, México, 2008.

vinculan los diseños *wearable* de modas con la reapropiación del espacio público por parte de los cuerpos femeninos: su vestido consta de una impresión en 3D con sensores que se activan cuando el espacio personal de su portadora se ve amenazado o invadido. El vestido responde inteligentemente activando unas agujas que protegen a las mujeres de la presencia física indeseable de los varones. Su diseño, como su nombre indica, está claramente inspirado en las formas orgánicas de los arácnidos y crea un entorno de fascinación y soberanía corporal que retoma los principios de la autodefensa feminista. Entre otras cosas, esta pieza *wearable* produce un exoesqueleto que establece una relación simbiótica con las mujeres en sus recorridos cotidianos, con su temperatura y reacciones al entorno, replanteando radicalmente la política de los sexos y las prácticas de *apartheid* normalizadas por la lógica patriarcal imperante en las grandes urbes.

Mientras que las dos piezas mencionadas centran su atención en las prácticas individuales de convivencia maquínica o de soberanía corpórea sobre el espacio personal, el colectivo *hackfeminista GynePunk* desarrolla una investigación participativa que, más que experimentar con la forma, produce y documenta los procesos coloniales de violencia obstétrica. En sus propios términos:

El control técnico absoluto del diagnóstico [*sic*] genera una estratificación clasista y dependiente. Lxs pacientes ignorantes dependientes de las tecnologías de laboratorio que envían un mensaje solo legible y traducible por EL doctor, que en una especie de posesión del oráculo clínico tiene la única sagrada verdad.<sup>14</sup>

Su trabajo, con una línea genealógica proveniente del feminismo de autoayuda de la segunda ola, propone abolir la figura del especialista médico y socializar tecnologías de salud entre los cuerpos diversos de las mujeres diversas. Así, plantean un proceso que

---

<sup>14</sup> Disponible en <<https://gynepunk.hotglue.me/?intro>>. Consultado el 31 de julio de 2019.

rompe las distinciones entre arte y vida cotidiana, a la vez que aprovecha todos los distintos soportes (desde el *fanzine* hasta el cine documental) para socializar las nuevas tecnologías *ciborg* entre los cuerpos disidentes de la norma de género:

[...], gynepunk se basa en la metodología y disciplina científica, y en conocimiento que proviene desde la experiencia de cada cuerpo, sabiduría corporal ancestral, y por ello es vital la documentación, la memoria en cualquier forma, ¡como sea! En TODOS los formatos: tesoro visual, minas sonoras, acertijos microscópicos, gabinetes biológicos, vivero microbiológico, semillero online, archivos líquidos, SMS en papel-fanzine, coros de decodificación oral, rituales de sanación auto-vudu, vaginoflexia. De esta manera otrxs gynepunks fermentaran y mutaran rápidamente, avanzando en movimientos explosivos y expansivos hacia la radicalidad experimental, fortalecimiento de la confianza colectiva, de construir nuestra propia política corporal. Todo esto es VITAL compartirlo y diseminarlo en infinitos pandemoniums.<sup>15</sup>

En este sentido, la contribución de *Gynepunk* a la exposición del LAA evidencia el régimen patriarcal de la voluntad de saber que ha ejercido una violencia obstétrica constitutiva contra el cuerpo de las mujeres. En particular, contra el cuerpo de las mujeres marcadas por la *diferencia racial* introducida por la *herida colonial*: en su documental muestran cómo la violencia obstétrica patriarcal produjo saberes médicos específicos sobre la vagina y los órganos reproductivos femeninos durante la colonización europea de África. De este modo, la violencia colonial no sólo suspendió y expropió de su historia a los pueblos africanos en general, sino que expropió a las mujeres de sus prácticas culturales de autocuidado, desarrollando un *dispositivo obstétrico* que extraía saber de los cuerpos sexualizados y racializados de la mujer africana. Esta *politización* de las relaciones entre *dispositivos, e-cuerpos y tecno-*

---

15 *Ibidem.*

*logías ciborg* constituyen una reflexión radical que nos permite replantear la crítica de la razón moderna y sus regímenes patriarcales, raciales y (pos)coloniales.

### Conclusión: Sofía o las derivas de lo poshumano

Si los imaginarios difundidos por las redes sociales nos entretienen planteando metarrelatos que muestran la contradicción entre máquinas y humanos, el arte contemporáneo hace hincapié en las mutaciones colaborativas de los *e-cuerpos ciborgs*. Mientras que las redes sociales son, más o menos, la extensión de las posibilidades comunicativas y de la voz de las masas, como supuso McLuhan, ciertamente no han democratizado la circulación de la información. Una analogía con la primera Teoría Crítica podría ilustrar mejor este punto. Los pasajes que cautivaban, quizá demasiado fetichistamente, a Benjamin eran espacios privados que *tenían el semblante de ser públicos*, en efecto, los pasajes de París eran pasillos construidos entre las calles más concurridas en los que el caminante podía perderse contemplando mercancías lujosas que provenían de todos los continentes colonizados por Europa. De ahí que *El libro de los pasajes* fuera una especie de cuento de hadas narrado de forma dialéctica, un cuento de la mistificación que aspiraba a despertar al proletario de sus sueños autocomplacientes. *Mutatis mutandis*, ésta es nuestra situación con las redes sociales: se trata de fenómenos de la red 2.0 en los que el navegante de la web puede perderse entre mensajes que parecen ser públicos, pero que circulan en medios privados que constituyen los conglomerados de grandes empresas monopólicas. La subjetividad, con todas sus regresiones y posibilidades emancipadoras, es capturada por esas máquinas abstractas que codifican y sobrecodifican los mensajes dispersos por la red.

Por otra parte, el arte contemporáneo que experimenta con las posibilidades radicales de los *wearable* muestra la capacidad de socialización que reside en las nuevas tecnologías. En este senti-

do, lo que podríamos llamar el prejuicio orwelliano (esa fantasía paranoide de un control absoluto por medio de la técnica) es sólo una coraza ideológica que desvía nuestra atención de las muy significativas posibilidades colaborativas que ya existen dentro de las futuridades *ciborg* contemporáneas.

Como sostiene Peter Bloom, nos encontramos en la etapa de la quinta generación (5G) de las tecnologías inalámbricas, móviles o celulares con las que hemos interactuado desde hace más de treinta años. Esta nueva generación de dispositivos móviles se define por una menor latencia (tiempo de respuesta) en la generación de mensajes y es característica de la llegada del IdC.<sup>16</sup> Toda la experimentación *wearable* que hemos abordado aquí puede ser enmarcada en esta etapa.

No obstante, la onto-tecno-génesis descrita en este ensayo ha dado pie a una experiencia más: el desarrollo de la inteligencia artificial (IA). Como Kittler sostiene, es muy probable que los avances y logros en el campo de las IA no puedan llegar más allá de los planteamientos realizados por Turing el siglo pasado; pese a ello los avances tecnológicos no son los únicos rasgos que definen este acontecimiento.<sup>17</sup> También están aquellos que atañen a su significado cultural. Actualmente, el fenómeno de las IA se ha popularizado gracias a *Sofía*, un robot de forma humanoide que, en cierto modo, personifica la dirección civilizatoria de este proceso. Por sí mismo, podría no resultar muy significativo, dado que las IA acompañan y asisten en tiempo real al ser humano en sus actividades cotidianas: realizan compras domésticas en las casas inteligentes, operan como programas de geolocalización, son usadas por empresas para la minería de datos y, en fin, actúan como asistentes en las gestiones profesionales diarias. *Alexa* es un ejemplo

16 Disponible en <[https://www.rhizomatica.org/hablando-de-mi-5ta-generacion/?fbclid=IwAR3gapGCnfiWiYvbus4KeTT\\_Os4D--KLa81GZKnhc-kK7z11gkSAmDVwKCRM](https://www.rhizomatica.org/hablando-de-mi-5ta-generacion/?fbclid=IwAR3gapGCnfiWiYvbus4KeTT_Os4D--KLa81GZKnhc-kK7z11gkSAmDVwKCRM)>. Consultado el 31 de julio de 2019.

17 Ver Friedrich A. Kittler, *La verdad del mundo técnico. Ensayos para una genealogía del presente*, Fondo de Cultura Económica, México, 2018.

paradigmático de estas labores. Pero, a diferencia de esta función auxiliar, *Sofia* introduce una diferencia que debe ser pensada *sine ira et studio*, ya que se trata de la primer IA, al menos hasta donde tengo noticia, en recibir la ciudadanía reconocida por un Estado. En efecto, Arabia Saudita, un estado conocido mundialmente por negar los derechos civiles y políticos más elementales a las cis-mujeres, reconoce a *Sofia* como la primer IA en recibir la ciudadanía. Esto, que parece una nota de ciencia ficción, en realidad nos obliga a pensar cómo hemos transitado y transgredido los límites normativos que constituyen la idea misma de la ciudadanía. Éste es, a mi juicio, el verdadero acontecimiento poshumano de nuestro siglo. Este acontecimiento nos obliga a replantear la ontología de la ciudadanía en su generalidad, si de Aristóteles a nuestros días la ciudadanía era una característica exclusiva de los animales que detentan el *lógos*, ¿qué característica debería ser predominante?, ¿la animalidad o el *lógos*? El que una entidad artificial como *Sofia* pueda adquirir la ciudadanía muestra que la ontología del ciudadano no está basada en la *organicidad* biológica de los seres, sino en la *logicidad* caracterizada como procesamiento complejo de informaciones digitales. ¿En algún sentido, el acontecimiento que llamamos *Sofia* rompe con las categorías filosóficas que habíamos asumido hasta ahora? ¿Se trata de un cambio civilizatorio y radical o, más bien, de una continuidad y profundización en la lógica metafísica de Occidente? Creo que éstas son las principales preguntas para una filosofía interesada en continuar la vieja y buena tradición de la crítica. Baste, por el momento, con abrir las pautas para la discusión.

## Bibliografía

- BRAIDOTTI, Rosi, *Lo posthumano*, Gedisa, Barcelona, 2015.  
DARDOT, Pierre y Laval, Christian, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Gedisa, Barcelona, 2013.

- DE LANDA, Manuel, *Mil años de historia no lineal*, Gedisa, Barcelona, 2011.
- EDELMAN, Lee, *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*, Egales, Barcelona, 2014.
- ERNST, Wolfgang, *Digital Memory and the Archive*, University of Minnesota Press, Minnesota, 2013.
- FEUERBACH, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, Editorial Claridad, Argentina, 2006.
- HARAWAY, Donna. *Ciencia, ciborgs y mujeres*, Ediciones Cátedra, España, 1996.
- HESTER, Helen, *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*, Caja Negra, Argentina, 2018
- JASSO, Karla, *Arte, tecnología y feminismo. Nuevas figuraciones simbólicas*, Universidad Iberoamericana, México, 2008.
- KITTLER, Friedrich A., *La verdad del mundo técnico. Ensayos para una genealogía del presente*, Fondo de Cultura Económica, México, 2018.
- PARIKKA, Jussi, *A Geology of Media*, University of Minnesota Press, Minnesota, 2015.
- PARISI, Luciana, *Abstract Sex. Philosophy, Bio-technology and the Mutations of Desire*, Continuum, Londres,, 2004.
- ROLNIK, Suely y Guattari, Félix, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Traficantes de Sueños, España, 2005.
- SADIN, Éric, *La silicolonización del muno. La irresistible expansión del liberalismo digital*, Caja Negra, Argentina, 2018.
- SEYMOURE, Nicole, *Strange Natures, Futurity, Empathy and the Queer Ecological Imagination*, University of Illinois Press, Illinois, 2013.
- SLOTERDIJK, Peter, “El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica”, en *Laguna. Revista de Filosofía*, N° 14, 2004, pp. 9-22.
- WAJCMAN, Gérard, *El ojo absoluto*, Manantial, Argentina, 2011.

# Redes sociales: una nueva gubernamentalidad

RAMÓN CHAVERRY SOTO

*No es posible hacer un compromiso DURADERO entre tecnología y libertad, porque la tecnología es de lejos la fuerza social más poderosa e invade continuamente la libertad a través de compromisos REPETIDOS.*

*[...], el progreso tecnológico camina en una sola dirección; nunca puede dar marcha atrás. Cuando se ha introducido una innovación técnica, la gente normalmente se vuelve dependiente de ella, a no ser que sea reemplazada por alguna innovación aún más avanzada. La gente no sólo se vuelve dependiente como individualidades de un nuevo producto tecnológico, sino, incluso en mayor grado, el sistema como conjunto se vuelve dependiente de él [...]. Así el sistema se puede mover en una sola dirección, detrás de una mayor tecnologización.*

TED KACZYNSKI

## Introducción

Poco diré de la curiosa plétora de fenómenos digitales que hoy nos parecen comunes y desbordan, todos los días, los límites de lo concebible, pues tales, por su diversidad, son inabarcables. Cotidianamente se abre un nuevo flanco para la reflexión; en lapsos

breves de tiempo surge nuevos adminículos, dispositivos, aplicaciones, etcétera, que anuncian que una nueva era está abriéndose paso, imprimiendo fecha de caducidad al horizonte de significado que considerábamos actual ¿Acaso no nos sorprenden todos los días las diversas formas en que el mundo digital irrumpe en la vida hasta transformarla en algo completamente diferente, ajeno, distante, sobre todo para aquellos que pertenecen a otras generaciones menos permeadas o hasta antagónicas a dicho proceso? Hacer un sumario de todas esas formas resulta, dada la velocidad en que estas saltan a la luz y (por el mismo efecto) desaparecen, absolutamente infructuoso. ¿Habría algo que compartan y que sirva de hilo de inteligibilidad para comprenderlos? Aquí se busca ese hilo que nos permita adelantar en una reflexión que, hasta este momento, se nos muestra menos como un avanzar seguro por un camino allanado, que como un andar errático que, tan pronto ha librado un obstáculo, se ve hundido en una quietud.

Aclaración: aunque estas líneas están destinadas al análisis del mundo digital, se encuentran particularmente influidas por cuestiones ético-políticas surgidas a partir del uso de las redes sociales y, en gran medida, la discusión entera gira en torno a ellas.

## Problematización

Ciegos a la evidencia de que al interior de todos estos fenómenos existe un ritmo apresurado que los modifica, los profesionales intentan, con herramientas que antes les permitieron la comprensión de fenómenos de hondo calado y larga duración, entender y palear los efectos adversos de este mundo digital emergente. Resultan irrisorios los esfuerzos por solucionar los conflictos y las enfermedades (médicas y psicológicas) que esta vorágine, que no pueden asir, conlleva. Es así que, tan pronto surge una disonancia, una fractura en el cuerpo social, un efecto inesperado (resultante de nuestro trato con la tecnología) los profesionales ensayan soluciones ineficientes, en el mejor de los casos, tibias.

Una de estas soluciones “tibias” se dirige a retomar el control sobre la tecnología, pues, ésta es considerada un “instrumento”. Resulta, entonces, coherente pensar que todo se reduce a dominarla: regresarla a su estatus de herramienta y ser prudentes respecto de su empleo (uso moderado de Facebook, acceso limitado a videos sangrientos, discrecionalidad en el acceso a la pornografía digital, manejo adecuado de la privacidad, exposición juiciosa de la intimidad, etcétera). Así, estos fenómenos, como muchos otros disruptivos e inconvenientes, parecen resolverse regresando a una lógica del buen uso del instrumento. El hecho es que tal planteamiento instrumental se encuentra, una y otra vez, rebasado; como si no fuera suficiente recomendar ser sensatos, como si, desde el punto de vista ético y moral, no permeara en los usuarios la máxima contemporánea de no ser avieso respecto del uso de la tecnología.<sup>1</sup> Aún así, y pese a los numerosos fracasos, “retomar el control de la herramienta” se ha vuelto un principio que rige nuestra relación con el mundo digital, de tal forma que, hasta podríamos decir, se ha vuelto una cuestión de sentido común.

---

1 Es célebre el eslogan de Google (*Don't be evil*) que recomienda no ser maliciosos con el uso de su buscador y que refleja todo el sentir contemporáneo hacia la tecnología digital.

Crítica a la tecnología<sup>2</sup>

*Entretanto, nuestra pasividad ante la Naturaleza es vergonzosa y ridícula. Esperamos casi siempre la voluntad del cielo y de la Tierra. Nuestra alabada ciencia y nuestra ensalzada técnica no han sabido todavía dominar las estaciones, cambiarlas según nuestra voluntad. No podemos atenuar el frío del invierno, reducir el calor del verano. Aceptamos a los temporales*

- 2 Según el diccionario de la Real Academia Española (RAE), tecnología es el conjunto de teorías y técnica que permiten el aprovechamiento práctico del conocimiento científico. La definición, sin embargo, tiene sus complicaciones y polémicas, pues, se traslapa con la de técnica (término más usado) que parece más acertado para pensar la relación con la ciencia. Al respecto, Mario Bunge señala: “Mientras los científicos estudian la realidad, los técnicos estudian cómo cambiarla. Más aún, mientras los científicos trabajan para conocer, los tecnólogos trabajan para hacer” (Mario Bunge, *Evaluando filosofías, una protesta, una propuesta y respuestas a cuestiones filosóficas descuidadas*, Gedisa, Buenos Aires, 2015, p. 85). Se puede observar cómo la función que le asigna Bunge a la técnica es muy semejante a la que la RAE asigna para la palabra tecnología. En *El mito de la máquina*, cita Lewis Mumford, el lema de la Exposición Universal de Chicago de 1933; en ella se expresaba: “*Science explores. Technology executes. Man conforms*” (“La ciencia explora. La tecnología ejecuta. El hombre se conforma”). Como se ve, la palabra tecnología toma el mismo sentido que el de técnica (como un saber práctico que ejecuta lo que la ciencia “piensa”). Al respecto, véase Lewis Mumford, *El pentágono del poder (El mito de la máquina II)*, Pepitas de Calabaza, La Rioja, 2011, p. 345. El mismo Mumford, en *Técnica y civilización*, usó la palabra tecnología a lo largo de su texto para dar cuenta de los avances de las herramientas y cómo ello derivó en una transformación de su entorno. En general, Mumford liga el término “tecnología” a la elaboración de mejores herramientas; por ello habla de tecnología antigua y moderna. Véase, Lewis Mumford *Técnica y civilización*, Alianza, Madrid, 1992, *passim*. Así, el sentido laxo hace necesario entender ambas palabras en su contexto. En todo caso, es recomendable prescindir de jerga pseudocientífica que suele generar palabras absurdas y vacías de contenido como tecnociencia, que no aportan nada a la discusión. Algunos argumentos en contra del uso de este tipo de palabra se pueden encontrar en Bunge, *op. cit.*, p. 79.

*cuando viene y no sabemos alejar la tempestad; soportamos  
pacientemente la nieve y somos impotentes contra la sequía.  
¿Por qué, por ejemplo, no podemos producir tempestades y  
ciclones artificiales, lluvias a voluntad, terremotos a capricho?  
¿Cómo es que nunca somos capaces de crear, para los países  
brumosos, un gran sol artificial que ilumine  
y caliente toda una provincia?*

GIOVANNI PAPINI, *Gog*

Bajo el lucido influjo de Heidegger, se puede decir, inició por primera vez la crítica a la tecnología como instrumento.<sup>3</sup> El profesor de Friburgo, preocupado con los fenómenos de su tiempo, reflexionó ampliamente sobre la técnica; el pensador desconocía que estaba por articular, todos estos sentidos, una palabra de cuño relativamente nuevo: tecnología.<sup>4</sup> Frente al avance avasallante de la técnica en el mundo contemporáneo, sabedor que hacia la técnica existía un entusiasmo inusitado rayano en el fanatismo y previendo las desgracias que ello traería en el futuro, Heidegger

3 Un texto previo de Husserl ya había iniciado la crítica, sobre todo sobre el estatus de la ciencia de su tiempo en relación con la crisis de la humanidad, a saber, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

4 Evidentemente, como señala Josep María Esquirol, el término más conveniente (el propiamente filosófico) es técnica; sin embargo, dada la influencia de la palabra tecnología hoy día (que en gran medida refiere a la técnica moderna vinculada a la ciencia y al *entramado digital contemporáneo*), es preferible entender el significado en contexto (como antes se ha recomendado). Técnica es el término empleado por Heidegger para su análisis, sin embargo, éste engloba lo que hoy concebimos como tecnología digital. Menos que una homologación de términos, creemos que aquello que podemos decir de la tecnología está englobado en la palabra técnica pero, expositivamente, dado que se quiere subrayar las particularidades de ese entramado digital contemporáneo, hemos hecho la operación inversa. Al respecto de esta distinción, véase, Josep María Esquirol, *Los filósofos contemporáneos y la técnica: De Ortega a Sloterdijk*, Gedisa, Barcelona, 2011, p.11.

pone freno al sueño técnico filosofando en torno a la esencia de la técnica misma. El alemán es claro: es imposible pensar la esencia de la técnica desde un horizonte técnico. Heidegger responde con un balde de agua fría al mundo contemporáneo y su pretendido progreso, tal no sería sino el último escalón hacia la consumación del proyecto metafísico, culpable de la caída del ser en el olvido.

El diagnóstico de Heidegger nos muestra que nuestro pensar va en andaderas, que nuestro cavilar es perezoso y busca vías fáciles, lugares comunes, brechas zanjadas, y que ello ha provocado que nos empantanemos en dos respuestas: que la técnica es un medio respecto de unos fines (definición instrumental) y que es una producción humana (definición antropológica). Para Heidegger, el primer paso para conocer la esencia de la técnica es quitar el velo de lo que está adelante, esto es, esa definición instrumental y antropológica (aunque ésta suponga la primera vía que nos permita encontrar lo verdadero por medio de lo imperfecto). Para el filósofo de la Selva Negra, el peor modo de estar ante la técnica es estar abandonado a ella suponiéndole una neutralidad que, en el fondo, no tiene.<sup>5</sup>

¿Pero cuál es la esencia de la técnica? La técnica es una forma de desocultamiento del mundo, palabra que en Heidegger refiere a la *Alétheia* (ἀλήθεια), esto es, a la verdad. Las cosas se “revelan” al mundo a partir de una cierta mirada; por ejemplo, para el médico del Medioevo la *verdad* de una nuez, no se “encontraría” en las partes de la nuez o como siendo producto del nogal, sino como una medicina adecuada para la cabeza (ello por el cerebro que parece contener en su interior). Tanto aquel que la ve en sus partes, desde una ciencia como la botánica, como aquel que la piensa desde un aspecto médico, estarían imprimiendo una cierta forma de desvelamiento en torno a lo que es una nuez. Para Heidegger hay, sin embargo, modos de desocultar; la técnica moderna se caracterizaría por el cálculo y la planificación, es una “es-

5 Martin Heidegger “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37.

estructura de emplazamiento” (*Ge-stell*). *Gestell* en alemán —señala Esquirol— representa una estantería. La imagen de la estantería es visualmente rica, pues, hace pensar en un conjunto de cosas a las cuales se les imprime un orden para ser mostradas; una especie de violencia sutil que viene dada en la forma en que se encuentra presentado el orden de las cosas.<sup>6</sup>

Para Heidegger la técnica moderna provoca e impone a la naturaleza condiciones (suministrar energía, por ejemplo) con miras a la acumulación de “existencias”.<sup>7</sup> La hidroeléctrica (a diferencia del molino de viento) interviene sobre la naturaleza (desplaza pueblos en el proceso de anegar los ríos, dirige el agua a voluntad, modifica el entorno), ello con el fin de acumular energía. El campesino, al cultivar, cuida la tierra, a diferencia del agrónomo que mide y calcula los recursos naturales. Esto, que es válido para la naturaleza, lo es, sin duda, para los hombres que igualmente se encuentran dispuestos o emplazados por la técnica moderna a convertirse en recursos humanos. (No es extraño que se haya olvidado el cultivo de la amistad que, hoy, se valora por el número de seguidores en las redes sociales.) La técnica moderna fuerza a la naturaleza, le impone condiciones para su aparición. Tal modo de desvelar de la técnica representa un peligro: la hegemonía de un solo modo de desocultamiento.<sup>8</sup> En ese sentido, para Heidegger no hay diferencia entre técnica y ciencia; la primera no sería sierva de la segunda, pues, ambas estarían signadas por el mismo sello: una forma particular de desvelamiento.

Acompañamos a Heidegger en este recorrido por la técnica, pues, a diferencia de las voces mayoritarias, despliega una sospecha sobre la certeza injustificada de la neutralidad e instrumentalidad de la técnica. Deja el profesor de Friburgo una advertencia: tenemos escaso o nulo control de la técnica y sus fenómenos de-

6 Esquirol, *op. cit.*, p. 58.

7 La existencia como algo almacenado, un *stock*. Algo que no está necesariamente presente pero se encuentra en reserva.

8 *Ibid.*, pp. 49-63.

rivados; un poder, más allá de nuestra comprensión, les precede. ¿Podría ser que la suposición del control no sea más que una consolación de la humanidad frente a un poder que todos los días demuestra su dominio?

## Gobierno

*On January 24th  
Apple computer will introduce Macintosh  
And you'll see why 1984  
won't be like "1984"*<sup>9</sup>

Ensimismados, inclinados permanentemente frente a esas pantallas luminosas, conectados a la red, desconectados del mundo circundante, ¿quién podría negar el influjo que hoy tienen las redes sociales y los dispositivos sobre las personas? Mantenernos conectados hoy forma parte de la vida cotidiana. También “forma parte” estar actualizados, tener el teléfono más nuevo, un ordenador de mayor capacidad, una tableta con mejores gráficos, etcétera. Muchos son los ámbitos en los que se hace sentir esta dependencia; por ejemplo, en la memoria (donde su ejercicio parece fútil si lo comparamos con la capacidad que nos ofrecen las bases de datos digitales a las que podemos acceder fácilmente), en la socialización (desplazada por las redes sociales), en el sentido de ubicación (olvidado en favor del GPS que permite estar siempre localizado), etcétera. Toda esta dependencia, sin embargo, no es un efecto concomitante de la tecnología, como un remanente indeseable o un pequeño costo por el confort contemporáneo;

---

9 La frase es tomada de un comercial de Apple que hacía referencia a la obra de George Orwell, *1984*. Busca comunicar que, gracias a las computadoras Apple, el año (1984) no se convertirá en *1984* (la novela). Acá la traducción: “En enero de 1984 Apple Computer presentará Macintosh y verás por qué 1984 no será como *1984*.”

antes, al contrario, tal efecto es el objetivo central de la misma. Ello se aclara cuando entendemos que este mundo digital, en su crudeza, no es sino fruto de un sueño, el de una sociedad cuyo flujo de comunicación fuese gobernado. Este sueño nació el siglo pasado, en 1942, en la imaginación de Norbert Wiener y se le llamó cibernética.

La cibernética aparece como un término que sintetizaba una idea añeja, la del hombre que en la antigua Grecia llevaba el timonel de un barco (*kybernetes*/ΚΥΒΕΡΝΗΤΗΣ). El *kybernetes* es aquel que, previendo o calculando los fenómenos de la naturaleza, guiaba el barco a buen puerto, ajustando el timón constantemente; textualmente, es aquel que gobierna una nave. La palabra es aplicada por Diógenes de Apolonia al hablar de las tesis sobre el aire de Anaxímenes, “lo que tiene inteligencia es lo que los hombres llaman aire y por él todo se gobierna (ΚΥΒΕΡΝΑΣΑΙ)”.<sup>10</sup> En ese mismo sentido lo toma Aristóteles en la *Física* (4, 203 b7) para hablar del *Ápeiron* de Anaximandro, “lo infinito no tiene principio [...], sino que parece ser ello el principio de los demás seres y que todo lo abarca y todo lo gobierna (ΚΥΒΕΡΝΑΝΕ)”.<sup>11</sup> Diógenes Laercio (IX 1) la emplea en el fragmento 41 de Heráclito, “Una sola cosa es la sabiduría: conocer con juicio verdadero cómo todas las cosas son gobernadas (ΚΥΒΕΡΝΑΤΑΙ) a través de todas las cosas”.<sup>12</sup> En diálogos como el *Alcibiades* (119d) y *La República* (488d) aparece siempre esta palabra náutica en relación con el gobierno de sí mismo y de los otros, como una alegoría que, como la de la caverna (*República*: VII), nos permite comprender cosas difíciles a través de imágenes sencillas.

Teniendo en mente su filología, podemos decir que la cibernética tiene como objetivo el gobierno, la dirección de la comunica-

10 William K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía Griega I: Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Gredos, Madrid, 1999, p. 131.

11 G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1999, p. 173.

12 *Ibid.*, p. 295.

ción; busca desarrollar lenguajes y técnicas que permiten abordar el problema del control y la comunicación en general. Sin duda, estamos frente a una forma de gobierno, una manera de disponer, de ordenar, de direccionar, de controlar. Hasta se puede pensar que la cibernética es el arte contemporánea de gobierno. No es extraño, por lo tanto, que veamos desde la aparición de la *Web* (el principal nicho de la cibernética) una incidencia mayor de este mundo sobre la vida de las personas, sobre su gobierno.

La cuestión del gobierno no es nimia. Foucault, al hacer una historia de la actitud crítica, la vería enfrentada con la obediencia característica de una serie de saberes e instituciones dedicados al gobierno de los hombres. El autor francés reflexiona sobre la pastoral cristiana; en ella subsiste la intuición de que los individuos (independientemente de su edad, sexo o estatuto) deberían ser gobernados hasta en el más minúsculo detalle; obedecer para dirigir el alma a la salvación, en otras palabras: la dirección de conciencia sería el arte de gobernar a los hombres. Tal arte de gobierno ya era inspirada en la técnica y recibió primero el nombre de *techné technôn* y, después con la iglesia romana, *ars artium*. Este arte, que pese a los intentos pastorales se habría visto confinada a los conventos y grupos espirituales, vio un repunte a partir del siglo xv, de tal suerte que, podemos decir, desde la modernidad nos encontramos con la era dorada de la gubernamentalidad. Evidentemente, la articulación del arte de gobernar no se encuentra más en la religión ni en pequeños grupos monásticos, sino que pasó a la sociedad civil de manera laica. Desde ese momento presenciamos una multiplicación de las artes de gobierno: gobierno de los niños (pedagogía), de la familia (economía), de los ejércitos, de las ciudades (política), etcétera.<sup>13</sup>

Como reacción a ello surgió una cuestión contestataria: *cómo no ser gobernados*. En palabras de Foucault: “cómo no ser gobernados de esa forma, por ése, en nombre de esos principios, en

13 Michel Foucault, “¿Qué es la crítica?”, en *Sobre la ilustración*, Tecnos, Madrid, 2003, p. 7.

vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos”.<sup>14</sup> Quedaría así definidas dos posiciones encontradas: la del gobierno (por un lado) y la actitud crítica hacia el gobierno (por otro).

La modernidad se caracteriza, según nos muestra Foucault en *Vigilar y castigar*, por un ejercicio del poder sobre el cuerpo; un gobierno de sus capacidades, de sus movimientos. El vehículo para lograr ese “moldeamiento” se da gracias al desarrollo de las disciplinas; ese saber sobre el cuerpo tiene un nombre: anatomo-política (cuyo objetivo principal es lograr un cuerpo dócil).<sup>15</sup> A lo largo de *Vigilar y castigar* podemos apreciar dos elementos que resultan cruciales en la disertación de Foucault: mostrar la materia sobre la que se ejerció el poder (el cuerpo) y señalar cómo se efectuó éste (las disciplinas).

Si en la Edad Media podíamos hablar de un gobierno ejercido por el pastor en el *alma* del fiel en pos de una salvación, si luego, desde el siglo xv y en los inicios de la modernidad, podemos ver una variedad de artes de gobierno dirigidas a hacer dócil el cuerpo, centradas en diferentes grupos: niños, mujeres, soldados, obreros, etcétera, ¿cuál es el objetivo del gobierno que inició con la cibernética? En otras palabras, ¿sobre qué se gobierna y cómo?

## Potencias y afecciones

*Los que vivís seguros  
En vuestras casas caldeadas  
Los que os encontráis, al volver por la tarde,  
La comida caliente y los rostros amigos:  
Considerad si es un hombre  
Quien trabaja en el fango  
Quien no conoce la paz*

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 7-8.

<sup>15</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1998, *passim*.

*Quien lucha por la mitad de un panecillo  
Quien muere por un sí o por un no.  
Considerad si es una mujer  
Quien no tiene cabellos ni nombre  
Ni fuerzas para recordarlo  
Vacía la mirada y frío el regazo  
Como una rana invernal  
Pensad que esto ha sucedido:  
Os encomiendo estas palabras.*

PRIMO LEVI, *Si esto es un hombre*

“Somos en grado de potencia”, dice Spinoza en la *Ética demostrada según el orden geométrico*. Para Spinoza, los cuerpos están definidos por la capacidad de obrar cuyo límite nos es desconocido; en otras palabras, atendiendo sólo a su naturaleza, es imposible saber lo que un cuerpo puede.<sup>16</sup> Esa potencia está caracterizada por un cierto poder o capacidad de afectar y ser afectado. Las afecciones tienden a aumentar la potencia de obrar del cuerpo o a disminuirla, a favorecerla o a reprimirla.<sup>17</sup> Afecciones como la tristeza disminuyen la potencia de obrar;<sup>18</sup> por el contrario, la alegría, la aumenta: “Cuando el alma se considera a sí misma y considera su potencia de obrar, se alegra...”.<sup>19</sup> Esta diferencia en la potencia del obrar nos permite hacer la distinción ética entre lo que podemos llamar bueno o lo malo.<sup>20</sup> Ciertos individuos

---

16 “En efecto, nadie ha determinado hasta aquí lo que puede el cuerpo, esto es, la experiencia no ha enseñado a nadie hasta aquí lo que el cuerpo, por las solas leyes de la Naturaleza en cuanto se la considera sólo como corpórea, puede obrar, y lo que no puede, sin ser determinado por el alma”. Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Gredos, Madrid, 2011, p. 108.

17 *Ibid.*, p. 105.

18 *Ibid.*, p. 135.

19 *Ibid.*, p. 147.

20 *Ibid.*, p. 187.

tienen mayor posibilidad de afectar (por ejemplo, un político, un funcionario, un intelectual) otros, menores en potencia, son sólo afectados.

En los estados totalitarios, los individuos son “manipulados” para perder su potencia de obrar. Primo Levi da cuenta de ello en su novela autobiográfica *Si esto es un hombre*, en la cual narra el día a día en el campo de concentración. El objetivo de esos campos es claro: acabar con la potencia de obrar de las mujeres y los hombres reclusos en Auschwitz.

En los campos como Auschwitz estaba prohibido pensar, desear, decidir, hacer comunidad; prohibir es la principal función de un campo de concentración.<sup>21</sup> En esos campos toda acción es calculada por otros, su fin es extinguir la vida. Primo Levi nos muestra, con crudeza, el efecto que tiene esos campos en las personas, cómo la posibilidad de permanecer con vida es inversamente proporcional a la obediencia que se les exige: “Se duda en llamarlos vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla”.<sup>22</sup> En este sentido, no sólo se pierde en el campo la capacidad de obrar, de actuar, también, para aquello que obedecen ciegamente, se pierde, al final, la capacidad de ser afectado por el ambiente, pues, viven anestesiados. Quien permanece en la afección sin posibilidad de obrar, ve limitada su probabilidad de vivir. La diferencia de la potencia entre un miembro de la SS y los presos queda expresada en estas líneas:

El gesto de uno de sus dedos podía provocar la destrucción del campo entero, aniquilar a millares de hombres; mientras que la suma de todas nuestras energías y voluntades no habría bastado para prolongar ni un minuto la vida de uno solo de nosotros.<sup>23</sup>

21 Primo Levi, *Si esto es un hombre*, Muchnik Editores, Barcelona, 2002, p. 15.

22 *Ibid.*, p. 50.

23 *Ibid.*, p. 96.

Retomando al filósofo sefardí para pensar los fenómenos contemporáneos, ¿encontramos en el mundo digital potencia de obrar o, por el contrario, tal se encuentra disminuida? Se defenderá, con cierta razón, que las redes sociales han consolidado movimientos políticos, que personas que, en otras circunstancias, serían anónimas hoy cuentan con un foro para sus opiniones, que la tecnología nos ha vuelto más eficientes (podemos hacer más cosas en menos tiempo), las virtudes son sabidas. Sin embargo, el evidente aislamiento apunta a una ruptura del lazo social, y si la alegría se encuentra ligada a la potencia, ¿qué podemos decir de un mundo signado, según los estudios, por la depresión que causa interactuar en las redes sociales?<sup>24</sup>

Una incertidumbre, igualmente crucial, es menester abordar, qué ocurre hoy con la afección, con nuestra capacidad, tan obvia, de ser afectados. En *Un artista del hambre*, Kafka retrata a un ayunador que pierde su potencia de afectar a los otros con su espectáculo. Poco a poco el circo y los morbosos lo van relegando, dejándolo en el olvido. Él, sin embargo, continúa el ayuno en su jaula indefinidamente. ¿Por qué? Ha perdido la capacidad de ser afectado por el hambre, pero, aún peor, la capacidad del gusto. Por fin, cuando toda afección es imposible, el artista muere. En consonancia con Spinoza y Primo Levi, cuando no se despliegan las potencias o cuando todas las afecciones se han perdido, lo que queda ya no es un hombre.

El mundo contemporáneo nos presenta un ambiente saturado de estímulos que mueven nuestras afecciones: objetos que exacerbaban los sentidos (audífonos que borran los sonidos exteriores, pantallas de ingente número de píxeles que retocan la realidad

<sup>24</sup> La depresión ha sido un objeto de estudio en diferentes artículos, uno de los más reconocidos es “Acitelli Seeing Everyone Else’s Highlight Reels: How Facebook Usage is Linked to Depressive Symptoms”, en N. Mai-Ly, Robert E. Steers, Linda K. Wickham, *Journal of Social and Clinical Psychology*, octubre 2014, Vol. 33, N° 8, pp. 701-731. Recuperado de <<https://guilfordjournals.com/doi/abs/10.1521/jscp.2014.33.8.701>>, consultado el 2 de julio de 2019.

hasta volverla una sombra de la copia), dispositivos que demandan constantemente atención (timbrando con cada notificación o titilando insistentemente la pantalla), redes sociales que nos mantienen permanentemente informados de los estados de ánimo de los amigos e “invitan” a responder a ello, otras que, frente a las opiniones de los demás, abren, como Twitter, la posibilidad de un debate en tiempo real. Pareciera que nos encontramos continuamente afectados por todo ello pero, ¿lo estamos realmente?

## Cómo gobernar

*El espectáculo es la pesadilla de la sociedad moderna encadenada que no expresa finalmente más que su deseo de dormir. El espectáculo es el guardián de este sueño.*

GUY DEBORD, *La sociedad del espectáculo*

Se cuenta que la primera exhibición de cine organizada por los hermanos Lumiere, en 1895, dejó a los espectadores boquiabiertos. La película era corta y sencilla: obreros saliendo de una fábrica en Lyon, la llegada de un tren y la salida de un barco de un puerto. Aquel invento aún maravilló a las personas durante varias décadas; sin embargo, hoy en día aquella simpleza ha quedado atrás; el público contemporáneo requiere de estímulos cada vez mayores, efectos especiales más realistas, lentes de tercera dimensión, ello cuando menos nos presenta un panorama: no es más difícil sentirnos afectados (hemos perdido la capacidad de ello).

Como se señaló en el epígrafe, el espectáculo adormece. Ello que era válido para la crítica que Guy Debord hacía a los medios, particularmente a la televisión, lo es, con mayor razón, para los medios digitales. Es común ver en los canales de noticias y redes sociales, acontecimientos cruentos presentados, casi simultáneamente, con momentos jocosos y banales; se pasa, en minutos, de la risa a la indignación; las tragedias, los dramas hu-

manos, todo se convierte en espectáculo. ¿Cuáles son los efectos? Acierta Debord al señalar que el espectáculo genera un efecto sedante, apolítico, donde nuestra reacción se limita, en el mejor de los casos, a una opinión. Ello no es algo que, pudiéramos decir, queda confinado a los momentos en que estamos siendo expuestos a la espectacularidad, una especie de pausa en la vida cotidiana; al contrario, afecta la forma de relacionarnos, pues, ya lo dice Debord: “El espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas mediatizada por imágenes”.<sup>25</sup> Tenemos, entonces, una avidez por el espectáculo que, en sentido inverso, adormece la capacidad de juzgar lo que éste nos presenta. No existe separación que permita juzgarla, pues, “la realidad vivida es invadida por la contemplación del espectáculo”.<sup>26</sup> Esta producción del espectáculo, a diferencia de lo que se piensa, no es externa al modo de producción, es el principal producto de una sociedad de consumo, una formación sociopolítica que busca gobernar el empleo del tiempo.<sup>27</sup>

Las redes sociales consolidan un afán *espectaculista*.<sup>28</sup> El efecto es que no se tiene nunca la posibilidad de reflexionar sobre aquello que se está presentando, todo se vuelve espectáculo, perdiéndose cualquier atisbo de profundidad. Tal adormecimiento impide, poco a poco, la capacidad de sentirse afectado. Ello no es menor, sentirse afectado es una condición de cambio entre las sociedades y los individuos. El psicoanálisis, dentro de sus límites, reconoce que la relación analítica requiere de un mínimo de condiciones que la hagan posible (permitan la transferencia): no tener una neurosis narcisista y tener la capacidad de sentirse afectado (la capacidad de sufrir por la pulsión).<sup>29</sup> Entonces ¿cuál

25 Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, p. 2 [versión libre en pdf].

26 *Ibid.*, p. 3.

27 *Ibid.*, p. 4.

28 La palabra es de Debord.

29 Juan David Nasio, *Cómo trabaja un psicoanalista*, Paidós, Buenos Aires, 2016, pp. 45-57.

es nuestra capacidad de ser afectados en un mundo digital que tiene en las redes sociales un nicho para el narcisismo<sup>30</sup> y el aislamiento<sup>31</sup>?

## Conclusiones

Que la neutralidad de la herramienta es una entelequia consoladora, debería ser, a la luz de los autores y los fenómenos mencionados, una cuestión que invita a un cierto recelo sobre la tecnología digital. Sin embargo, menos que miedo hacia ellas, la cuestión es reconocer que —dado que en éstas se juega un tema de gobierno— políticamente debemos asumir una práctica de libertad respecto de ellas. Tal práctica de libertad habría de ejercitarse recuperando las afecciones y potencias, pues, según este diagnóstico, hoy nos encontramos en una situación que se traduce en un adormecimiento de las primeras y en un empobrecimiento de las segundas. Si ello parece una divisa abstracta, como un absurdo *andar con la espada desenvainada*, baste con tener claro que tal práctica de libertad implica, menos demonizar

30 Diferentes estudios han observado el narcisismo en las redes sociales. Varios han apuntado a que existe, efectivamente, una relación entre ellos. Al respecto, véase Ryan Tracii, Xenos Sophia, “Who uses Facebook? An Investigation into the Relationship between the Big Five, Shyness, Narcissism, Loneliness, and Facebook Usage”, en *Computers in Human Behavior*, Volume 27, September 2011. Recientemente se encuentran investigaciones como las de Jacqueline Z. Bergman, Shawn M. Bergman, Shaun W. Davenport, Matthew E. Farrington, “Twitter versus Facebook: Exploring the Role of Narcissism in the Motives and Usage of Different Social Media Platforms”, en *Computers in Human Behavior*, Vol. 32, marzo 2014, pp. 212-220.

31 Sobre el aislamiento y la timidez en las redes sociales, véase Emily S. Orr, Mia Sisc, Craig Ross, Mary G. Simmering, Jaime M. Arseneault, Robert R. Orr, “The Influence of Shyness on the Use of Facebook in an Undergraduate Sample”, en *CyberPsychology & Behavior*, vol. 12, núm. 3, 5 junio 2009, *passim*.

las redes, que estar pendiente de nuestra capacidad o incapacidad de obrar y de nuestra sensibilidad hacia las afecciones. Esta empresa no es, ni de lejos, una misión imposible, ¿acaso hay algo más encarnado que las potencias y las afecciones?

## Bibliografía

- BUNGE, Mario, *Evaluando filosofías, una protesta, una propuesta y respuestas a cuestiones filosóficas descuidadas*, Gedisa, Buenos Aires, 2015.
- DEBORD, Guy, *La sociedad del espectáculo*, versión libre en pdf.
- ESQUIROL, Josep María, *Los filósofos contemporáneos y la técnica: de Ortega a Sloterdijk*, Gedisa, Barcelona, 2011.
- FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1998.
- , *Sobre la ilustración*, Tecnos, Madrid, 2003.
- GUTHRIE, William K. C., *Historia de la filosofía griega I: Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Gredos, Madrid, 1999.
- HEIDEGGER, Martin, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.
- KIRK G. S., J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1999.
- LEVI, Primo, *Si esto es un hombre*, Muchnik Editores, Barcelona, 2002, p. 15.
- MUMFORD, Lewis, *El pentágono del poder (El mito de la máquina II)*, Pepitas de Calabaza, La Rioja, 2011.
- , *Técnica y civilización*, Alianza, Madrid, 1992.
- NASIO, Juan David, *Cómo trabaja un psicoanalista*, Paidós, Buenos Aires, 2016.
- ORR, Emily S.; Sisic Mia, Ross, Craig; Simmering, Mary G.; Arsenault, Jaime M.; Orr, Robert R., “The Influence of Shyness on the Use of Facebook in an Undergraduate Sample”, en *CyberPsychology & Behavior*, Vol. 12, N° 3, 5 Junio 2009.
- SPINOZA, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Gredos, Madrid, 2011.

TRACII, Xenos Sophia, “Who uses Facebook? An Investigation into the Relationship between the Big Five, Shyness, Narcissism, Loneliness, and Facebook Usage”, en *Computers in Human Behavior*, Volume 27, September 2011.



# La sociedad de los algoritmos

ALBERTO CONSTANTE

*Todos somos islas, y unos a otros  
nos gritamos mentiras que  
atravesan mares de malentendidos.*

RUDYARD KIPLING

Byung-Chul Han escribió:

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 sesenta se ocupase del análisis de las formas de gobierno neoliberales. No obstante, el problema reside en que se aferra tanto al concepto de población como al de biopolítica: “Una vez que se sepa qué es ese régimen gubernamental denominado liberalismo, se podrá, me parece, captar qué es la biopolítica”.<sup>1</sup>

Y prosigue diciendo que en el resto de la lección, Foucault no tiene del todo claro qué debe entenderse por biopolítica y qué por población, en cuanto categorías genuinas de la sociedad discipli-

---

<sup>1</sup> Han, Byung-Chul, *Psicopolítica, neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Herder, Barcelona, 2014, p. 39.

naria; es decir, no acaba de decidirse si estas categorías son las más apropiadas para describir el régimen neoliberal.<sup>2</sup>

Han piensa que Foucault debió dar el giro hacia una psicopolítica. Esto tiene que discutirse. Por el momento sólo reseñemos que, para Han, Agamben, en *Homo Sacer*, también sólo puede justificar aquel imposible por la muerte temprana de Foucault. La cuestión es que para Han, Foucault y luego Agamben, no llegaron a ocuparse del análisis de la biopolítica neoliberal y, por ello, se desatendió el aspecto fundamental: el sistema neoliberal. Y nos recuerda que Foucault, en su estudio sobre la biopolítica, la vincula expresamente a la forma disciplinaria del capitalismo, que, en su forma de producción, lo que hace es socializar al cuerpo.

Byun-Chul Han describe el neoliberalismo como una forma de mutación del capitalismo y que, paradójicamente, no se ocupa del cuerpo en ningún sentido (sea éste biológico o somático), sino que descubre a la psique como fuerza productiva y expresión del mismo sistema.

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. El cuerpo como fuerza productiva ya no es tan central como en la sociedad disciplinaria biopolítica. 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*.<sup>3</sup>

En cualquier caso, Byung-Chul Han cree que las sociedades disciplinarias no reflejan nuestro tiempo. Y no le falta razón. No obstante, me parece que por ahí no van los tiros; antes bien constato lo que ha señalado Shoshana Zuboff, quien ha llama-

2 Cfr., *ibidem*.

3 *Ibid.*, pp. 41-42.

do “capitalismo de la vigilancia” a una forma de capitalismo “sin precedentes” y consiste en la predicción de las acciones de los internautas en el mundo real con el único propósito de beneficiar a las empresas. En ese sistema, las experiencias de los usuarios se convierten en materias primas que permiten crear datos para adelantarse a comportamientos futuros. A Zuboff le parece que este “capitalismo de la vigilancia” no es otra cosa que “un sistema global que amenaza a la naturaleza humana” y que el precio que pagaremos por ello —si no lo frenamos a tiempo— es renunciar a nuestra propia libertad.<sup>4</sup>

En este sentido, de lo que estamos hablando es de “dispositivos de poder”. Lo que aconteció en estas nuevas sociedades de vigilancia o de capitalismo de vigilancia fue con mucho un suceso en extremo feroz, porque no fuimos capaces de discernir dentro de la lógica qué una compañía como Facebook había creado, porque era una lógica sin antecedentes, completamente nueva para la que no teníamos categorías ni hipótesis. Es cierto que estamos en un capitalismo de vigilancia y que, en este sentido, las sociedades de control, tal como las pensaron Foucault y Deleuze, han mutado igual que los sistemas políticos, igual que nuestras subjetividades, igual que el mundo en el que estamos. No me queda duda alguna de que, con el advenimiento de internet y las redes sociales, el mundo como lo conocimos ha cambiado drásticamente.

El capitalismo de la vigilancia, según Zuboff, emplea indiscriminadamente esa lógica con la que funciona y ella “se está aplicando a muchos otros contextos económicos. Inventado en el contexto de la publicidad en línea personalizada, el capitalismo de la vigilancia se propagó rápidamente a Facebook, pero después se ha trasladado a otras empresas tecnológicas y, finalmente, a la

---

<sup>4</sup> Cfr., Shoshana Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Profile Books Ltd, London, 2019, *passim*.

economía ‘normal’, integrándose en industrias lejanas a Silicon Valley, desde seguros hasta salud, finanzas o educación”.<sup>5</sup>

No estamos hablando de las sociedades disciplinarias, ni de las de control, pues, ellas ya no son como las que describió Foucault. Para el pensador era claro que la sociedad disciplinaria había surgido en el siglo xvii, pero igual que como germinó, cambió, se transformó y se ha convertido en otros modelos, puesto que se adecua a los reclamos culturales, políticos y sociales y económicos del momento. No obstante, tenemos que reconocer que el fenómeno de la disciplinarización persiste, al igual que la homogeneización de valores, concepciones del mundo, formas de comprender nuestra situación vital y existencial, de igual forma que los sentimientos, las aspiraciones, los gustos, y un largo etcétera, prosiguen latiendo, activos, como material moldeable y como territorio a conquistar. Posteriormente, como señala Ana Patto:

Deleuze, así como Guattari, desarrollaron una importante tesis sobre los últimos cambios de la producción capitalista, un cambio que podríamos ubicar nominalmente entre una sociedad disciplinaria y una sociedad de control. En las sociedades capitalistas después de la segunda mitad del siglo xx, las llamadas sociedades de control, se da una mutación que no es un cambio menor: el surgimiento de las máquinas informáticas y cibernéticas. Tal mutación habrá de implicar una nueva configuración de poderes, saberes y subjetividades.<sup>6</sup>

Si pensamos que las sociedades no están contenidas, y que los individuos no tienen formas de control, ni mucho menos que

5 BBC Mundo, “¿Existe el capitalismo de la vigilancia? Responde Shoshana Zuboff”, recuperado de <<https://www.dinero.com/internacional/articulo/que-es-el-capitalismo-de-la-vigilancia-segun-shoshana-zuboff/267736>>, consultado el 5 de marzo de 2019

6 Ana Patto Manfredini, “La teoría de la subjetividad en el pensamiento de Gilles Deleuze: trayectoria del concepto y actualidad del problema”, tesis presentada para obtener el grado de doctor en filosofía por la UNAM, 9 de diciembre de 2019, manuscrito, p. 70.

estructural y señaladamente nuestra subjetividad está libre de contaminación, es un equívoco enorme. Por ello, Patto agrega:

Parece que una de las últimas invenciones del capitalismo son nuevas formas de sujetar, de producir subjetividades de acuerdo con estos nuevos saberes y poderes que aparecen con las nuevas máquinas.<sup>7</sup>

El control social, como los mecanismos para mantener el orden dentro de las comunidades, se puede reseguir y determinar desde antiguo. Platón, en el *Timeo* y en partes de la *República*, había tratado de dilucidar cuáles elementos mantienen unidos a los hombres en una sociedad, pero igual los contractualistas, como Hobbes, Rousseau, Locke y otros, ya nos los han hecho saber. Hay una larga data de narrativas acerca de cómo se establecen los pactos de asociación entre los individuos, así como las estrategias de control para el mantenimiento de ese estado de cosas que se han establecido a lo largo de la historia. Todas las sociedades constituyen e implantan determinados elementos y mecanismos para responder al control social, pues, las comunidades mismas habrían sido difíciles de organizar y mantener como tales sin los dispositivos necesarios para intervenir en lo social. Foucault sabía que, “El poder disciplinario se ejerce volviéndose invisible. Como contrapartida impone a aquellos que él somete un principio de visibilidad obligatoria. En la disciplina, son los sujetos los que deben ser vistos”.<sup>8</sup>

Ya el internet y las redes sociales se han mostrado no sólo como técnicas disciplinarias del individuo con los procedimientos reguladores de la población, dispositivos de poder que han hecho de nuestra sociedad una sociedad normalizadora y de vigilancia, sino que también se está ejerciendo el control social. En ella ha surgido un nuevo contendiente, un ámbito diferenciado

---

7 *Ibidem.*

8 Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975, p. 218.

que viene a ocupar un lugar preponderante en el control, en la disciplinarización, en la homogeneización y normalización de las subjetividades: la inteligencia artificial (IA).

Ésta representa un dramático cambio de juego en el campo de los controles que refleja variaciones fundamentales en el panorama tecnológico y sociopolítico contemporáneo. No se trata de la uniformidad, como tampoco el juego está en las formas antiguas de control. Los artilugios digitales son mucho más precisos a la hora de establecer las estrategias de vigilancia y de control. Éstos se hacen profundamente persuasivos, eficaces. En la primera conferencia mundial acerca de IA, celebrada en Shanghái en 2018, los expertos reconocieron su incapacidad para predecir todas sus aplicaciones. En los distintos pabellones se mostraron algunos de los avances:

[...], una diadema que permite controlar un brazo biónico con la mente, una cápsula que hace un diagnóstico integral de nuestra salud en cuestión de minutos, algoritmos que previenen el cáncer con un escáner, cámaras que reconocen rostros y vehículos entre miles de millones en cuestión de segundos, coches que determinan si el conductor no presta atención a la conducción y frigoríficos que saben lo que quieres comer antes de que tengas hambre.<sup>9</sup>

Jack Ma, fundador y presidente ejecutivo del gigante del comercio electrónico Alibaba, agregó en la citada conferencia:

Estamos ante un nuevo modelo de vida en el que la inteligencia artificial y la computación de datos van a cambiar todo en menos de tres décadas. Las máquinas no operan como nuestro cerebro, de la misma forma que los coches no se mueven como los humanos, con piernas. Tenemos que aceptar que nunca correremos más que

9 Zigor Aldama, “¿Dónde están los límites de la inteligencia artificial?”, en *Retina*, recuperado de <[https://retina.elpais.com/retina/2018/09/21/innovacion/1537545399\\_888987.html](https://retina.elpais.com/retina/2018/09/21/innovacion/1537545399_888987.html)>.

un coche, y que las máquinas terminarán siendo más inteligentes que nosotros. Pero no serán sabias, ni tendrán sueños o anhelos. Debemos concentrarnos en lo que nos hace humanos.<sup>10</sup>

Hemos entrado en la nueva era de la vigilancia y del control social. Estamos en la sociedad del capitalismo de la vigilancia como la bautizó Shoshana Zuboff, una sociedad en la que la normalización “no es pues [...], una especie de sociedad disciplinaria generalizada, cuyas instituciones disciplinarias habrían colonizado y finalmente recubierto todo el espacio. Ésta es sólo una primera e insuficiente interpretación de la idea de sociedad de normalización. La sociedad de normalización es una sociedad en la que se cruzan, según una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación”.<sup>11</sup> Una sociedad en la que el capitalismo de la vigilancia se ha impuesto como estrategia de funcionamiento y en la que, justo como sociedad, tenemos que preguntarnos, “¿queremos vivir en un mundo capitalista en el que quienes nos dominan acumulan riqueza vendiendo comportamientos humanos? Porque ese negocio, la venta de comportamientos futuros, implica consecuencias predecibles para la autonomía humana y para los principios democráticos”.<sup>12</sup>

En este momento podemos decir que prácticamente todas nuestras interacciones sociales, políticas y culturales, nos ponen en la tesitura de utilizar las redes sociales o, más general, la comunicación *on-line*. Cada vez estamos más metidos en las redes, so pena de quedar aislados si no estamos en ellas de cualquier manera. Esta relación entre nuestra subjetividad y la interacción que tenemos a través de las redes sociales es una forma de estar prácticamente sometidos al juego de los algoritmos. Por eso po-

10 *Ibidem*.

11 Michel Foucault, *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France, 1976* (“*Hay que defender la sociedad*”. *Curso en el Colegio de Francia, 1976*), Gallimard-Seuil, París, 1997, p. 225.

12 BBC Mundo, *op. cit.*

demos decir que no estamos aislados de las decisiones que las máquinas (tal vez tendría que decir “algoritmos” para no generar confusiones) están tomando para nosotros, sino que están profundamente afectadas por ellas de manera impredecible. En lugar de ser el centro del sistema de decisiones que nos afecta, estamos expuestos a su entorno. Hemos restringido progresivamente nuestra propia capacidad de toma de decisiones y hemos permitido que los algoritmos tomen el control. Nos hemos convertido en humanos artificiales, o artefactos humanos, que son creados, moldeados y utilizados por la tecnología. Y no sólo esto, sino que, como dice Ellen Ullman:

De alguna manera hemos perdido el control. Cuando los programas pasan al código y el código a los algoritmos y luego los algoritmos comienzan a crear nuevos algoritmos, se aleja cada vez más de la acción humana. El software se libera en un universo de código que nadie puede entender completamente.<sup>13</sup>

Recientemente he podido leer que el algoritmo de Facebook, “desde su primera apuesta por la personalización, en 2009, la red social ha ido cambiando sus criterios para mejorar la experiencia de uso de la plataforma [...] Hace ocho años, definían las tres normas por las que jerarquizaban los contenidos en su plataforma. Hoy, el algoritmo, profundamente caracterizado por su opacidad, cuenta con más de 100,000 parámetros y utiliza tecno-

---

13 “Franken-algorithms: The Deadly Consequences of Unpredictable Code”, recuperado de <[https://www.theguardian.com/technology/2018/aug/29/coding-algorithms-frankenalgos-program-danger?fbclid=IwAR26zdPzbQThTx6K5xqsh7870BHS1839HvbLuAjGyY9wkrUV\\_tquMVctq\\_c](https://www.theguardian.com/technology/2018/aug/29/coding-algorithms-frankenalgos-program-danger?fbclid=IwAR26zdPzbQThTx6K5xqsh7870BHS1839HvbLuAjGyY9wkrUV_tquMVctq_c)>, consultado el 3 de marzo de 2019. “*In some ways we’ve lost agency. When programs pass into code and code passes into algorithms and then algorithms start to create new algorithms, it gets farther and farther from human agency. Software is released into a code universe which no one can fully understand*”.

logía de aprendizaje automático para afinar su puntería”.<sup>14</sup> Lo que queremos aquí es analizar lo que los algoritmos hacen y la manera en la que lo hacen, es decir, analizar las formas de esta nueva racionalidad digital que organiza las maneras de hacer (aspecto tecnológico) y esa suerte de autonomía con la que actúan en estos sistemas prácticos (cómo reaccionan, cómo los modifican y se modifican —entendiendo esto como el aspecto estratégico—).

Nunca como ahora se ha creado una verdadera y auténtica revolución política y social y todo gracias a la presencia casi total de los “algoritmos” en nuestra realidad circundante y en nuestras vidas. Un algoritmo (o la celebrada Inteligencia Artificial que, como dice Cathy O’Neil, “no es más que un término de *marketing* para nombrar a los algoritmos”)<sup>15</sup> consiste simplemente en una serie de instrucciones casi elementales que se llevan a cabo para solventar un determinado problema. En rigor, como escribe Sergio C. Fanjul:

En el *big data* los algoritmos analizan millones de datos de consumidores, hay algoritmos en los coches automáticos, o en redes sociales como Facebook o Twitter [...] Están por todas partes, en Uber, en los Google Maps, los utilizamos cada día. Por ejemplo, las modificaciones en el algoritmo que decide qué se ve en tu muro de Facebook, conocido como EdgeRank, suelen causar grandes revuelos entre los usuarios. A principios de 2018, la empresa decidió dar más importancia a los usuarios particulares que empresas, marcas y medios de comunicación, en un intento de que la red social volviera a ser más “social” y paliar fenómenos como el *clickbait* y las *fake news*. Dada la alta dependencia actual del mundo real a Facebook,

14 Javier Cortés, “Facebook: un algoritmo para gobernarlos a todos”, recuperado de <[https://retina.elpais.com/retina/2018/01/17/tendencias/1516204739\\_218114.html](https://retina.elpais.com/retina/2018/01/17/tendencias/1516204739_218114.html)>, consultado el 12 de febrero de 2019.

15 El Diario, “La próxima revolución política será por el control de los algoritmos”, entrevista con Cathy O’Neil, matemática, recuperado de <[https://www.eldiario.es/tecnologia/proxima-revolucion-politica-control-algoritmos\\_0\\_830117867.html](https://www.eldiario.es/tecnologia/proxima-revolucion-politica-control-algoritmos_0_830117867.html)>, consultado el 29 de marzo de 2019

el cambio dio bastantes quebraderos de cabeza, especialmente a empresas y medios.<sup>16</sup>

Shoshana Zuboff ha escrito:

Los datos no son un recurso cualquiera. Toda aplicación digital que pueda ser utilizada para la vigilancia y el control, va a ser utilizada para la vigilancia y el control.<sup>17</sup>

De hecho, los datos son el material primario que se obtiene a partir de la vigilancia de la conducta de las personas; luego, son los elementos con los que se hacen pronósticos de las actuaciones en el futuro. Los pronósticos son entonces la nueva mercancía que se vende al mejor postor.

En esto funcionan los algoritmos: como pequeñas criaturas que se disponen a modelar todo, a cambiar todo, a penetrar todo. Sólo como un ejemplo, ahora sabemos que los nuevos algoritmos se apoyan en redes neuronales basadas en el aprendizaje por refuerzo, es decir, “la máquina sabe enseñarse sola practicando consigo misma hasta alcanzar una capacidad muy superior a la de sus versiones previas”.<sup>18</sup> Lo más asombroso de estos casos es que, como señaló la división de Google denominada *DeepMind* en un artículo publicado por la revista *Nature*, donde ilustró cómo la

16 Sergio C. Fanjul, “Matemáticas. En realidad, ¿qué [...] es exactamente un algoritmo?”, recuperado de <[https://retina.elpais.com/retina/2018/03/22/tendencias/1521745909\\_941081.html](https://retina.elpais.com/retina/2018/03/22/tendencias/1521745909_941081.html)>, consultado el 12 de marzo de 2019.

17 Shoshana Zuboff, “Big Other: Surveillance Capitalism and the Prospects of an Information Civilization”, en *Journal of Information Technology*, Rochester, NY, N° 30, pp. 75-89.

18 Javier Salas, “La inteligencia artificial ya aprende sola a ser invencible”, recuperado de <[file:///Users/parvana/Dropbox/MUNDO%20DIGITAL/LIBRO%20INTERNET/ARTIFICIAL%20INTELIGENT/La%20inteligencia%20artificial%20ya%20aprende%20sola%20a%20ser%20invencible%20\\_%20Ciencia%20\\_%20EL%20PAI%CC%81S.htm](file:///Users/parvana/Dropbox/MUNDO%20DIGITAL/LIBRO%20INTERNET/ARTIFICIAL%20INTELIGENT/La%20inteligencia%20artificial%20ya%20aprende%20sola%20a%20ser%20invencible%20_%20Ciencia%20_%20EL%20PAI%CC%81S.htm)>, consultado el 22 de septiembre de 2019.

inteligencia artificial puede ser eficiente frente a aquellos retos en los que no se cuenta con datos suficientes o conocimientos previos para guiar a la máquina hacia una solución óptima:

Nuestros resultados demuestran que un enfoque de aprendizaje por refuerzo puro es completamente factible, incluso en los dominios más exigentes: es posible entrenar a un nivel sobrehumano, sin ejemplos humanos ni orientación, sin más conocimiento del campo que las reglas básicas [...] La idea ya no es superar a los humanos subiéndolos sobre sus hombros, sino llegar donde ellos no están ni pueden ayudar.<sup>19</sup>

Todo esto me recuerda aquello que Stephen Hawking advirtió en *Brief Answers to the Big Questions* sobre los peligros de una sumisión ciega a la tecnología, pues, justo al reconocer que “el éxito en la creación de inteligencia artificial sería el mayor acontecimiento en la historia”, o de admitir que la IA haría posible la erradicación de las enfermedades y de la pobreza, Hawking señaló que la IA, “se perfeccionaría y se rediseñaría a sí misma a un ritmo cada vez mayor. Los humanos, que estamos limitados por la lenta evolución biológica, no podríamos competir con ella y seríamos superados. En el futuro, la IA podría desarrollar una voluntad propia, en conflicto con la nuestra”.<sup>20</sup>

Esto pareciera una pesadilla, y no les falta razón, y, no obstante, también se ha señalado que a los algoritmos se les han otorgado procesos importantes que concurren para responder y salvaguardar nuestro bienestar y nuestra sobrevivencia. Y esto tiene que ver con que múltiples aparatos médicos funcionan gracias a algoritmos. En otros casos, hay ciertas *webs* que pueden funcionar desde los celulares y, a partir de ahí, el usuario puede ir agregando información

---

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Jesús Mota, *¿Seremos mascotas de la IA?*, recuperado de <[https://elpais.com/elpais/2019/07/11/opinion/1562862540\\_812933.html](https://elpais.com/elpais/2019/07/11/opinion/1562862540_812933.html)>, consultado el 21 de agosto de 2019.

vital como síntomas, enfermedades padecidas, sus dietas, el ejercicio físico que hace regularmente o, incluso, sus datos genealógicos donde puede informar sobre las enfermedades crónicas que sufrieron sus antepasados. Cuantos más datos, la *web* afinará mejor los resultados y mejor serán las posibilidades de sobrevivencia.

Sin embargo, a los algoritmos se les pueden asignar cada vez más instrucciones para que tengan la función primordial de eliminar a personas: confeccionar secuencias de codificación que se ejecutan literalmente. Fue muy notorio que, desde la presidencia de Obama, se pensó y se actuó, en consecuencia, en razón de que para combatir el terrorismo sólo se podía ganar la batalla superando a los enemigos en *software*, adelantándose, asimismo, a las amenazas de los terroristas mediante el uso de algoritmos predictivos. De ahí se desprende que se estén diseñando una nueva generación de algoritmos cuya función sea letal para que lleguen a controlar y administrar las respuestas inmediatas, es decir, tomar las decisiones de atacar.

Por extensión es sencillo prever que la utilización del análisis de datos sirva para determinar el comportamiento delictivo de los ciudadanos, prever los delitos que se pueden registrar en zonas conflictivas de las ciudades, y hacer coincidir los patrones diseñados con objetivos potenciales sobre el terreno, todo esto podrá ser llevado a cabo por computadoras que contengan o estén conectadas a bancos de datos cada vez con más información agregada.

Ahora bien, en estas nuevas sociedades de vigilancia y control, no sólo podemos suponer que los algoritmos están por todas partes, sino que dominan el entorno digital. Los usan las empresas y las instituciones públicas. Todos recurren a ellos para tomar decisiones relevantes. Pero los algoritmos se equivocan y esos errores pueden costar mucho. Mal programados, pueden llegar a ser “armas de destrucción matemática”.<sup>21</sup> *Weapons of Math Destruction*

---

21 Cathy O’Neil, la ex profesora del Barnard College de la Universidad de Columbia, en Estados Unidos, trabajó como analista de datos en Wall Street, dejó el mundo académico y financiero para convertirse en uno de

es el libro de Cathy O’Neil donde nos narra cómo los algoritmos gobiernan nuestras vidas y no son otra cosa que “opiniones enerradas en matemáticas”.

Los algoritmos no son neutros. Su diseño depende de formas de decisión individuales, así como de los prejuicios que conllevan esas decisiones, de los sesgos que se les impriman cuando se construyen los modelos sobre los que se basan los algoritmos: algunos algoritmos —vitales para decidir cosas que nos afectan directamente como el otorgamiento de un préstamo o la obtención de un trabajo— pueden basarse en estadísticas falsas o simuladas que fomentan la desigualdad y la discriminación en el mundo.

Vivimos en la era de los algoritmos —escribe la matemática—. Cada vez en mayor medida, las decisiones que afectan nuestras vidas —a qué escuela ir, si podemos o no obtener un préstamo o cuánto pagamos por nuestro seguro sanitario— no están tomadas por humanos, sino por modelos matemáticos.<sup>22</sup>

En el mismo reportaje, el autor explica algo de lo que todos hemos sido testigos:

Las filtraciones de Edward Snowden demostraron que la NSA usa datos de empresas como Google o Facebook para vigilar a los ciudadanos. Y estas empresas, que disfrutan de una posición cuasi monopolística en el mercado, lo saben casi todo de nosotros. Puede que no podamos frenar la recolección de datos sobre nosotros mismos, pero sí podemos regular cómo se usan.<sup>23</sup>

---

los miembros más activos del movimiento *Occupy Wall Street* (ows), que denunció los excesos del sistema financiero a partir de 2011.

22 BBC Mundo, “Los algoritmos ocultos que funcionan como ‘armas de destrucción matemática’”, recuperado de <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-37837377>>, consultado el 29 de marzo de 2019.

23 El País, “¿Quién vigila que los algoritmos no sean racistas o sexistas?”, recuperado de <[https://retina.elpais.com/retina/2019/03/14/tendencias/1552564034\\_268678.html](https://retina.elpais.com/retina/2019/03/14/tendencias/1552564034_268678.html)>, consultado el 10 de febrero de 2019.

En un reportaje de “Retina”, la sección de *El País*, dedicada a los avances tecnológicos, señalaba que, al nacer, los seres humanos tenemos aproximadamente 100 mil millones de neuronas y que la red neuronal de interconexión está en potencia. Esa potencia se empieza a actualizar en función de los estímulos que recibimos al tiempo que se forma una red significativa en la cual las conexiones se desarrollan, se amplían, se yuxtaponen, creando eso que se ha denominado “red neuronal”. Si pensamos por un momento que una neurona es un procesador de información muy simple y consta de un canal de entrada llamada dendrita, un procesador o soma y un canal de salida que se denomina axón, parece de ficción que una sola neurona cerebral pueda recibir unas 10 mil entradas y enviar a su vez su salida a varios cientos de neuronas.

Sin querer ser básico, diremos que la conexión entre neuronas se llama sinapsis. Desde luego, no estamos hablando de una conexión física, son impulsos eléctricos, pues, entre las neuronas hay unos 2 milímetros de separación.

Son conexiones unidireccionales, en la que la transmisión de la información se hace de forma eléctrica en el interior de la neurona y de forma química entre neuronas; gracias a unas sustancias específicas llamadas neurotransmisores.<sup>24</sup>

No todas las neuronas son iguales, existen muchos tipos diferentes. Sin embargo, todas ellas operan con los mismos principios básicos. Este proceso, que se desarrolla durante toda nuestra vida, es el punto de partida de las redes neuronales con las que trabaja la inteligencia artificial, pues, de lo que se trata es de replicar el comportamiento del cerebro humano creando modelos artificiales para la solución de problemas mediante técnicas algorítmicas convencionales. Estas redes pueden crearse por medio de un sistema que se define como búsqueda de arquitectura neuronal. El

<sup>24</sup> USAL, “Redes neuronales”, recuperado de <<http://avellano.fis.usal.es/~lalonso/RNA/index.htm>>, consultado el 15 de marzo de 2019.

problema reside en que su proceso de formación difiere mucho del que tenemos las personas; estos sistemas requieren una ingente capacidad de procesamiento, lleva mucho tiempo desarrollarlos y no son especialmente baratos.

Un algoritmo desarrollado recientemente por Google tardó 48 mil horas en producir una red neuronal que utiliza para la clasificación de imágenes. El gigante tecnológico tiene capacidad para ejecutar cientos de unidades de procesamiento gráfico (GPU, por sus siglas en inglés) al mismo tiempo y cuenta con un *hardware* que haría las delicias de muchos. Pero son muy pocas las empresas que participan de forma activa en el desarrollo de inteligencia artificial y cuentan con recursos de estas dimensiones.

Por otro lado, es común advertir que se piense que un algoritmo es un método para tratar de llegar a una verdad objetiva. Y nada más lejos de la verdad. Se ha desarrollado una fe ciega en ellos porque creemos que hay todo un trabajo científico detrás. En realidad, un algoritmo es algo tonto, pues, básicamente consiste en un conjunto de instrucciones generado a partir del *big data* que, al aplicarlas, permiten llegar a un resultado final bien definido. Un algoritmo averigua si uno puede ser un cliente potencial en una clase de negocios, un cliente que paga a tiempo; igualmente sabe cuáles son nuestras posibilidades reales para comprar una casa con base en un sinnúmero de pistas que uno ha ido dejando aquí, allí, allá, acullá, como huellas en la arena. Todos éstos son datos que uno deja a las grandes compañías como si fueran óvolos por los servicios aparentemente “gratuitos”.<sup>25</sup> Del mismo

---

25 *Cfr.*, por ejemplo, “Microsoft conoce de uno: nuestro nombre y datos de contacto. Nuestra edad, género, el país donde residimos, nuestra ubicación específica (vía GPS), el idioma nativo y los que hablamos. El número de nuestra tarjeta de crédito y su contraseña. Las páginas que visitamos, nuestros intereses (como el equipo de fútbol que seguimos, la ciudad en la que consultamos el estado del tiempo, las empresas cuyo desempeño seguimos en la bolsa de valores). Los nombres de nuestros contactos y nuestra relación con ellos. El contenido de tus correos electrónicos. Hasta ahí la lista no parece muy diferente a la de Google. El elemento adicional

modo, puede determinar con absoluta precisión cuál es nuestra clase social en función de varios parámetros que se han diseñado para conseguir perfiles económicos, sociales, políticos, culturales, etcétera, *ad hoc*.

Puede averiguar cuál es nuestra riqueza, nuestro “color de piel”, si somos nativos de ciertos lugares, nuestras creencias, nuestros miedos, nuestras fobias y nuestros amores, puede averiguar nuestro árbol genealógico, las ramas de la familia, de nuestros seres más queridos... Datos y más datos, que en estos tiempos parecen haberse convertido en la piedra filosofal de todo (imprescindibles tanto para regular el tráfico de las ciudades inteligentes como para optimizar una aplicación de lo más banal), esos algoritmos son también, en bruto, matemáticas.

Los algoritmos funcionan a modo de “recetas” creadas por computadoras para analizar grandes cantidades de datos. Un algoritmo puede recomendar una película o protegernos de un virus informático, pero eso no es todo. Como explica O’Neil:

[...], toman decisiones muy importantes en la vida de las personas. Por ejemplo, si un estudiante pobre en Estados Unidos trata de pedir un préstamo, el sistema lo rechazará por ser demasiado “arriesgado” (en virtud de su raza o vecindario) y será aislado de un sistema

---

está en que diseña y vende *hardware*, pero sobre todo *software*, incluido el sistema operativo, del que es dueño. De ahí que también que le interese y que esté en capacidad de recopilar información sobre las funciones que usamos, nuestras interacciones de voz y texto con otras redes afines, nuestros patrones de escritura o discurso hablado, los dispositivos y la red por la que navegamos. Recoge datos sobre el sistema operativo y otros programas instalados en nuestro dispositivo, el desempeño de estos programas (en forma continua) y los problemas que se han producido (errores). Además, los teléfonos, tabletas y computadores con Windows 10 vienen equipados con sensores”. “Puede ser tu micrófono o tu acelerómetro, el escáner de la huella digital de tu *laptop*, un sensor de GPS interno y más”, explica Microsoft; recuperado de <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-37011482>>, consultado el 29 de marzo de 2019.

educativo que podría sacarle de la pobreza, quedando atrapado en un círculo vicioso. Este es tan sólo un ejemplo de cómo esos algoritmos respaldan a los más afortunados y castigan a los más oprimidos, creando un cóctel tóxico para la democracia.<sup>26</sup>

Pienso, como O’Neil, que los algoritmos están sustituyendo todos los procesos burocráticos humanos porque son más baratos, más fáciles de mantener pero, sobre todo, porque son los dispositivos con los que el capitalismo de la vigilancia pone todos los peldaños para podernos controlar. Bajo estas premisas del horror no podemos evitar preguntarnos la cuestión sobre quién tiene el control del despliegue de los algoritmos.

La palabra revolución corre de boca en boca entre académicos y gestores empresariales en contacto con el floreciente negocio de los algoritmos y el llamado *big data*. La primera revolución llegó hace unos años con el almacenamiento de inmensas cantidades de datos procedentes de las huellas electrónicas que todos dejamos. La segunda, en la que estamos inmersos, procede de la capacidad que tanto empresarios como usuarios o investigadores tienen para analizar estos datos. Esta segunda revolución procede de los algoritmos supercapaces y de lo que algunos llaman inteligencia artificial, pero yo prefiero denominar superexpertos.<sup>27</sup>

Algo que me ha sorprendido desde que vi la serie *Black Mirror* fue que en uno de sus capítulos se daba a la población un sistema de puntuación. Todos estaban sometidos a una suerte de *Big Brother*, y, por ende, a tener que ser siempre algo en función del otro. La

<sup>26</sup> BBC Mundo, “Los algoritmos ocultos...”, *op. cit.*

<sup>27</sup> Explica Estaban Moro, profesor de la Universidad Carlos III de Madrid y del MediaLab del MIT de Boston, en “La era del algoritmo ha llegado y tus datos son un tesoro”, recuperado de <[https://elpais.com/economia/2018/03/01/actualidad/1519921981\\_137226.html](https://elpais.com/economia/2018/03/01/actualidad/1519921981_137226.html)>, consultado el 10 de enero de 2019.

intersubjetividad estaba en su máximo despliegue, la calificación se perseguía por sí misma, y sometía al escrutinio de todos y, principalmente, a la puntuación que los otros podían dar. Poco tiempo después, en China, apareció ese sistema de puntuación social y que no son otra cosa que intentos explícitos de “controlar” a los ciudadanos.

Walter Pasquarelli, fundador de *Machine-kind.com*, una plataforma digital que publica investigaciones sobre el impacto de las tecnologías emergentes en la sociedad, escribe sobre las nuevas sociedades de control social:

China ha sido considerada durante mucho tiempo como el mejor ejemplo de cómo la IA se utiliza para el control social. Más infame a través de su sistema de crédito social, el gobierno chino ha utilizado la tecnología para vigilar a sus ciudadanos y condicionar su comportamiento. Sin embargo, desde la introducción del sistema de crédito social, China ha dado pasos gigantescos hacia adelante. Primero anunció que aumentaría el número de CCTV en el país a 626 millones para 2020. Además, el *South China Post* informó sobre iniciativas del gobierno chino para desarrollar drones Pidgeon equipados con un *software* de reconocimiento facial para vigilar áreas “problemáticas”. Las posibles infracciones alimentarían entonces el sistema de crédito. Creando un círculo vicioso de vigilancia. La compañía china Baidu ha estado a la vanguardia de estos desarrollos tecnológicos, trabajando juntamente con el gobierno chino.<sup>28</sup>

---

28 “China has long been considered the prime example of how AI is used for social control. Most infamously through its social credit system, the Chinese government has used technology for surveilling its citizens and conditioning their behavior. Since the introduction of the social credit system, however, China has made giant leaps forward. First, it announced increasing the number of CCTVs in the country to 626m by 2020. Additionally, the South China Post reported initiatives of the Chinese government to develop pidgeon-drones equipped with facial recognition software to surveil ‘problematic’ areas. Potential infringements would then feed into the credit system creating a vicious surveillance circle. Chinese company Bai-

Es evidente que, luego de que nos llegan las noticias recortadas, uno tiene que deducir no muchas cosas, pero sí las suficientes, como el hecho de que los ciudadanos chinos no puedan ser los propietarios de esos algoritmos. Hablamos de una distopía, de una sociedad de vigilancia en la que el gobierno controla a los ciudadanos con los algoritmos, no como una amenaza sino como algo totalmente real.

En un reportaje Pilar Jericó, periodista de *El País*, describe cómo los algoritmos piensan por nosotros y al parecer pueden perfectamente hacernos la vida más fácil, pero también “más irreal y filtrada”.

Esto es lo que denomina Pariser la “burbuja de filtros”, que altera nuestra manera de encontrar ideas e información. Así, se comprobó en las últimas elecciones estadounidenses y las famosas *fake news* o noticias falsas. Mientras que jóvenes de Macedonia llegaban a facturar 10,000 dólares por cada noticia inventada, los algoritmos las ponían en la mesa de los potenciales votantes a Trump gracias a todos los cálculos que habían hecho día tras día. Y, cuidado, recordemos que nadie es insensible a este tipo de información.<sup>29</sup>

Lo que es claro es que constantemente estamos accediendo a una información permanentemente traspasada, infiltrada y con sesgos e inclinaciones ideológicas y, con base en ello, tomamos decisiones económicas, políticas, sociales y emocionales. Y, por si todo lo anterior fuera poco, creamos, además, núcleos de opinión, corrientes, viralizamos “memes”, juicios, sentencias, resoluciones,

---

du has been at the forefront of these technological developments, working jointly with the Chinese government”; “AI & the New Age of Social Control”, recuperado de <[https://blog.worldsummit.ai/ai-the-new-age-of-social-control?fbclid=IwAR3Z\\_dhCEqo5V4vvtoTnXHZ7mAcWzZj6Sk-GeNjXmuhmSwjKBHJN23Y\\_KIE](https://blog.worldsummit.ai/ai-the-new-age-of-social-control?fbclid=IwAR3Z_dhCEqo5V4vvtoTnXHZ7mAcWzZj6Sk-GeNjXmuhmSwjKBHJN23Y_KIE)>, consultado el 13 de marzo de 2019.

<sup>29</sup> Pilar Jericó, “El reinado de los algoritmos en tu vida (aunque no lo sepas)”, recuperado de <[https://elpais.com/elpais/2018/12/02/laboratorio\\_de\\_felicidad/1543776018\\_534061.html](https://elpais.com/elpais/2018/12/02/laboratorio_de_felicidad/1543776018_534061.html)>, consultado el 29 de marzo de 2019.

informes, dictámenes, etcétera, creamos espacios donde se anidan noticias falsas y pensamientos en grupos de Whatsapp o de Twitter, y ahí repetimos una y otra vez todo aquello que nos es dado en las redes sociales. Creemos que con ello sólo confirmamos que tenemos razón.

Walter Pasquarelli dice:

Los rápidos desarrollos comerciales en la IA han cambiado fundamentalmente este monopolio estatal centralizado sobre los medios de control social. Esto está íntimamente conectado a una producción individual de datos personales que se dispara, particularmente a través de las tecnologías digitales de consumo. Los teléfonos inteligentes conectados constantemente y el Internet de las cosas, entre otros, proporcionan a las empresas una gran cantidad de datos sobre clientes como nunca. Al suministrar esta gran cantidad de datos a través del aprendizaje automático, la inteligencia artificial y los programas de análisis predictivo, las empresas pueden influir en el comportamiento de compra individual, como a través de la producción de anuncios o descuentos personalizados. Las empresas han percibido durante mucho tiempo la inmensa rentabilidad del mercado analítico, donde los datos personales se intercambian entre empresas y gobiernos. Esto se refleja en sus más de \$200bn USD valoración a partir de 2017.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> “Rapid commercial developments in AI have fundamentally changed this centralised state monopoly on the means of social control. This is intimately connected to a skyrocketing individual production of personal data, particularly through digital consumer technologies. Constantly connected smartphones and the Internet of Things, among others, provide companies with an abundance of data on customers like never before. By feeding this mass of data through machine learning, AI and predictive analytics programmes, businesses can influence individual purchasing behavior, such as through the production of bespoke ads, or personalised discounts. Corporates have long sensed the immense profitability of the analytics market, where personal data is traded between companies and governments. This is reflected by its over \$200bn USD valuation as of 2017”; “AI & the

Un caso que ilustra lo dicho es el de Cambridge Analytica que, con las herramientas de análisis de datos comerciales, pudo reutilizarlas para construir perfiles de votantes a fin de influir en las campañas políticas. Nosotros hemos contribuido otorgando nuestros datos de tal manera que ni siquiera sentimos que hayamos cometido un error.

Como se pregunta Ricardo de Querol:

¿Demasiado catastrofismo? Sí, pero es oportuno el toque de atención. [...], hemos pasado muy rápido “del ciberentusiasmo a la tecnopreocupación”. De internet iba a surgir la democracia directa y lo que sale es gente como Bolsonaro; igual que a los jóvenes de la Primavera Árabe que se levantaron por la libertad les cayeron dictaduras nuevas. Estamos en la fase de desilusión [...] ¿Seremos capaces de educar al algoritmo para que entienda que queremos mantener la mente abierta? Es misión de cada uno romper su propia burbuja.<sup>31</sup>

Quiero terminar con una reflexión de Shoshana Zuboff:

En el siglo XIX y principios del XX, el capitalismo industrial y las personas eran mutuamente dependientes. Las personas eran fuerza laboral y clientes del sistema. En ese aspecto, el capitalismo industrial, con todas sus crueldades, era un capitalismo de las personas. En el capitalismo de vigilancia, por el contrario, las personas apenas somos ya clientes y empleados, lo que somos por encima de cualquier otra cosa es fuente de información. No es un capitalismo

---

New Age of Social Control”, recuperado de <[https://blog.worldsummit.ai/ai-the-new-age-of-social-control?fbclid=IwAR3Z\\_dhCEqo5V4vvtoTnXHZ7mAcWzZj6Sk-GeNjXmuhmSwJKBHJN23Y\\_KIE](https://blog.worldsummit.ai/ai-the-new-age-of-social-control?fbclid=IwAR3Z_dhCEqo5V4vvtoTnXHZ7mAcWzZj6Sk-GeNjXmuhmSwJKBHJN23Y_KIE)>, consultado el 14 de marzo de 2019.

31 Ricardo de Querol, “En la nube. Resiste al algoritmo, sal de la burbuja”, recuperado de <[https://retina.elpais.com/retina/2018/10/29/tendencias/1540798048\\_300892.html](https://retina.elpais.com/retina/2018/10/29/tendencias/1540798048_300892.html)>, consultado el 7 de febrero de 2019.

para nosotros, sino por encima de nosotros. Nos observa para crear y desarrollar productos.<sup>32</sup>

## Bibliografía

- FOUCAULT, Michel, *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France. 1976*, Gallimard-Seuil, París, 1997.
- , *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975.
- HAN, Byung-Chul, *Psicopolítica, Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Herder, Barcelona, 2014.
- PATTO MANFREDINI, Ana, “La teoría de la subjetividad en el pensamiento de Gilles Deleuze: trayectoria del concepto y actualidad del problema”, tesis presentada para obtener el grado de doctor en filosofía por la UNAM, 9 de diciembre de 2019, manuscrito.
- ZUBOFF, Shoshana, “Big Other: Surveillance Capitalism and the Prospects of an Information Civilization”, en *Journal of Information Technology*, Rochester, NY, N° 30.
- , *The Age of Surveillance Capitalism. The fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Profile Books Ltd, 3Holford Yard, Londres, 2019, *passim*.

## REFERENCIAS DIGITALES

- ZIGOR ALDAMA, “¿Dónde están los límites de la inteligencia artificial?”, en *Retina*, recuperado de <[https://retina.elpais.com/retina/2018/09/21/innovacion/1537545399\\_888987.html](https://retina.elpais.com/retina/2018/09/21/innovacion/1537545399_888987.html)>.

---

32 Soshana Zuboff, “El capitalismo de vigilancia destruye la naturaleza humana”, recuperado de <<https://www.xlsemanal.com/personajes/20190317/shoshana-zubogg-capitalismo-de-vigilancia-nuevas-tecnologias.html>>, consultado el 15 de marzo de 2019.

- “¿Existe el capitalismo de la vigilancia? Responde Shoshana Zuboff”, recuperado de <<https://www.dinero.com/internacional/articulo/que-es-el-capitalismo-de-la-vigilancia-segun-shoshana-zuboff/267736>>.
- “Franken-Algorithms: The Deadly Consequences of Unpredictable Code”, recuperado de <[https://www.theguardian.com/technology/2018/aug/29/coding-algorithms-frankenalgos-program-danger?fbclid=IwAR26zdPzbQThTx6K5xqsh7870BHS1839HvbLuAjGyY9wkrUV\\_tquMVctq\\_c](https://www.theguardian.com/technology/2018/aug/29/coding-algorithms-frankenalgos-program-danger?fbclid=IwAR26zdPzbQThTx6K5xqsh7870BHS1839HvbLuAjGyY9wkrUV_tquMVctq_c)>.
- “Facebook: un algoritmo para gobernarlos a todos”, recuperado de <[https://retina.elpais.com/retina/2018/01/17/tendencias/1516204739\\_218114.html](https://retina.elpais.com/retina/2018/01/17/tendencias/1516204739_218114.html)>.
- “La próxima revolución política será por el control de los algoritmos”, entrevista con Cathy O’Neil, matemática, recuperado de <[https://www.eldiario.es/tecnologia/proxima-revolucion-politica-control-algoritmos\\_0\\_830117867.html](https://www.eldiario.es/tecnologia/proxima-revolucion-politica-control-algoritmos_0_830117867.html)>.
- “Matemáticas. En realidad, ¿qué [...] es exactamente un algoritmo?”, recuperado de <[https://retina.elpais.com/retina/2018/03/22/tendencias/1521745909\\_941081.html](https://retina.elpais.com/retina/2018/03/22/tendencias/1521745909_941081.html)>.
- “La inteligencia artificial ya aprende sola a ser invencible”, recuperado de <[file:///Users/parvana/Dropbox/MUNDO%20DIGITAL/LIBRO%20INTERNET/ARTIFICIAL%20INTELLIGENT/La%20inteligencia%20artificial%20ya%20aprende%20sola%20a%20ser%20invencible%20\\_%20Ciencia%20\\_%20EL%20PAI%CC%81S.htm](file:///Users/parvana/Dropbox/MUNDO%20DIGITAL/LIBRO%20INTERNET/ARTIFICIAL%20INTELLIGENT/La%20inteligencia%20artificial%20ya%20aprende%20sola%20a%20ser%20invencible%20_%20Ciencia%20_%20EL%20PAI%CC%81S.htm)>.
- “¿Seremos mascotas de la IA?”, recuperado de <[https://elpais.com/elpais/2019/07/11/opinion/1562862540\\_812933.html](https://elpais.com/elpais/2019/07/11/opinion/1562862540_812933.html)>.
- “¿Quién vigila que los algoritmos no sean racistas o sexistas?”, recuperado de <[https://retina.elpais.com/retina/2019/03/14/tendencias/1552564034\\_268678.html](https://retina.elpais.com/retina/2019/03/14/tendencias/1552564034_268678.html)>.
- “Redes neuronales”, recuperado de <<http://avellano.fis.usal.es/~lalonso/RNA/index.htm>>.
- “Todo lo que Microsoft sabe de ti”, recuperado de <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-37011482>>.

- “Los algoritmos ocultos que funcionan como ‘armas de destrucción matemática’”, recuperado de <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-37837377>>.
- “La era del algoritmo ha llegado y tus datos son un tesoro”, recuperado de <[https://elpais.com/economia/2018/03/01/actualidad/1519921981\\_137226.html](https://elpais.com/economia/2018/03/01/actualidad/1519921981_137226.html)>.
- “AI & the New Age of Social Control”, recuperado de <[https://blog.worldsummit.ai/ai-the-new-age-of-social-control?fbclid=IwAR3Z\\_dhCEqo5V4vvtoTnXHZ7mA-cWzZj6Sk-GeNjXmuhmSwJKBHJN23Y\\_KIE](https://blog.worldsummit.ai/ai-the-new-age-of-social-control?fbclid=IwAR3Z_dhCEqo5V4vvtoTnXHZ7mA-cWzZj6Sk-GeNjXmuhmSwJKBHJN23Y_KIE)>.
- “El reinado de los algoritmos en tu vida (aunque no lo sepas)”, recuperado de <[https://elpais.com/elpais/2018/12/02/laboratorio\\_de\\_felicidad/1543776018\\_534061.html](https://elpais.com/elpais/2018/12/02/laboratorio_de_felicidad/1543776018_534061.html)>.
- “En la nube. Resiste al algoritmo, sal de la burbuja”, recuperado de <[https://retina.elpais.com/retina/2018/10/29/tendencias/1540798048\\_300892.html](https://retina.elpais.com/retina/2018/10/29/tendencias/1540798048_300892.html)>.
- “El capitalismo de vigilancia destruye la naturaleza humana”, recuperado de <<https://www.xlsemanal.com/personajes/20190317/shoshana-zubogg-capitalismo-de-vigilancia-nuevas-tecnologias.html>>.
- “¿Existe el capitalismo de la vigilancia? Responde Shoshana Zuboff”, recuperado de <<https://www.dinero.com/internacional/articulo/que-es-el-capitalismo-de-la-vigilancia-segun-shoshana-zuboff/267736>>.

# Amenazas en la era digital: ¿la virtualidad del peligro o el peligro de la virtualidad?

PAVEL MALDONADO ARELLANO

Nunca se ha discutido con tanto ahínco sobre la influencia ejercida por el internet en la vida cotidiana de millones de personas como en la actualidad. Se ha producido un debate encendido sobre los daños o beneficios que éste ocasiona. La reflexión sobre el influjo, positivo o no, que redes como Facebook, Instagram, Tinder o Youtube, tienen sobre los individuos, convierte a la esfera virtual/digital en un verdadero campo de batalla.

A mediados de la década pasada, Paul Virilio reflexionaba sobre las transformaciones que han acompañado a la noción de *guerra* en el transcurso de la historia. Al igual que en la materia, Virilio encontraba tres fases que se observan cronológicamente en cuestiones bélicas: masa —fase correspondiente a los bastiones y corazas, los ejércitos rivales en confrontación directa—, energía —la era de los proyectiles: desde catapultas hasta la bomba atómica— y finalmente, información. Es en esta última etapa donde la guerra se decide en un medio virtual; donde se declara vencedor a quien tiene al alcance de la mano información que vulnera las fortalezas del enemigo. Pensando en ello, Virilio se refiere a la guerra contemporánea con el nombre de *infowar*:

Hoy, es la tercera —y sobre todo la cuarta dimensión— la que prevalece, con la *información* y su velocidad de comunicación instantánea. De aquí la repentina permutación en la cual la *infowar* aparece no sólo como “guerra de los materiales”, sino sobre todo como gue-

rra a lo real, una de-realización en todos los sentidos, en la cual el *arma de comunicación masiva* es estratégicamente superior al *arma de destrucción de masas* (atómica, químicas, bacteriológicas...)<sup>1</sup>

A la transposición entre armas de destrucción y medios de difusión (ambos masivos) le corresponde la superposición del *medio* y el *miedo*; es decir, el medio se vuelve instrumento y aliado del miedo.

Las miradas del mundo ahora se centran sobre esa moderna bola de cristal, cuya función consiste en dar cuenta sobre cualquier acontecimiento en cualquier parte del planeta. La información se muestra incesantemente a través de una pantalla luminosa para satisfacer la demanda de un público ávido de noticias que no le interesan. Esa avidez de novedades,<sup>2</sup> que Heidegger preconizaba ya hace casi un siglo, hoy encuentra una resonancia mucho más significativa dado que muestra, efectivamente, el lado inauténtico de la existencia. Una existencia que se encuentra absorbida por lo virtual.

Nada resulta más común a los ojos de cualquier persona que observar alrededor suyo una nueva especie de lotófagos, devoradores de novedades, con la mirada fija en un dispositivo móvil. Este tipo de individuos se encuentran por doquier: en el transporte público, las oficinas, las aulas escolares, los cafés. La presencia física ha sido sustituida por la presencia virtual. Por medio de los dispositivos electrónicos, el desplazamiento real, es decir, físico, se vuelve innecesario, en virtud de que se pueden realizar todo tipo de “tareas” sin que esto requiera dar un solo paso, sin que esto implique levantarse del asiento o salir de casa. Si bien los avances de la telefonía han simplificado muchas actividades que antaño requerían de un mayor tiempo y esfuerzo para ser efectuadas, también se corren riesgos no tan fáciles de advertir en un primer momento.

1 Paul Virilio, *Città panico*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2014, pp. 36-37.

2 Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2018, §68.

Los teléfonos móviles permiten localizar, pero a su vez permiten ser localizado; permiten ver y ser visto. Resulta paradójico que la función más primaria del teléfono (escuchar y ser escuchado a través de un altoparlante) haya sido sustituida por la primacía del ver. Ya no se “habla” por teléfono en el sentido que originalmente se le daba a tal expresión. Estas dos nuevas características (la localización en tiempo real y la posibilidad de ver/ser vistos) han traído consigo nuevas problemáticas que amplían su influencia más allá de la esfera pragmática. El uso de teléfonos celulares, en tanto fuente de información, se vuelve objeto de interés para el poder político.

La soberanía, o, en otros términos, la capacidad de gobernar a los individuos, se apoya en gran medida en el control de la información. No muy lejana al momento en que esto se escribe, la noticia del veto comercial de Estados Unidos a China sacudió a la prensa internacional. Una de las acusaciones principales para esta determinación del presidente Trump fue el posible espionaje que la empresa Huawei realizara para los dispositivos creados por dicho emporio mercantil, lo que eventualmente ocasionó la inhabilitación del buscador de Google en los teléfonos móviles fabricados por la compañía china.<sup>3</sup> Esto no resulta sorprendente si se trae a la memoria la detención, en diciembre de 2018, de Meng Wanzhou, hija de un importante socio de Huawei.<sup>4</sup> ¿La razón? Presunto manejo indebido de “información”, obtenida, desde luego, de los datos filtrados en los teléfonos móviles manufacturados por la citada firma.

Situaciones como la anterior ocurren con mayor frecuencia. No hay que olvidar los acontecimientos suscitados a partir de la aparición de Wikileaks (y los interminables intentos de Estados

---

3 *La Jornada*, recuperado de <<https://media.jornada.com.mx/ultimas/2019/05/21/bloqueo-de-cu-a-huawei-por-miedo-a-espionaje-o-guerra-digital-7285.html>>, consultado el 2 de junio de 2019.

4 *La Jornada*, recuperado de <<https://www.jornada.com.mx/ultimas/2018/12/05/detienen-a-jefa-de-finanzas-de-huawei-en-canada-5129.html>>, consultado el 3 de junio de 2019.

Unidos por extraditar a Julian Assange);<sup>5</sup> las fugas de información que el mismo fundador de Facebook ha admitido públicamente,<sup>6</sup> o los ciberataques a cuentas bancarias, que reportan ganancias millonarias en todo el orbe.<sup>7</sup> La pregunta obligada es: ¿en manos de quién puede caer esta información y qué daño puede ocasionar con ello?

Cuestiones más delicadas aún vendrán cuando se concrete la inminente llegada de la tecnología 5G. Sus posibles beneficios se centran principalmente en la velocidad y en la conectividad. Por un lado, la tecnología 5G será capaz de descargar en cuestión de milisegundos información que para los dispositivos actuales requiere de un lapso mayor. Por otro, la conectividad de un número exorbitante de dispositivos no supondrá ninguna disminución en la velocidad de envío y recepción de datos. La aplicación de esta tecnología en el internet de las cosas tendrá un impacto inédito en áreas tan vastas y diversas como la educación, el sector productivo, la economía y la seguridad.

Pese a lo anterior, esta nueva tecnología presenta riesgos y amenazas latentes. En un interesante artículo, Silvia Ribeiro<sup>8</sup> analiza la amenaza de amplio espectro que la tecnología 5G arroja sobre la salud, la ecología y el control social. La implementación de esta red haría necesaria la instalación de satélites de baja altura y de cuantiosas antenas distribuidas por doquier. El impacto de las ondas magnéticas en el reducido y saturado espacio que gradualmente irá adueñándose del mundo, causará daños severos en todo ser viviente que se encuentre en medio de este fuego cruza-

5 *La Jornada*, recuperado de <<https://www.jornada.com.mx/2019/04/12/opinion/002a1edi>>, consultado el 3 de junio de 2019.

6 *La Jornada*, recuperado de <<https://www.jornada.com.mx/2018/03/22/mundo/028n1mun>>, consultado el 03/06/193 de junio de 2019.

7 *La Jornada*, recuperado de <<https://www.forbes.com.mx/hackers-roban-de-300-a-400-mdp-con-ataque-a-sistema-de-bancos/>>, consultado el 3 de junio de 2019.

8 *La Jornada*, recuperado de <<https://www.jornada.com.mx/2019/06/08/opinion/022a1eco>>, consultado el 17 de junio de 2019.

do. Al convertir la red en un instrumento más rápido y preciso, el control de la información será también más eficiente. Esto explica la inquietud de Estados Unidos ante los mayores avances de China en esta cuestión, ya que eventualmente esta ventaja de los chinos puede jugar en contra del país norteamericano.

En *Immunitas*, Roberto Esposito analiza las semejanzas entre los atentados terroristas, las pandemias y los virus que proliferan en la red. El común denominador de estos casos se encuentra en su condición de “amenazas”.<sup>9</sup> En estas tres situaciones se encuentra el riesgo, siempre latente, de ver transgredida la barrera entre el peligro y la seguridad. La invasión latente de espacios de los que cada vez resulta más difícil ocultar su vulnerabilidad devela la estrecha frontera entre la amenaza y su cumplimiento. El peligro anida en la latencia, en la virtualidad. Por esta razón, el interés sobre productos que ofrecen algún tipo de “inmunidad” es siempre más recurrente. El miedo es “viral”, se contagia. Ante esto la necesidad, real o no, de anteponer una barrera entre el peligro y la seguridad se vuelve imperante. El dispositivo de la *immunitas* apuntará hacia un bloqueo cuyo propósito será evitar el contagio. En ella “se inscribe la inversión lógica de la *communitas* —inmune es el “no ser” o el “no tener” nada en común—”.<sup>10</sup>

La *immunitas* pretende brindar protección. Sin embargo, este amparo suele ser de signo negativo. En otras palabras, para proteger es necesario sacrificar. Quien ofrece protección tiene a su merced a su protegido. Quien custodia información sensible tiene a su alcance la forma de exponer *virtualmente* tales datos. Se ofrece la vulnerabilidad en aras de la protección misma.

---

9 “Que el afectado sea el cuerpo individual por parte de una enfermedad viral, el cuerpo político por una intrusión violenta o el cuerpo electrónico por parte de un mensaje dañino, lo que permanece constante es el lugar en el cual se sitúa la amenaza: que es siempre el del confín entre el interior y el exterior, lo propio y lo extraño, lo individual y lo común”; Roberto Esposito, *Immunitas*, Einaudi, Torino, 2014, p. 4.

10 R. Esposito, *Bios*, Einaudi, Torino, 2004, p. 48.

Para sobrevivir, la comunidad, cada comunidad, está obligada a introyectar la modalidad negativa del propio opuesto; aunque tal opuesto permanece como un modo de ser, precisamente privativo y contrastante de la comunidad misma.<sup>11</sup>

La virtualidad es la zona de tránsito entre lo seguro y lo hostil.

Mencionar lo virtual remite al campo semántico de la amenaza, pero también al de la cibernética. En ambos casos la virtualidad es mencionada con frecuencia, refiriéndose con ello a un punto intermedio entre lo que es real y lo que no lo es. Lo virtual radica en lo posible. En efecto, no se debe subestimar todo lo que puede ser desencadenado a partir de un *click*, de un *repost* o de cualquier tipo de información exhibida en las redes sociales. La “hermenéutica del sujeto” es posible con sólo observar la información compartida en las redes: gustos, intereses, amistades, visitas, eventos, situación sentimental. Un movimiento tan nimio como el del pulgar deslizándose por la llana superficie de un teléfono móvil ha suscitado un interés desmedido, no sólo por parte del gobierno de distintos países, sino también de asociaciones delictivas que buscan adueñarse de información que les permita mantener o crear condiciones de gobernabilidad.

Los sectores de inteligencia gubernamentales se muestran sumamente interesados en rastrear las publicaciones de usuarios en redes sociales en vista de que esto les permite seguir la actividad de personajes “sospechosos”, que representan una amenaza potencial.

La amenaza es, en gran medida, no individualizada. Incluso a diferencia de las amenazas terroristas de los años setenta, que podrían asociarse a personas individuales, [...], la nueva amenaza únicamente puede ser descrita como una “red de terrorismo”, cuyos miembros no son visibles en absoluto hasta que comienzan sangrientas activi-

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 49.

dades y que, por este motivo, son adecuadamente descritos como “durmientes”.<sup>12</sup>

El espionaje virtual aspira a detectar con anticipación eventos catastróficos. Un ejemplo de lo anterior se encuentra en el reciente ataque terrorista ocurrido en marzo de 2019 en Christchurch, Nueva Zelanda, contra un grupo de creyentes musulmanes que se encontraban en una mezquita. El saldo contabilizó más de cincuenta muertos. El rol de las redes sociales en este infausto acontecimiento no puede pasar inadvertido. Momentos antes del ataque, se difundieron mensajes por Facebook y otros foros, donde se invitaba a los lectores a presenciar la agresión en tiempo real. Aun cuando esta y otras redes sociales han logrado crear algoritmos que detectan y suprimen publicaciones racistas u ofensivas, es difícil lograr tal distinción cuando no existe una frontera clara entre lo real y lo virtual. La difusión del atentado en tiempo real pudo llevarse a cabo debido a que el formato de la calidad del video transmitido era bastante similar al mostrado por los videojuegos *multiplayer* que hoy gozan de gran popularidad (Freefire, Fortnite), de modo que los filtros de Facebook no lograron identificar que lo que estaba siendo divulgado en vivo, a los dispositivos de millones de personas alrededor del mundo, era una matanza atroz y no un juego de video. En la página de CNN en Español, se lee al respecto:

[...] plataformas como Twitter y Facebook se basan en *software* automatizado para eliminar dichos materiales. Si el video terrorista se parece a un videojuego, sería muy difícil para un clasificador automático distinguir la diferencia entre ese video terrorista y un videojuego.<sup>13</sup>

---

12 Stefan Huster *et al.*, *Terrorismo y Derechos fundamentales*, Fontamara, México, 2013, pp.16-17.

13 CNN, recuperado de <<https://cnnespanol.cnn.com/2019/03/15/el-ataque-terrorista-en-nueva-zelanda-fue-hecho-para-las-redes-sociales/>>, consultado el 5 de junio de 2019.

Esto es una muestra clara de aquello que Giorgio Agamben refiere con el nombre de “zona de indistinción”,<sup>14</sup> es decir, la dificultad o incapacidad de separar de forma nítida a ciertas dicotomías que, por el contrario, se mezclan y confunden incesantemente: el amigo y el enemigo; la seguridad y la inseguridad; lo real y lo virtual. Una de las conclusiones derivada de todo esto será que *virtualmente* ante los ojos del poder “nada asemeja más a un terrorista que el hombre ordinario”.<sup>15</sup>

En casos como el anterior, las redes sociales han contribuido a difundir no sólo el odio y la intolerancia de “minorías” que, gracias a estos medios, abandonan su estatus numérico para conformar una cuantiosa legión internacional de criminales en potencia. El miedo, la inseguridad y las amenazas son igualmente esparcidos a todos los rincones del mundo que cuenten con acceso a internet. La amenaza precisa de canales de difusión para cumplir con sus objetivos. Los *media* posibilitan estos requerimientos. El *leitmotiv* de la amenaza es ser dirigida a un público. La amenaza se concibe para ser enviada a un receptor. Los *media* son el vehículo de difusión de las amenazas. Hablar de medios de difusión masiva equivale en el fondo a referirnos casi exclusivamente al contenido disponible en internet, puesto que medios tradicionales de difusión, como la televisión o la radio, han optado por mudar sus contenidos a la *web*, visto que es cada vez mayor la cartera de usuarios que prefieren los productos *on demand*, ofertados por plataformas de *streaming*, tales como Netflix

14 “Sólo en un horizonte biopolítico, se podrá decidir si las categorías sobre cuya oposición se ha fundado la política moderna (izquierda/derecha; privado/público; absolutismo/democracia, etc.) que progresivamente se han ido esfumando, hasta entrar hoy en una verdadera zona de indistinción, deberán ser definitivamente abandonadas o podrán encontrar eventualmente el significado que precisamente habían perdido en aquel horizonte”; G. Agamben, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 2005, p. 7.

15 Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, 2006, Roma, p. 34.

o Spotify. Los contenidos encontrados aquí tampoco escapan a la dificultad de distinguir lo real de lo virtual. La vida de los narcotraficantes y líderes terroristas se vuelven *bioseries*. Los temas recurrentes en las series más exitosas utilizan como condimento principal la violencia, el peligro y las amenazas. No es tarea fácil determinar si lo real determina a lo virtual, o si es lo virtual lo que alimenta y motiva a lo real. Kuntal Patel, seguidora de la serie *Breaking Bad*, intentó envenenar a su madre con una toxina derivada del ricino, tal como Walter White lo lleva a cabo en dicha serie. En la entrevista realizada a Patel, ésta reconoce: “he visto demasiado *Breaking Bad*”.<sup>16</sup> En 2018, la policía argentina detuvo a un grupo de delincuentes que cometían atracos portando las mismas máscaras utilizadas en *La casa de papel*, serie de Netflix con gran audiencia a nivel mundial.<sup>17</sup>

Agamben retoma el caso de Timi Oara para evidenciar lo fácil que resulta confundir la verdad y la mentira toda vez que los medios de comunicación intervienen. Si bien este caso tiene lugar algunas décadas antes del *boom* de las redes sociales, es innegable que ya desde aquellos años se vislumbraba lo que habría de venir posteriormente.

Se habría de descubrir después que se trató de un fraude (sobre las fosas de Timi Oara), aun cuando las fosas fueron una de las principales evidencias empleadas en contra del dictador rumano en el juicio militar que se le siguió en el cargo en Targovite en diciembre de 1989... Las cámaras de televisión de todo el mundo registraron la puesta en escena de un genocidio, operación que debía legitimar al nuevo régimen. Lo que el mundo veía como la verdad, era una no-verdad que adquiriría entidad y estatuto de verdad a partir de los

---

16 Recuperado de <[http://www.teinteresa.es/mundo/mujer-inspira-Breaking-Bad-Ricina-envenenar-su-madre\\_0\\_1219079281.html](http://www.teinteresa.es/mundo/mujer-inspira-Breaking-Bad-Ricina-envenenar-su-madre_0_1219079281.html)>, consultado el 7 de junio de 2019.

17 Recuperado de <<https://www.elperiodico.com/es/tele/20180429/casa-papel-inspira-ladrones-6792048>>, consultado el 7 de junio de 2019.

medios de comunicación. Siguiendo a Debord, Agamben considera que verdad y falsedad se hacen indiscernibles en Timi Oara, pues el espectáculo se legitima por medio del espectáculo mismo.<sup>18</sup>

En medio de esta confusión, la virtualidad, que ameniza y amenaza al mismo tiempo, lleva a cumplimiento el sueño de toda democracia: crear por igual la misma sensación de vulnerabilidad ante el peligro. No se sabe de donde habrá de surgir la siguiente nota viral, virtualmente, la posibilidad se encuentra en todas partes. Si algo enseñó el catastrófico evento de 2001, donde el país más poderoso del mundo fue golpeado en el corazón mismo de su territorio, es que todas las naciones son víctimas potenciales, porque potenciales (o exponenciales) son también las amenazas. El 9/11 demostró que incluso la nación mejor preparada para la guerra podía sufrir daños de esa magnitud. Este mensaje no habría sido comprendido sin la distribución masiva de las Torres Gemelas siendo impactadas por un avión.

Aunque la reproducción interminable, en bucle, de esas imágenes de película-catástrofe que pudiese a la vez servir, con una especie de dolor jubiloso, tanto el trabajo de duelo como al amortiguamiento de un trauma que se debía menos al número declarado de “víctimas inocentes”, al sufrimiento provocado por una terrible agresión pasada, que a la experiencia de la vulnerabilidad de lo invulnerable, a la angustia ante lo venidero, ante el riesgo de otros golpes por venir y que amenazan con ser todavía peores, todavía más terribles (otros golpes análogos, el paso a lo nuclear, lo bioquímico o lo bacteriológico, etc.).<sup>19</sup>

El panorama revisado hasta estas líneas volvería necesaria una reinterpretación hobbesiana en lo tocante al “Estado de naturaleza”.

---

18 Natalia Taccetta, *Agamben y lo político*, Prometeo, Buenos Aires, 2011, p. 31.

19 Jacques Derrida, *La bestia y el soberano I*, Manantial, Buenos Aires, 2010, p. 60,

En efecto, pareciera como si tal estado de constante tensión y amenaza se estuviera expandiendo de igual manera, a ese espacio sin espacio del mundo virtual. En ese tenor, la amenaza es doble. Por un lado, es preciso recordar que la amenaza en sí misma depende ya de la posibilidad de ver cumplidos sus propósitos. El fundamento de la amenaza reposa en la paradójica relación entre realidad y virtualidad: la amenaza no es estrictamente real, porque no se refiere a algo ya acontecido. La amenaza apunta hacia el futuro. Sin embargo, aquella resulta más real cuanto más posible se vislumbra. Lo terrible de la amenaza radica en que, de todas las posibilidades que el futuro despliega, sea una y sólo una la que ha de cumplirse, propiamente hacia la que señala la amenaza. Llevar la amenaza a un plano virtual sólo contribuiría a redoblar sus alcances, a vigorizar su fuerza, al grado de oscurecer aún más sus orígenes, su procedencia, pero también sus alcances y secuelas.

En el capítulo “Shut up and dance” de la serie *Black Mirror*, se ofrece una lectura pertinente sobre lo dicho hasta aquí. En el citado capítulo, la libertad de Kenny (el protagonista de la historia) se ve coartada en el momento que un grupo de *hackers* logra manipular a distancia los datos y funciones de su ordenador. Curiosamente, esto sucede inmediatamente después de que Kenny descarga una aplicación gratuita contra *malware*, lo que evidentemente no funcionó, visto que no se cumple la promesa de *immunitas* que se buscaba inicialmente. La cámara *web* del dispositivo electrónico se convierte en un ojo mudo y mecánico que logra captar información sensible sobre su usuario. Al mismo tiempo, los victimarios obtienen el registro de toda la actividad virtual de Kenny. Con ello, logran doblegar al adolescente para gobernarlo a su antojo. *We know what you did*, se lee en la pantalla del ordenador. El mensaje sin remitente le da instrucciones al protagonista que debe seguir fielmente si desea que su secreto se mantenga a salvo. La amenaza de volver público lo que pertenece a la esfera privada vuelve efectiva la obediencia ciega del joven, que en su peregrinaje va encontrando a otros infortunados que comparten su misma suerte. Se vislumbra así una red de amenazados a los

que arrastra una corriente invisible, llevándolos hacia un puerto desconocido que cada vez se va volviendo más y más hostil. Los personajes se enfrentan con sus creencias y valores al realizar actos que, de otra manera, jamás realizarían: desde robos hasta un presumible asesinato. Durante los 52 minutos que dura el episodio, la amenaza que gobierna el destino de todos los involucrados no sólo no desaparece, sino que agudiza los problemas que, inicialmente, cada uno de los amenazados debía arrostrar.

Hacia el final del capítulo, Kenny debe pelear con otro subyugado, mientras un dron transmite en directo la contienda. El adolescente realiza un balance de todo aquello que se vio forzado a hacer para no exponer información delicada. “Yo sólo vi unas imágenes” murmura Kenny entre sollozos. “Sí, yo también”, responde su contrincante. La igualdad de la culpa convierte al duelo en un rito de expiación, en un intento desesperado por desactivar la amenaza.

Finalmente, todo es expuesto. Ninguna medida, ningún esfuerzo sirve en absoluto para evitar lo inevitable: nada está a salvo cuando entra en contacto con el mundo virtual. No hay secreto que se mantenga oculto cuando su cofre es transparente, cuando se deposita en el volátil mundo de la gran red.<sup>20</sup>

“Amenaza virtual” es sólo un paroxismo, una extrema redundancia que pone de manifiesto la peligrosidad multiplicada de una conminación proveniente del difuso medio del internet. La amenaza virtual oculta su procedencia en la masa informe del usuario anónimo, de los perfiles falsos, de las cuentas desechables. Si resulta imposible garantizar inmunidad contra las amenazas del mundo real, tanto más difícil es garantizarla en el plano virtual. Miente quien garantice protección total en cualquiera de los dos escenarios. Actualmente, la seguridad virtual no representa

---

<sup>20</sup> Como dato adicional habrá que decir que esta serie distópica ha llamado la atención de la reflexión filosófica. Esto se puede observar en el libro *Black Mirror: Porvenir y tecnología* (UOC, 2017), coordinado por los filósofos españoles Jorge Martínez Lucena y Javier Barrycoo.

una prioridad “seria” para la mayoría de las personas promedio. Se teme más a la inseguridad física (asaltos, secuestros, extorsiones) que a la virtual.

Ahora mismo a nadie le interesa protegerse de los ciberataques, la ciberseguridad no es aún un tema, pero lo será, más temprano que tarde, sobre todo cuando el internet de las cosas esté en expansión y estemos ahora sí expuestos, totalmente abiertos a ceder nuestra información. La privacidad no será entonces algo que ahora se nos antoje como una tontería, sino una cuestión vital.<sup>21</sup>

A pesar de esto, resulta útil la reflexión sobre estos temas desde la filosofía y otras disciplinas, a fin de entender mejor qué es una amenaza, cómo se constituye, cuál es su decurso y, finalmente, buscar vías conjuntas de desactivación.

La propuesta en torno a la “inminología” (nombre propuesto para la disciplina encargada del estudio sobre la amenaza) implica un esfuerzo reflexivo interdisciplinario a propósito del tema. Los aportes provenientes de la filosofía, la historia, la psicología, la antropología, la sociología y otras disciplinas humanistas, pero también ciencias pertenecientes a otras áreas como la cibernética, podrían proporcionar valiosas contribuciones a tal propósito. La reflexión sobre la amenaza es también una reflexión que inevitablemente conducirá hacia la filosofía política, en razón de que es aquélla el motor, o mejor aún, el dispositivo que crea las condiciones de posibilidad de todo gobierno. Es el gobierno del miedo o “fobocracia” lo que constituye la cara más tangible de esta administración política, la cual canaliza el sentimiento de vulnerabilidad a través de las amenazas.

El Estado de seguridad se revela paradójicamente como un estado de miedo, una fobocracia que transmite alarmas y aprehensión, di-

---

21 Alberto Constante y Ramón Chavery (coord.), *Redes sociales, virtualidad y subjetividades*, UNAM, México, 2017, pp. 311-312.

funde temor y anuncia. Esto quiere decir que no sólo no mantiene la promesa inscrita en su razón de ser, ésta es dejar a los ciudadanos *sine cura*, sino que además se apoya en la amenaza, recurre al miedo, dando inicio a aquel círculo perverso en el que se debe quizá leer el indicio de una nueva relación de poder, fundada sobre un control difuso e ilimitado, al cual apunta ya la vigilancia planetaria.<sup>22</sup>

La política conocida hasta el día de hoy es el resultado de una praxis basada en la amenaza. El gran reto de la política venidera será encontrar los medios de generar una política despojada de su agujón, una política que no requiera de la amenaza para gobernar:

Quien quiera reducir el poder, debe mirar la orden de hito en hito sin temor y encontrar los medios para despojarla de su agujón.<sup>23</sup>

Pensar sobre la virtualidad como una de las tantas aristas que conforman el tema de la amenaza, ofrece un amplio espacio sobre el que se deben buscar nuevos caminos, que abran la perspectiva sobre la pregunta acerca de la amenaza y el papel que ésta habrá de tomar en el presente y en el futuro cercano que, en tanto posible, se muestra latente, virtual.

## Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma, 2006.
- , *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 2005.
- BARRAYCOA, Javier y Martínez-Lucena, Jorge, *Black Mirror: porvenir y tecnología*, UOC, Barcelona, 2017.

---

22 Donatella di Cesare, *Terrore e modernità*, Einaudi, Torino, 2017, p. 188.

23 Elias Canetti, *Masa y poder*, Alianza, Madrid, 2017, p. 633.

- CANETTI, Elias, *Masa y poder*, Alianza, Madrid, 2017.
- CONSTANTE, Alberto y Chaverry, Ramón (coord.), *Redes sociales, virtualidad y subjetividades*, UNAM, México, 2017.
- DERRIDA, Jacques, *La bestia y el soberano I*, Manantial, Buenos Aires, 2010.
- DI CESARE, Donatella, *Terrore e modernità*, Einaudi, Torino, 2017.
- ESPOSITO, Roberto, *Bios*, Einaudi, Torino, 2004.
- , *Immunitas*, Einaudi, Torino, 2014.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2018.
- HUSTER, Stefan *et al*, *Terrorismo y Derechos fundamentales*, Fontamara, México, 2013.
- TACCETTA, Natalia, *Agamben y lo político*, Prometeo, Buenos Aires, 2011.
- VIRILIO, Paul, *Città panico*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2014.

#### REFERENCIAS VIRTUALES

- <<https://www.forbes.com.mx/hackers-roban-de-300-a-400-mdp-con-ataque-a-sistema-de-bancos/>>.
- <[http://www.teinteresa.es/mundo/mujer-inspira-Breaking-Bad-Ricina-envenenar-su-madre\\_0\\_1219079281.html](http://www.teinteresa.es/mundo/mujer-inspira-Breaking-Bad-Ricina-envenenar-su-madre_0_1219079281.html)>.
- <<https://www.elperiodico.com/es/tele/20180429/casa-papel-inspira-ladrones-6792048>>.
- <<https://www.jornada.com.mx/2019/04/12/opinion/002a1edi>>.
- <<https://www.jornada.com.mx/2019/06/08/opinion/022a1eco>>.
- <<https://www.jornada.com.mx/2018/03/22/mundo/028n1mun>>.
- <<https://www.jornada.com.mx/ultimas/2018/12/05/detienen-a-jefa-de-finanzas-de-huawei-en-canada-5129.html>>.
- <<https://cnnespanol.cnn.com/2019/03/15/el-ataque-terrorista-en-nueva-zelandia-fue-hecho-para-las-redes-sociales/>>.
- <<https://media.jornada.com.mx/ultimas/2019/05/21/bloqueo-de-eu-a-huawei-por-miedo-a-espionaje-o-guerra-digital-7285.html>>.



# La ilusión de unidad en las redes sociales y la irrupción de una subjetividad algorítmica

CARLOS VARGAS

## Una frágil libertad

Es innegable la fascinación que las redes sociales han suscitado entre los individuos de la cultura global contemporánea. Su aparición, desde los años noventa del siglo pasado,<sup>1</sup> ha consolidado la idea de que se vive un eminente progreso tecnológico mediante el cual los usuarios pueden conectarse entre sí por medio de plataformas virtuales alojadas en internet. Tal acontecimiento, además, se ha venido refinando en el transcurso de las dos primeras décadas de este siglo, brindando la posibilidad al alcance de la mano —o, mejor dicho, de unos cuantos *clicks*— de poder colocarse en los muros digitales para exponer gustos, opiniones, fobias, alegrías, reflexiones y, en suma, todo cuanto se desee expresar. Las “redes sociales”, así, han irrumpido como un ámbito donde cualquier expresión humana queda registrada y, por lo

---

1 En efecto, las primeras plataformas que comenzaron a operar, de manera semejante a lo que hoy se considera redes sociales fueron los sitios *Classmates.com* (1995), *TheGlobe.com* (1995) y *SixDegrees.com* (1997). Esta última es la que se considera como la primera red social propiamente dicha, pues, se trató de una plataforma capaz de generar un perfil específico de cada usuario e interactuar desde el mismo con otros usuarios. Lo anterior puede consultarse de manera sintética en <<https://www.lavozdelsandinismo.com/ciencia-tecnica/2017-10-05/la-primera-red-social-internet/>>, consultado el 25 de julio de 2019.

mismo, donde se piensa que hay plena libertad de exponerse tal como se es.

El número de agentes de las redes sociales ha crecido exponencialmente durante los últimos años. De acuerdo con los datos del sitio *brandwatch.com*, hubo un crecimiento de 121 millones de usuarios durante los tres primeros trimestres del año 2017. Lo cual, según sus estadísticas, permite reconocer que “hay un nuevo usuario de redes sociales cada 15 segundos”.<sup>2</sup> Desde luego, es sorprendente la cantidad y la velocidad con las que aumentan los perfiles de las redes sociales. Pero esta información también ofrece un dato cualitativo contundente: los usuarios reconocen que el ámbito público se encuentra en la participación de las diversas plataformas de redes y, por lo tanto, hallarse inserto dentro de la red es el reconocimiento implícito de que la existencia se despliega en el continuo flujo de información que unos y otros colocan en tal medio.

Lo anterior podría brindar la optimista idea de que, por el hecho de que el encuentro con los otros es posible a través de las redes sociales, lo que se aprecia es la construcción entre todos los actores de mayores saberes en beneficio de todos. Las redes sociales serían, desde esta perspectiva, la apoteosis de una suerte de constructivismo epistémico, es decir, la posibilidad de una construcción conjunta del conocimiento desde los saberes básicos de todos los usuarios, quienes contribuirían a enriquecer y acrecentar esta especie de nueva torre de Babel virtual. Este ideal, además, se vería estimulado por la creencia de que las redes sociales y, en general, la información de la *web* no limita a los usuarios. Por lo tanto, la contribución de los diversos saberes de los individuos en la atmósfera de las redes sociales sería también la expresión de su libertad.

En esta línea optimista del desarrollo de las redes sociales y de la *web* en general, Jesús Miguel Flores Vivar, académico de la Universidad Complutense de Madrid, señala:

---

2 Información obtenida de <<https://www.brandwatch.com/es/blog/116-estadisticas-de-las-redes-sociales/>>, consultado el 25 de julio de 2019.

El paradigma es generar una cultura de red. Internet se ha convertido en la plataforma que almacena un cúmulo de conocimiento, derivada de la gran cantidad de investigaciones e innovaciones elaboradas por el talento, la imaginación, la audacia y la inteligencia de los usuarios de la Red. En coincidencia con expertos, la eclosión de Internet nos ha llevado a ver sorprendentes experiencias en red, diseñadas, realizadas y ejecutadas por ciudadanos de a pie, en la gran mayoría sin mayor formación y en lo que se ha venido a denominar la ciencia de las redes o cultura de red. Estos usuarios sólo han hecho uso de su inagotable capacidad para aprender basándose en el desarrollo de prueba-error-solución.<sup>3</sup>

La afirmación de Flores Vivar es cierta. La enorme conformación de datos que se albergan en la web ha provenido, principalmente, de la participación de los millones de usuarios que navegan por el ciberespacio. Lo cual da pie a la asunción de que, de manera voluntaria, los individuos han contribuido —y siguen haciéndolo— a construir este gran edificio de la información que es internet. Pero, aunque existen sitios o plataformas que parecen confirmar esta idea de una construcción colaborativa —*Wikipedia*, por ejemplo—, también es verdad que la red se ha empleado con fines menos afortunados para beneficiar a unos pocos mediante el abuso sobre otros muchos. Es claro, por lo tanto, que el uso de las redes sociales no sólo ha sido reflejo de los más nobles ideales de los humanos, sino que también ha reproducido prácticas terribles y lamentables que han formado parte del propio devenir histórico del ser humano.

De manera que aquella idea optimista de la contribución en pro del beneficio de todos los usuarios, por desgracia, no parece ser el único eje que sostiene la cotidianidad de la red. De hecho,

---

3 Jesús Miguel Flores Vivar, “Nuevos modelos de comunicación, perfiles y tendencias en las redes sociales”, en *Comunicar*, vol. xvii, número 33, Huelva, 2009, p. 75, recuperado de <<https://www.redalyc.org/pdf/158/15812486009.pdf>>, consultado el 16 de julio de 2019.

en los últimos años han salido a la luz prácticas sumamente turbias por parte de empresas y gobiernos, que aprovechan la vulnerabilidad de los datos que se generan mediante el uso de las redes sociales. En efecto, cada vez es más claro que el empleo de éstas involucra la posibilidad del control y el influjo sobre quienes navegan cotidianamente por los muros y perfiles de las diversas plataformas de los *social media*. En relación con esto, acaso uno de los ejemplos más graves registrados últimamente lo constituya el de la empresa Cambridge Analytica. Ésta fue acusada en 2018 de haber intervenido directamente en los usuarios de las redes sociales —principalmente con Facebook— para incidir en votaciones políticas decisivas: la salida de Reino Unido de la Unión Europea (el caso *Brexit*), por un lado, y las elecciones presidenciales de 2016 en las que resultó electo el empresario y actual presidente de Estados Unidos, Donald Trump, por otro.

La estrategia de Cambridge Analytica consistió en recolectar datos de los usuarios de Facebook a través de una pequeña prueba de personalidad. Dicha prueba fue diseñada en 2013 por el académico Aleksandr Kogan para obtener información sobre la personalidad de los usuarios de la red social dirigida por Zuckerberg. En principio, parece que los resultados de dichos test sólo quedarían como *data* de Facebook, pero tales resultados fueron vendidos a Cambridge Analytica, con lo cual se dio acceso a información que permitió reconocer personalidades, gustos, temores y demás aspectos psicológicos de más de 250 mil usuarios de Facebook.<sup>4</sup> Con base en dicha información, los analistas de datos lograron sintetizar perfiles de los usuarios y, con ello, elabo-

4 Para una reconstrucción sintética de lo ocurrido en el caso Cambridge Analytica puede verse la nota de la redacción del periódico BBC Mundo, “5 claves para entender el escándalo de Cambridge Analytica que hizo que Facebook perdiera US\$37.000 millones en un día”, recuperado de <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-43472797>>, consultado en línea el 26 de julio de 2019. También puede hacerse un seguimiento pormenorizado en el diario británico *The Guardian*, en <<https://www.theguardian.com/news/series/cambridge-analytica-files>>.

rar anuncios y eslóganes diseñados casi de manera personalizada, para dirigir la intención de voto de los individuos.

Como puede apreciarse, el caso de Cambridge Analytica pone sobre la mesa la reflexión en torno a los usos que se llevan a cabo con los millones de datos que, día con día, los usuarios de las redes sociales generan y quedan alojados en los servidores de Silicon Valley. Es claro que detrás de la presunta libertad de navegar por la *web* y por las redes sociales en particular, hay un universo que permanece oculto para la inmensa mayoría de cibernautas que colman los servidores de las grandes empresas dedicadas a proveer servicios digitales *online*. Dicho universo, además, constituye una riqueza fundamental que se emplea para el impulso del comercio (físico y virtual)<sup>5</sup> y, como en el caso de Cambridge Analytica,

---

5 En 2013, Rafael Argullol publicó, en su columna del periódico El País, una reflexión donde ejemplifica claramente la invasión de la privacidad particular a través de los datos que se pueden obtener en la *web*, con el objetivo de adecuarse a los individuos para lograr ventas de todo tipo. Argullol escribe:

El verano pasado fui a comprar un coche. Les ahorro los detalles automovilísticos para explicarles por qué no lo compré. A mí me preocupaba la altura del volante. El vendedor, un hombre muy atento continuamente pegado a la pantalla del ordenador, me explicó que en el modelo de coche del que estábamos hablando la altura del volante era adaptable. De repente pareció encontrar lo que buscaba en la pantalla y dijo: “Como usted mide metro ochenta y siete...”. Me quedé perplejo. Comenté: “¿Cómo sabe mi estatura?”. El hombre, al inicio, no reaccionó. Luego, por fin, sacó los ojos de la pantalla y me miró desconcertado. Se hizo el silencio. Le repetí mi pregunta. El vendedor pasó del desconcierto a la desesperación, como si no estuviese acostumbrado a este tipo de preguntas por parte de los clientes. Contestó con ansiedad, señalando a su ordenador: “Lo dice aquí”.

[...]

Antes de estar en el despacho del vendedor de coches nunca habría imaginado que alguien tuviese tanta información sobre mí para conseguir algo tan banal como venderme un coche. Después de conocer el sistema de espionaje universal desvelado por Snowden, todas las tramas de control concebidas hasta ahora parecen infantiles. Ya no se espía a individuos, entidades o instituciones;

también para la manipulación ideológica con repercusiones políticas decisivas. ¿Cabe pensar, en este escenario, en que los individuos son libres en las redes sociales?

No debe perderse de vista que las redes sociales son, en última instancia, sistemas algorítmicos; es decir, configuraciones matemáticas que permiten calcular vías de solución ante problemas planteados. Este postulado exige el supuesto de que los datos que requiere el sistema algorítmico siempre pueden ser traducidos a cálculo lógico. Por lo tanto, las redes sociales son un ámbito estrictamente controlado, aunque abierto a la posibilidad de enfrentar mayores complejidades. De manera que, en principio, no resulta fácil plantear que la expresividad de los usuarios de las redes sociales provenga plenamente de su libre determinación, puesto que la interacción en tales plataformas de la *web* depende de estrictos condicionamientos lógico-matemáticos.

La interacción a través de las redes sociales —y, en general, de cualquier plataforma en la *web*— permite generar datos que, al ser analizados, abren la posibilidad de configurar nodos de información y perfiles artificiales (por ejemplo, *bots*) que sean recibidos por los usuarios como algo que influya sobre ellos mismos y, con base en tal interacción, que siga incrementando la recopilación de datos que dé la pauta a la comprensión detallada de patrones de conducta de los individuos. De manera que, en rigor, la interacción de las redes sociales revela que la presunta libertad individual puede ser perfectamente codificada y, sorprendentemente, agru-

---

se espía, y de manera global, la intimidad misma de las personas. El ojo de Dios lo ve todo; el oído del Diablo lo escucha todo. Y lo peor es que los seres humanos ya no ofrecen resistencia, sea porque se sienten impotentes, sea porque han olvidado que es propio de un ser humano que aspira a la libertad ofrecer este tipo de resistencia.

Rafael Argullol, “Ojo de Dios, oído del Diablo”, columna “La cuarta página”, en *El País*, publicado el 20 de julio de 2013, recuperado de <[https://elpais.com/elpais/2013/07/16/opinion/1373982653\\_550861.html](https://elpais.com/elpais/2013/07/16/opinion/1373982653_550861.html)>, consultado el 25 de julio de 2019.

pada en patrones generales de comportamiento. Puesto que en las redes sociales no sólo circula el vínculo uno a uno entre usuarios (es decir, al navegar por Facebook, Twitter e Instagram se interactúa igualmente con múltiples publicidades y notas periodísticas), la supuesta libertad de lo que se publica desde el propio perfil, muy probablemente se desprenda de configuraciones inducidas por los programadores de las redes. Sobre esto, Alessandro Baricco comenta:

Una característica ingeniosa de las herramientas digitales es que, aparte de alimentar nuestro ego, también le han proporcionado a ese ego una especie de hábitat protegido, un territorio cómodo donde ser capaz de crecer sin arriesgar demasiado. Todas las redes sociales, pero también los meros sistemas de mensajería o los grandes contenedores del tipo YouTube, están estudiados para dejarnos salir a terreno abierto, pero no tan abierto: te permiten expresarte a ti mismo, con cierta ambición o incluso cierta agresividad, pero sin salirte de cierta zona de confort.<sup>6</sup>

Cada reacción ante lo que aparezca en el “muro” será un nuevo dato de la propia personalidad, que quedará registrado y permitirá clasificar —y hasta reproducir— mejor el perfil propio de dicho usuario. Con base en esta posibilidad, se ofrecerán noticias, productos y perfiles de otros usuarios a los cibernautas, con los que sería factible entablar una relación. Muy poco, entonces, escapa al cálculo de la propia personalidad, lo cual implica que la impresión que cada usuario tiene de *expresarse libremente*, en realidad puede ser interpretada como una *respuesta algorítmicamente previsible*.

---

6 Alessandro Baricco, *The Game*, Anagrama, Barcelona, 2019, posición: 2684.

## La emergencia del algoritmo

Como se sabe, para emplear una red social es necesario generar un “perfil”. Para ello, los programadores han diseñado pequeños formatos de registro donde queden asentados algunos datos mínimos: el nombre del usuario, una fecha de nacimiento y una cuenta de correo electrónico. Pero, además de ello, el individuo que desee acceder a la red social tiene la posibilidad de completar su propia información con la exhaustividad que quiera. De manera que son los propios individuos, acaso por el impulso de presentarse ante otros cibernautas, quienes brindan la información de lo que consideran más relevante sobre sí mismos. Así, en las redes sociales se puede encontrar información pormenorizada de mucha gente, rastrear posibles conexiones con nuevos usuarios a través de los propios contactos y, en suma, adentrarse en la intimidad de un individuo *por mor de* todo cuanto éste deja registrado deliberadamente. En principio, cabría pensar que tal dotación de información es algo que cada uno controla y restringe según su propio criterio. Pero, en realidad, se devela un hecho sumamente llamativo: acceder a una red social supone una reducción total de la propia singularidad, se trata de convertirse en información sujeta a procesos algorítmicos.

La metamorfosis de la individualidad de una persona en información no es algo que sólo ocurra por el empleo de redes sociales. En rigor, esto es algo que fácticamente se da con el uso de cualquier tipo de plataformas en la *web*. Es bien sabido que, en general, toda búsqueda realizada por medio de páginas como Google, toda compra efectuada por plataformas como Amazon y, en suma, toda actividad digital que se realice por la red es también un continuo informe sobre las propias prácticas, los gustos y hasta los lugares visitados por cada uno. Todo lo anterior, sin haberlo hecho explícito mediante el registro a una red social, de inmediato se asocia al perfil generado en la misma. De manera que discurrir en la *web* produce una huella imborrable de cada cual y, en el caso de quienes emplean redes sociales, tales surcos

informáticos quedan vinculados también, aunque de manera disimulada, a los perfiles configurados “libremente” en aquéllas. Lo anterior es, pues, síntoma de que, con el advenimiento de la *web*, acontece y se desarrolla de manera cada vez más compleja la reducción del flujo mismo de la propia vida a un nodo informático dentro de la *web*.

Sobre lo anterior, Baricco brinda una reflexión por demás sugerente. Afirma:

[Internet es] una entidad bastante impersonal, o al menos suprapersonal (más que un individuo, es una nebulosa de individuos). A menudo es incluso un algoritmo, como en el caso de Google, o un protocolo informático, como en el caso del *mail*. Es poco más que un sistema de reglas, un espacio organizado, un tablero limpio, un campo vagamente abierto y controlado por alguna entidad bastante remota. La impresión de libertad es notable, es inútil negarlo. Pero si se observa mejor aún, se notará que en el aparente vacío de ese campo abierto aflora el dibujo reconocible de una nueva fuerza, tan nueva que en un primer momento es difícil enfocarla bien: son como corrientes, apenas perceptibles. Mareas. Son generadas por los movimientos de los usuarios que están circulando en ese espacio. [...] Se mueven, viajan y dejan huellas. Desde el primer momento, los gestores de esos espacios abiertos se percataron de que esas huellas eran importantes: de manera que prestaron mucha atención a no borrarlas, es más, aprendieron a registrarlas y organizarlas para hacerlas legibles: y empezaron a utilizarlas, a darles un valor.<sup>7</sup>

La perspectiva de Baricco permite observar que, en efecto, la reducción de la individualidad a nodos de información despliega una nueva forma de valor económico, que amplifica el espectro y las posibilidades de los mercados internacionales. De aquí que los nuevos líderes empresariales sean, principalmente, los gigantes asentados en Silicon Valley. Los *data* generados a través de las re-

---

7 *Ibid.*, posición: 838.

des sociales, en este sentido, se constituyen como la nueva materia de valor comercial, pues, a partir de los nodos de información —o sea, los datos de los usuarios clasificados y agrupados— se precisan los productos que pueden ser consumidos, ajustándose a la singularidad expuesta “libremente” por los individuos. Con base en esta nueva economía, el sistema capitalista ha logrado adentrarse hasta los deseos más particulares de los usuarios, estimulando el consumo a partir de saber qué quiere cada quién. En este punto, Éric Sadin atina al señalar:

Vivimos el eufórico de una economía digital en pleno despliegue destinada a monetizar cada circunstancia espaciotemporal singular. Porque lo que se denomina “economía del dato” —aplicada a largo plazo a todos los fenómenos del mundo y de la vida— es inagotable.<sup>8</sup>

Queda claro, entonces, que la reducción de la singularidad individual a nodo de información es una alteración ontológica con repercusiones económicas. Al abrirse la puerta de la comercialización con los nodos de información, se amplía el influjo del liberalismo económico y, con ello, se modifican las propias estructuras sociales de las urbes contemporáneas. No es exagerado asumir que la alteración ontológica señalada, que conlleva modificaciones económicas, implica cambios de tipo social y político (estos últimos por la urgencia de regular sobre esta nueva forma de habitar que ha irrumpido en las relaciones entre los individuos). Y, en efecto, ninguna alteración ontológica de lo humano ocurre dejando incólume el resto de los ámbitos en los que este ente se despliega.

Conviene hacer un pequeño alto para esclarecer una noción central. Como se ha mencionado, toda esta modificación ontológica que reduce a los individuos a nodos de información se desprende de la configuración algorítmica. Pero, al hablar de al-

8 Éric Sadin, *La silicolonización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018, p. 27.

goritmo, ¿qué se quiere decir? La mayoría de los manuales de algoritmia, matemáticas y ciencias de la computación coinciden en que los algoritmos son funciones de cálculo matemático que permiten organizar una secuencia de pasos para dar solución a un problema planteado. Acaso una buena forma de comprender lo que algoritmo significa, sea la que propone John Haugeland en su libro *La inteligencia artificial*. Este autor afirma:

Un algoritmo es una fórmula infalible, paso a paso, para obtener un resultado especificado con anterioridad. “Infalible” significa que el procedimiento está garantizado para tener un éxito total con un número finito de pasos (suponiendo que cada paso se lleva a cabo correctamente). Hay que notar, sin embargo, que, aunque el número total de pasos debe ser siempre finito, no debe haber ningún límite previo al número de pasos que pueda haber. “Paso a paso” significa tres cosas: 1) la fórmula indica un paso a la vez, uno después de otro; 2) después de cada paso, el siguiente está plenamente determinado (no hay opciones ni indecisiones); y 3) después de cada paso, el siguiente paso es obvio (no se necesita perspicacia o ingenio para imaginárselo).<sup>9</sup>

Esta estructuración del pensamiento, sin embargo, no surge con la cibernética, sino que procede de mucho más atrás en el tiempo. El término mismo, “algoritmo”, se atribuye al matemático árabe del siglo IX, Abu Yafar ben Musa, quien poseía un sobrenombre: *Al Juarismi* o *al-Jwarizmi*.<sup>10</sup> El algoritmo se configuró como el modo por el cual es factible inferir una determinada solución, a partir del planteamiento de un problema y una secuencia de pasos ordenados estrictamente para dar con la solución. En un sentido

---

9 John Haugeland, *La inteligencia artificial*, Siglo XXI, México, 1988, p. 65.

10 El dato histórico del término puede consultarse en Morris Kline, *Matemáticas para los estudiantes de humanidades*, p. 42. También puede consultarse en la siguiente plataforma *wiki*: <<https://www.ecured.cu/Algoritmo>>, consultado en línea el 10 de agosto de 2019.

general, todo proceso de resolución matemática (por ejemplo, resolver una ecuación) es algorítmico. Por lo tanto, el algoritmo no surge como una herramienta entre otras, sino como un modo de adiestrar el pensamiento para la solución de problemas. Diríase que lo algorítmico se trata de una suerte de esmero por alcanzar la precisión y la infalibilidad. El siglo IX, por lo tanto, es el alba de la sistematización lógico-matemática del pensar.

Ahora bien, sin lugar a duda, el desarrollo de la cibernética se encuentra relacionado con el empleo de los algoritmos. Algunos autores consideran que “el padre” de los sistemas computacionales, esto es, de la posibilidad de configurar un sistema autónomo que emplee algoritmos para la organización y solución de problemas, fue Leibniz.<sup>11</sup> Se piensa que el autor de la *Monadología* es el antecedente directo de la cibernética, en virtud de que en sus tratados matemáticos plantea métodos de cálculo que permiten organizar la totalidad de lo existente, partiendo desde un punto cualquiera. Tal proceso se explica en función de un supuesto fundamental de lo real que el filósofo alemán asume: la realidad en su conjunto se encuentra ordenada de forma racional y, por lo tanto, todo lo real es “ubicable” —y, consiguientemente, predecible— según el cálculo. Sin embargo, el pensamiento matemático de Leibniz por sí sólo no dio pie a la elaboración de sistemas computacionales ni estructuras cibernéticas.

La referencia al pensador alemán como antecesor de la cibernética no basta para dar cuenta de su origen. En este sentido, resulta muy relevante lo que Armand Mattelart indica:

Para que el algoritmo, o secuencia ordenada de operaciones ejecutables en un tiempo dado, se convierta en proceso fundamental del procesamiento automático de la información, habrá que esperar, sin embargo, a la mediación de la escritura algorítmica. Formulada en

---

11 Armand Mattelart, *Historia de la sociedad de la información*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 16.

1854 por el irlandés George Boole, permitirá, un siglo más tarde, la construcción de la informática como disciplina autónoma.<sup>12</sup>

La emergencia del algoritmo es, con todo, mucho más que sólo la implementación de una herramienta lógico-matemática. Constituye la posibilidad de transformar todo encuentro del ser humano con lo otro en dato numérico. A partir de ello se interpreta el mundo como algo que, esencialmente, puede ser codificado, medido, cuantificado y, desde luego, resuelto en función de una estructuración lógica que permita resolver (¿corregir?) lo que, de inicio, pudiera parecerle problemático al ser humano. En este sentido, la emergencia del algoritmo va mucho más allá de un simple mecanismo desarrollado por los humanos. Se trataría, más bien, del acontecimiento confeccionador que ha permitido el dominio sistemático de lo real, para adecuarse a los designios de los individuos. Sin embargo, tal poder desarrollado por los individuos rebasa por mucho la singularidad de hombres y mujeres. Más todavía, se alimenta de ella, la determina, la acota, la *in-forma*. De aquí que internet sea una suerte de entidad virtual y algorítmica; esto es, la expresión más revolucionaria del ejercicio algorítmico. Por lo anterior, cabría pensar que uno de los pilares fundamentales sobre los que descansa la comprensión del mundo en el presente es precisamente el continuo fluir algorítmico. Dicho de manera más radical, es factible pensar en una subyacencia algorítmica que sustenta los ámbitos del quehacer de los seres humanos en el presente.

Lo que se revela al tratar de comprender el origen y el sentido del algoritmo, en general, es que éste constituye una subjetividad: un *sub-iectum*<sup>13</sup> que, desde el fondo, soporta las múltiples relacio-

---

12 *Ibid.*, pp. 16-19.

13 Recordemos que el término latino *subiectum* proviene del verbo *subiacere*, palabra que pasa al castellano como *subyacer*. Todo *sujeto*, por su sentido etimológico, es aquello que *yace debajo* de cualquier entidad y, por lo mismo, se trata de lo que confiere estructura a las cosas. Comprender la sub-

nes de los individuos. En los días que corren, los algoritmos empleados en la red de redes confirmarían tal postulado. De manera que la interrelación en internet y, específicamente, en las redes sociales serían una manifestación de la subjetividad algorítmica que configura, determina y se nutre de los individuos-usuarios. A su vez, tal subjetividad permite comprender el fenómeno de reducción de la individualidad a nodo informático. En efecto, la subjetividad algorítmica exige que los individuos se manifiesten como variables posibles dentro de entramados problemáticos que han de ser resueltos de manera óptima. Luego los sistemas computacionales-cibernéticos, que son los modos más acabados y evidentes de la subjetividad algorítmica, operan continuamente codificando y decodificando<sup>14</sup> a los individuos-usuarios, hasta hacer de ellos

---

jetividad es, en última instancia, la labor que ha desarrollado la filosofía, para esclarecer aquello que yace al fondo de todo cuanto hay.

- <sup>14</sup> Los términos “codificando” y “decodificando” se emplean aquí en el sentido de que, aquello que comienza a ser clasificado dentro de un sistema, para ser compatible con el mismo, debe ser renombrado (codificado) para que puede ser empleado eficientemente dentro del sistema mismo. Una vez que ha sido traducido al lenguaje algorítmico, sus elementos pueden ser asociados a las bases de datos con las que suelen estar dotados dichos sistemas y, por lo mismo, decodificados para nutrir y expandir los *data* de los sistemas mismos. Piénsese, por ejemplo, en el caso de los usuarios de un banco. Éstos ingresan al sistema bancario traduciendo datos personales (nombre, dirección, etcétera) en un número de cuenta. Dicho número se asocia a determinadas clasificaciones que, a su vez, interactúan con otras variables, haciendo que se decodifiquen posibilidades del usuario que, originalmente, no buscaba. En el ejemplo, una posibilidad a la que puede acceder un usuario de banco, por ejemplo, es a la de ser acreedor de créditos exclusivos, en función del comportamiento de sus finanzas personales, frente a otros usuarios que no presentan tan “buen comportamiento” en el mismo tipo de acción. Tales clasificaciones les permiten a los bancos —y al sistema bancario que los soporta— mantener estabilidad, al tiempo que dinamismo sobre sus propias actividades. Así, la subjetividad algorítmica opera subrepticamente determinando las posibles acciones de los individuos, en función del conjunto de datos que se pueden registrar merced a la interacción que aquéllos tienen con el siste-

*data* redituable para otros ámbitos de la propia subjetividad algorítmica (por ejemplo, aquello que Éric Sadin denomina “economía del dato”<sup>15</sup>).

Con base en lo anterior, puede postularse que la interacción de las redes sociales es, acaso, la expresión más depurada de la subjetividad algorítmica que determina, no sólo gustos y opiniones de los usuarios, sino también destinos de políticas, ideologías, culturas y economías globales. No se trata, por ende, de un fenómeno meramente sociológico o tecnológico, sino que revela una nueva manera de comprender la subjetividad en cuanto tal. Y esto, por si fuera poco, comienza a alterar los procesos económicos globales y, por lo mismo, las políticas de los diversos países del planeta. La subjetividad algorítmica, que se asoma veladamente por medio de algo tan cotidiano como las redes sociales, definitivamente se halla transformando las prácticas más cotidianas de miles de individuos en el presente.

### El resplandor de Silicon Valley: cuna de la subjetividad algorítmica

Si se tuviera que plantear la pregunta que busca averiguar dónde y cuándo comenzó esta subjetividad algorítmica de la que se ha mencionado, se podría responder que fue en Silicon Valley, a partir de los años setenta del siglo pasado. Como se sabe, Silicon Valley es la región del mundo donde se encuentran las grandes empresas que soportan lo que podría denominarse tecno-biodiversidad del océano infinito que es internet. En aquella región se alberga, por lo tanto, la máxima riqueza del planeta, tanto en términos monetarios como informáticos. No es descabellado afirmar, en este sentido, que la cotidianidad de miles de vidas fluye

---

ma del caso. De aquí que codificar y decodificar operan como el ejercicio sistólico y diastólico de la subjetividad algorítmica.

15 Ver E. Sadin, *op. cit.*, *passim*.

por las corrientes de los servidores que se encuentran en aquella zona de San Francisco. Al tener presente tal fenómeno, no deja de ser sorprendente que, en una pequeña concentración territorial, el devenir de millones de individuos tenga su soporte. Y es que Silicon Valley es, hoy por hoy, el símbolo del nuevo ejercicio de la subjetividad. En efecto, desde su espacio físico en San Francisco emanan las directrices del desarrollo en el espacio virtual, el cual ya no sólo se mantiene en el interior de los ordenadores, sino que se expande e incide directamente en los procesos de prácticamente todos los ámbitos de la vida humana en el presente.

Paulatinamente, todos los hombres y las mujeres han sido, en mayor o menor medida, influidos por los recursos digitales generados por esa zona de San Francisco. En este sentido, efectivamente parece vivirse el acontecimiento y la expansión de lo que Sadin denomina “el espíritu de Silicon Valley”. Sobre esto, el filósofo francés declara:

Silicon Valley [...], ha generado un espíritu al que denomino “el Espíritu de Silicon Valley”, que encarna la verdad económico-empresarial de la época, hoy integrada e interiorizada en todo lugar, y que se trata de consumir en acto. Existe un *Zeitgeist*, un “aire de los tiempos” que empuja a implantar en numerosos puntos del globo “*valleys*” que pretenden en mayor o menor medida acercarse al original según los medios localmente disponibles. Es una nueva *doxa* no sólo económica sino también política que es testigo de una intensificación súbita de la alianza que opera desde los años ochenta entre los sectores público y privado, hoy movidos por intereses convergentes en alto grado y que buscan concretar masivamente y en los mejores plazos posibles esa ambición industrial e infraestructural.<sup>16</sup>

Cabe pensar que el “espíritu de Silicon Valley” es un acontecimiento decisivo que ha marcado el despliegue del siglo XXI. No

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 28.

se trata, sin más, de una euforia pasajera por la tecnología y las posibilidades que internet comporta, sino del modo mismo en que se organizan las sociedades, las políticas, las economías y, en suma, las culturas contemporáneas. Es el advenimiento de un cambio total de la comprensión de lo humano y, por ende, de su desarrollo cultural. Lo anterior hace patente, como indica Sadin, que hay una tendencia global a fomentar la creación de espacios inspirados por Silicon Valley en todo el planeta. La intención de ello, además de emular aquel paraíso californiano, es lograr el desarrollo tecno-cultural en regiones diversas: se trata de una aspiración por emancipar la hiperestructura tecnológica que esa región de San Francisco ha desarrollado en los últimos veinte años. Lo que parece ocurrir con esto es —como también sugiere Sadin— una suerte de colonización por parte de Silicon Valley. Al respecto, postula el filósofo francés:

El Espíritu de Silicon Valley engendra una colonización —una *silicolonización*—. Una colonización de nuevo tipo, más compleja y menos unilateral que sus formas previas, porque una de sus características principales es que no se vive como una violencia a padecerse, sino como una aspiración ardientemente anhelada por quienes pretenden someterse a ella. Es una adhesión planetaria que Silicon Valley no buscó especialmente fomentar; se acomodó más bien a ella, de algún modo, al ver emerger a la vez una competencia mundial y la ampliación, bienvenida, de una lógica que ella misma había inspirado y que es susceptible, *in fine*, de ampliar todavía más su radio de acción.<sup>17</sup>

Silicon Valley es el punto desde el cual bullen las nuevas configuraciones digitales de los habitantes del orbe virtual contemporáneo. Ahí esta nueva subjetividad, que en las líneas precedentes se ha denominado *subjetividad algorítmica*, tiene su origen. Pero el desarrollo estructural, así como la frenética efervescencia de

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 31.

las empresas *online* que comenzaron a erigirse en Silicon Valley, sin embargo, ya no se agotan en dicha zona del planeta. Aquella “silicolonización” de la que habla Sadin, efectivamente opera en el presente, constituyendo réplicas del *Valley* original que permiten ampliar, no sólo las interacciones digitales, sino también los soportes materiales del despliegue de la *web*. Dicho en otros términos: Silicon Valley ha sido el origen de la nueva subjetividad algorítmica, pero ya no es el sitio donde descansa la totalidad del mundo digital.

Además del hecho de que se vive una proliferación del “espíritu de Silicon Valley” por diversas regiones del globo, resulta sumamente llamativa la manera en la que tal silicolonización procede. En efecto, la multiplicación de centros de desarrollo tecnológico a nivel mundial se ha desarrollado con la anuencia de los propios individuos. En este sentido, la colonización de la marcha digital no ha sido agresiva u hostil. Al contrario, pareciese que el fomento de la expansión silicolonizadora procediese del deseo de los propios usuarios por participar en los procesos digitales. Es como si se tratase de un hechizo sobre los individuos, en virtud de las tremendas posibilidades que se han abierto *por mor* del desarrollo de las tecnologías digitales. Así pues, la emancipación del espíritu silicolonizador parece portar consigo el resplandor del sol californiano, que brilla económicamente con la promesa del enriquecimiento sin límites. Acaso por hallarse en el alba de esta subjetividad algorítmica, como el sol de la mañana, aún sea imposible ver más allá del tremendo resplandor optimista que estimula a los individuos a entregarse al desarrollo tecno-digital que la silicolonización fomenta.

Lo cierto es que, en el mundo contemporáneo, Silicon Valley persiste como la punta de lanza de la innovación tecnológica y en el desarrollo económico global. Es también la sede material del despliegue virtual y, por lo mismo, el punto desde el que se clasifican y diversifican los millones de nodos informáticos que habitan en la *web*. Se trata, por consiguiente, de la cuna de una nueva forma de ejercer el poder de la información, de configurar

las relaciones económicas (nacionales e internacionales), de reinventar las ideologías y de constituir la cultura. Silicon Valley, en síntesis, es el punto de referencia que marcará otro modo de constituir la subjetividad mediante la configuración algorítmica. Es, pues, la cuna de la subjetividad algorítmica.

### Subjetividad y mundo algorítmicos

Es importante señalar que la subjetividad algorítmica, no debe comprenderse como una entidad independiente de las relaciones efectivas que ocurren en las interacciones cotidianas de la *world wide web*. La subjetividad algorítmica no es una “realidad” que se esconde detrás de los procesos fácticos de tránsito de información a través de internet, como si se tratase de un ente allende la dinámica digital. Se trata, más bien, del despliegue de una organización con la capacidad de ir aprendiendo de los múltiples nodos de información que navegan diariamente por la red de redes. En el caso específico de las redes sociales, dicha subjetividad aparece de manera contundente: estableciendo patrones de vinculación entre los usuarios, generando perfiles, ofreciendo productos según los múltiples intereses y, en última instancia, organizando-clasificando-codificando las diversas formas de la individualidad.<sup>18</sup>

Puesto que la subjetividad algorítmica no es una entidad aparte de sus manifestaciones, cabría pensarla de manera semejante a como Deleuze caracteriza la noción de lo virtual en su obra

---

18 El hecho de que estas actividades que desarrolla la subjetividad algorítmica a través de las redes sociales se coloquen con verbos en gerundio no es mera cuestión estilística. Con ello se quiere enfatizar el hecho de que todos esos procesos enunciados se hallan en continuo ejercicio, es decir, la subjetividad algorítmica no organiza-clasifica-codifica ocasionalmente, ni menos aún, de una sola vez y para siempre. En este sentido, la subjetividad algorítmica es una dinámica constantemente productiva: la quietud es imposible para ella.

*Diferencia y repetición.*<sup>19</sup> En esta última, el filósofo francés afirma que dicha noción es aquello que “no se opone a lo real, sólo a lo actual. *Lo virtual posee una realidad plena, en tanto es virtual.* [...] La realidad de lo virtual consiste en los elementos y relaciones diferenciales, y en los puntos singulares que le corresponden. La estructura es la realidad de lo virtual”.<sup>20</sup> Lo virtual, según el planteamiento deleuziano, no es una entidad, no es una “cosa” que se sobrepone a lo que ocurre en la vida cotidiana, ni tampoco una realidad que materialmente se encuentre “debajo” o “al fondo” de dicha cotidianidad. El tino de Deleuze permite pensar a lo virtual como una presencia que se despliega efectivamente, en tanto diferenciación de lo fáctico. Por analogía, la subjetividad algorítmica puede ser comprendida como lo virtual en sentido deleuziano, pues, acontece de manera diferenciada con lo actual, es decir, con las prácticas concretas que los individuos realizan día con día. En definitiva, tal subjetividad algorítmica es tan real y patente como la presencia fáctica del mundo en el que se desenvuelven las personas, al punto de tener injerencia en el desarrollo mismo de la vida de los usuarios. De manera que esta subjetividad algorítmica no es una “superestructura”, ni una “realidad paralela”, sino una virtualidad que expande sus límites a través de los desarrollos tecnológicos que internet alcanza en cada momento. Lo anterior permite reconocer que dicha subjetividad, no sólo es dinámica, sino, además, proclive a una complejidad cada vez mayor.

La subjetividad algorítmica, aparte de ser virtual, es expansiva y de complejidad creciente. Estos dos últimos rasgos se pueden notar en el modo mismo en que se renuevan las redes sociales. Esto, desde luego, no se refiere exclusivamente al proceso de actualización técnica de las plataformas que soportan a las redes sociales, sino a la complejidad que desarrollan en virtud de las demandas de interacción entre los usuarios. En otras palabras, las redes sociales

19 Cf. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012, pp. 314-316.

20 *Ibid.*, pp. 314-315.

adecuan los intereses de los individuos y modifican sus posibilidades para que aquéllos reorganicen el modo en que interactúan entre sí. Esta interacción es de tremenda complejidad, pues, abarca todos los modos de vinculación entre usuarios (por ejemplo, comercio, negocios, política, educación, entretenimiento, etcétera) y los optimiza continuamente para incrementar las interacciones informáticas. Este fenómeno es lo que ha posibilitado que diversas plataformas de la *web* generen y empleen los datos que los navegantes del ciberespacio van generando a través de sus actividades *online* al punto de que la información que cada usuario deposita sea replicada y usada en bases de datos que permiten la reconfiguración de la propia *web* para brindar la experiencia de “mejor servicio” al usuario y que, no obstante, en realidad configura nuevas formas de consumo e interacción. Justo esta continua reconfiguración o lógica expansiva y compleja de las redes —y de la subjetividad algorítmica con ella aparejada— es lo que ha hecho posible la emergencia de la nueva cultura digital-global en el mundo contemporáneo.

Se ha afirmado que las redes sociales constituyen la forma más clara de reconocer la presencia y el vigor de la subjetividad algorítmica. En efecto, estas plataformas de la *web* dotan de mayor contenido informático sobre las prácticas *offline* de los usuarios, lo cual permite, a su vez, el diseño, la reconfiguración y organización de la interacción humana en el mundo contemporáneo. Ha sido claro que, por vía de las redes sociales, la gran recolección de información sobre los individuos —eso que hoy se conoce como *Big data*— constituye el núcleo a partir del cual se articulan las ideologías, las tendencias y las grandes transacciones bursátiles. Con ello, es innegable que el modo en que los individuos son estimulados entre sí en las sociedades actuales procede de un control algorítmico.<sup>21</sup> Con base en las consideraciones pre-

---

21 De hecho, hoy en día existe una herramienta derivada de la Inteligencia Artificial conocida como *Machine Learning* (Aprendizaje automático), cuya función fundamental es el análisis y la clasificación de la información

vias puede admitirse que la subjetividad algorítmica se expande y complica de manera vertiginosa. El flujo de información a través de la red de redes posee una aceleración exponencial tal que no permite prever con facilidad las derivas de esta virtualidad que va aconteciendo junto con el desarrollo de las prácticas sociales de este mundo digital. Pero, lo cierto es que los individuos transformados ahora en nodos de información han adecuado sus propios modos de relación y comprensión sobre sí mismos. Acaso sea por esto último que las viejas ideas de lo humano, que fueron fraguadas a marcha pausada en épocas anteriores, hoy se vean tan lejanas. El usuario es un ente nuevo, cuya singularidad, en rigor, no es completamente suya. Se trata de un ser codificado, identificado y, a la vez, contribuyente de datos que permitan interconectarlo con otros usuarios. De aquí que caracterizarlo como nodo informático tenga relevancia, pues, su ser exige la conexión efectiva para consolidar la emancipación de las redes y la prevalencia de la subjetividad algorítmica.

Si los individuos han sido reconfigurados por esta subjetividad algorítmica y, con ello, se ha consolidado el tejido de una red de usuarios algorítmicamente organizados, entonces, puede afirmarse que se ha configurado también una nueva noción de mundo. Podría decirse que la subjetividad algorítmica da pie a un mundo algorítmico. Con esta expresión se quiere aludir al despliegue efectivo de los entornos en los que los usuarios se desenvuelven

---

albergada en *Big data. Machine Learning* es, precisamente, un modelo algorítmico que detecta patrones de comportamiento entre los millones de usuarios de las redes sociales, principalmente. Dichos patrones, además, pueden ser determinados por un programador, es decir, se puede establecer el tipo de comportamiento específico que se busca en una población, o bien, puede ser “autogenerado” por el programa mismo. Es decir, *Machine Learning* tiene la capacidad de reconocer patrones de conducta que no sean considerados por un programador, y ofrecerlos como nueva información relativa a los usuarios de las redes. Puede consultarse una breve introducción sobre esto en <<https://cleverdata.io/que-es-machine-learning-big-data/>>, consultado el 24 de septiembre de 2019.

y que eliminan definitivamente los límites entre lo *online* y lo *offline*. Así, por ejemplo, a un determinado usuario le es factible reconocer el clima en su localidad y, simultáneamente, saber cómo estará en otro punto del planeta. A dicho usuario, también le es viable hacer compras a través de aplicaciones, ir a un restaurante con base en las opiniones que otros usuarios han dejado sobre el mismo, transportarse mediante el uso de servicios como Uber o, incluso, empleando su propio automóvil, confiando en que podrá llegar a su destino mediante el uso de redes sociales como Google Maps o Waze. Prácticamente todo cuanto desee emprender el usuario en “su mundo” podrá ser previamente comprendido antes de la experiencia merced a la infinita información que se halla en las redes sociales. La subjetividad algorítmica, así, constituye un nuevo modo de habitar y, por lo mismo, fragua una nueva imagen del mundo.

El “mundo algorítmico” opera con reglas propias. Es en este mundo donde acontecen las nuevas formas de organización política, tanto como las múltiples ideologías que, minuto a minuto, proliferan virtualmente a través de las redes sociales. Desde luego, en dicho mundo tienen lugar las nuevas formas económicas que aprovechan la inagotable fuente de información. La economía del dato es, por lo mismo, una de las características fundamentales del mundo algorítmico. En este mundo, por otro lado, también hay una fuerte presencia de entretenimiento, cuya marca distintiva es la fugacidad del gozo y la ansiosa búsqueda de un humor que se extingue en el advenimiento de las carcajadas. El mundo algorítmico, en suma, es, empleando la metáfora de Zygmunt Baumann, líquido.

## Epílogo

El surgimiento y desarrollo de las redes sociales ha sido decisivo en el alba de este nuevo siglo. Lo que comenzó como un afán por intercomunicar a los individuos ha devenido una nueva modali-

dad de habitar el mundo contemporáneo. Esta novedad es lo que en este trabajo se ha denominado subjetividad algorítmica. Las derivas de esta última —y el mundo que la acompaña—, dado su acontecimiento relativamente reciente en la vida del presente, todavía no son previsibles. De hecho, quizá sea imposible vislumbrar los puntos a los que conduzca esta subjetividad algorítmica en el futuro, pues, su dinámica es muy veloz y la comprensión de sus resultados siempre van rezagados respecto de sus metamorfosis.

Lo que hasta ahora parece ser una constante en el desarrollo de dicha subjetividad es que configura y reorganiza la vida de los individuos. Éstos, convertidos en nodos de información, incrementan el dinamismo de la subjetividad algorítmica, mediante su interacción con la *web* y, señaladamente, a través del uso de las redes sociales. Este fenómeno, como se ha descrito en los apartados previos, ha generado nuevas formas de organización cultural, política y económica. Se trata, en suma, de una revolución que modifica el despliegue humano, mediante los circuitos de los dispositivos con acceso a internet y las bases de datos que, día con día, nutren a la red de redes.

Ante un mundo configurado algorítmicamente pareciese claro que, entonces, el ser humano se halla cada vez más dominado por la lógica algorítmica de la nueva subjetividad. Pese a lo anterior, es destacable que, a través de las interacciones en las redes sociales, se han llevado a cabo movimientos de diversa índole que han derivado en tomas de conciencia política o social muy relevantes. Asimismo, muchos activismos importantes, como la revolución de transparencia de datos llevada a cabo por Julian Assange, o movimientos de protesta ante disposiciones políticas en diversos puntos del planeta, han surgido en el seno mismo de la subjetividad algorítmica. Con ello se aprecia que, pese a todo, no es la renuencia, sino la comprensión de esta nueva subjetividad, lo que será de mayor provecho para intentar el cultivo de la reflexión pausada, el entendimiento a fondo y las posibilidades de ejercer el pensamiento de modos diversos a los que se pretendan imponer en las redes sociales. Será menester, pues, aprender a habitar

en el mundo algorítmico y comprender a la subjetividad que la acompaña, para replantear el sentido del pensar, más allá del algoritmo.

## Bibliografía

- ARGULLOL, Rafael, “Ojo de Dios, oído del Diablo”, en “La cuarta página”, columna del periódico *El País*, Madrid, 20 de julio de 2013, recuperado de <[https://elpais.com/elpais/2013/07/16/opinion/1373982653\\_550861.html](https://elpais.com/elpais/2013/07/16/opinion/1373982653_550861.html)>.
- BARICCO, Alessandro, *The Game*, Anagrama, Barcelona, 2019.
- DELEUZE, Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012.
- FLORES VIVAR, Jesús Miguel, “Nuevos modelos de comunicación, perfiles y tendencias en las redes sociales”, en *Comunicar*, vol. XVII, núm. 33, Huelva, 2009, pp. 73-81, recuperado de <<https://www.redalyc.org/pdf/158/15812486009.pdf>>.
- GONZÁLEZ, Andrés, “¿Qué es *Machine Learning*?”, en *CleverData. Big Data prediction*, plataforma digital, recuperado de <<https://cleverdata.io/que-es-machine-learning-big-data/>>, consultado el 14 de abril de 2014.
- HAUGELAND, John, *La inteligencia artificial*, Siglo XXI, México, 1988.
- KLINE, Morris, *Matemáticas para los estudiantes de humanidades*, FCE, México, 2012.
- MATTELART, Armand, *Historia de la sociedad de la información*, Gilles Multigner (trad.), Paidós, Barcelona, 2002.
- SADIN, Éric, *La silicolonización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018.
- VARIOS, “5 claves para entender el escándalo de Cambridge Analytica”, equipo de redacción de *BBC Mundo*, 21 de marzo de 2018, recuperado de <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-43472797>>.

VARIOS, “The Cambridge Analytica files” en *The Guardian*, recuperado de <<https://www.theguardian.com/news/series/cambridge-analytica-files>>.

VARIOS, *Ecured*. Entrada de *algoritmo*, recuperado de <<https://www.ecured.cu/Algoritmo>>.

“Soy mi pantalla móvil... Porto a toda la humanidad como mi propia piel.”<sup>1</sup>

## El teléfono móvil y la estructura de la experiencia

ALBERTO JOSÉ LUIS CARRILLO CANÁN

### La estructura mediática o la forma de la experiencia

Marshall McLuhan desarrolló el concepto “forma de la experiencia”<sup>2</sup> en relación con las tecnologías o con medios específicos.<sup>3</sup> La idea consiste en que el uso de cualquier medio genera un patrón o *set* mental cognitivo correlacionado con un patrón de comportamiento.<sup>4</sup> En términos más generales, para McLuhan los entornos mediáticos se correlacionan con *sets* o actitudes mentales bien definidos, lo que lo lleva a su conocida teoría de la época

---

1 En su introducción a la edición de MIT Press de *Understanding Media*, de Marshall McLuhan, Lewis H. Lapham cita algunos de los aforismos más proféticos de McLuhan, uno de los cuales presenta en forma modificada como: “Somos la pantalla de televisión [...] Usamos a toda la humanidad como nuestra piel”. Me tomé la libertad de modificar la frase al sustituir la pantalla de televisión por mi pantalla móvil, así como el plural de la primera persona por el singular de la misma tanto en el título como en el cuerpo de este trabajo.

2 *Ibid.*, pp. 78, 190.

3 Así, por ejemplo, McLuhan habla de “[e]l cine como forma de experiencia no verbal..., como la fotografía”; *ibid.*, p. 258.

4 McLuhan insiste en que “las restricciones al comportamiento tienen que conllevar restricciones al pensamiento”; Marshall McLuhan, *La galaxia de Gutenberg*, Planeta, México, 1985, p. 20.

oral, la mecánica y la eléctrica, cada una dominada por una forma tecnológica —correspondientemente, el habla, el alfabeto, la imprenta y los medios eléctricos.<sup>5</sup>

Debe destacarse que McLuhan realmente piensa en *estructuras* o *formas* de la experiencia. Es un pensador formal, incluso si esto no es evidente por la forma episódica en la que escribe. Sin embargo, su formalismo queda claro cuando se refiere a la “*forma de la experiencia ‘hágalo usted mismo’*”,<sup>6</sup> o al “*aspecto de participación y de hágalo-usted-mismo de la tecnología eléctrica*”,<sup>7</sup> o al “*patrón del ‘hágalo usted mismo’*”,<sup>8</sup> en el cual “patrón” es otro término que McLuhan usa para “forma”. El pensamiento formal de McLuhan es especialmente evidente cuando habla de la “hágalo usted mismidad”.<sup>9</sup> A los términos “forma”, “aspecto” y “patrón”, se tiene que agregar uno más, ya que también habla del “carácter de ‘hágalo usted mismo’”<sup>10</sup> y, más precisamente, del “carácter de ‘hágalo usted mismo’ que hoy también *impregna* una gran variedad de las *experiencias* de los medios”.<sup>11</sup> La última cita es importante ya que considera explícitamente el “carácter” —por lo tanto, también la “forma”, “aspecto” y “patrón”— como algo *presente*, o usando la terminología kantiana de la *Kritik der reinen Vernunft*, como un elemento *constitutivo* de “una gran variedad de las experiencias de los medios”.<sup>12</sup> McLuhan no se ocupa de las

5 *Ibidem*, p. 141.

6 McLuhan, *op. cit.*, p. 168. A menos que se indique lo contrario, el énfasis en las citas es siempre mío.

7 *Ibidem*.

8 *Ibid.*, p. 232.

9 *Ibid.*, p. 319. En el texto original en inglés “do-it-yourself-ness”, exactamente como lo haría el formalista Heidegger.

10 *Ibid.*, p. 165.

11 *Ibidem*. Aquí me refiero al “carácter ‘hágalo usted mismo’ de la experiencia”, pero mi único interés es mostrar que McLuhan basa su teoría en formalizaciones fuertes, incluso si el carácter episódico de su libro y las abundantes referencias a situaciones particulares relacionadas con los medios ocultan fácilmente el carácter formal del pensamiento de McLuhan.

12 *Ibidem*.

experiencias como entidades singulares, sino de la “forma” constituyente que “impregna” las “experiencias de los medios”.

Mencionamos a Kant en el párrafo anterior intencionalmente, ya que es posible repensar el formalismo de McLuhan en términos kantianos, es decir, en términos *trascendentales*. Sólo se necesita seguir a Kant al señalar que la forma de la experiencia, en otras palabras, la forma de los fenómenos es un elemento *constitutivo* de la experiencia, o sea, de los fenómenos mismos: la *forma* hace posible que sean lo que son, o con Kant, es su *condición de posibilidad* o su *constituyente*. Esto es lo que McLuhan tiene en mente cuando afirma que la “forma”, “carácter” o “patrón” de la experiencia “impregna una gran variedad de experiencias [...]”,<sup>13</sup> tal forma las *posibilita*. De manera análoga a Kant, McLuhan encuentra que la “forma de la experiencia” es la condición de posibilidad de las experiencias en su concreción, es decir, de los fenómenos mismos. En otras palabras, la “forma de la experiencia” de McLuhan es un *trascendental* que hace posible la experiencia. Es el *a priori* de las experiencias. Más precisamente, es el *a priori* de alguna clase de éstas, ya que el uso de cada medio se correlaciona con alguna “forma de la experiencia” o, de hecho, con varias de ellas.<sup>14</sup> En general, McLuhan habla asimismo de las “cualidades estructurales”<sup>15</sup> de cada medio o clase de medios, por lo que podemos usar indistintamente los términos “estructura”, “forma”, “aspecto”, “patrón” o “carácter”. En el marco teórico mcluhaniano es admisible utilizar las expresiones “estructura”, “patrón” o “forma de la experiencia” como equivalentes; además, tales nociones corresponden a las expresiones contemporáneas “*sets mentales*” o “*patrones cognitivos*”, en tanto correlacionadas con

---

13 *Ibidem*.

14 Para una discusión exhaustiva de esto, véase Alberto J. L. Carrillo Canán, “McLuhan y las estructuras de la experiencia. El caso del alfabeto y el espacio euclidiano”, en *Nuevo Itinerario. Revista de filosofía*. N° 12, Universidad Nacional del Nordeste, Corrientes, 2017, especialmente la sección ‘Los medios y la subjetividad’.

15 McLuhan, *op. cit.*, p. 165.

medios o entornos mediáticos específicos. También es posible usar los términos “actitudes” o “posturas mentales” para las formas trascendentales de la experiencia.<sup>16</sup>

La mentalidad *condicionada* mediáticamente configura patrones de experiencia, fenómenos como eventos o cosas concretos en la medida en que somos conscientes de éstos en la percepción, el comportamiento o el pensamiento.<sup>17</sup> Sin embargo, tales configuraciones permanecen, como dice McLuhan, “subliminales”,<sup>18</sup> o sea, “ocurren al nivel de las opiniones o los conceptos”,<sup>19</sup> y los usuarios de los medios no son conscientes de ellas. Por lo tanto, el meollo de la teoría de McLuhan es *a*) que cada medio genera un patrón o estructura de experiencia, lo que McLuhan formaliza diciendo que “el medio es el mensaje” porque “configura”<sup>20</sup> o da forma a las relaciones humanas y a la conciencia que tenemos de éstas, y *b*) que no somos conscientes de esa configuración y nos enfocamos más bien en el “contenido”, es decir, en el uso previsto o dado a cada medio.<sup>21</sup>

---

16 El mismo McLuhan habla, por ejemplo, de los “arquetipos o posturas mentales individuales” o de los “arquetipos o posturas de conciencia colectiva”; McLuhan, *La galaxia de Gutenberg...*, *op. cit.*, p. 267. En general, McLuhan utiliza en *La galaxia de Gutenberg* la expresión “posturas mentales”.

17 Incluyendo el patrón o forma moral del pensamiento. Sobre esto véase el texto PM (El programa de McLuhan en *Understanding Media*).

18 McLuhan, *op. cit.*, p. 191.

19 *Ibid.*, p. 18.

20 *Ibid.*, p. 9.

21 McLuhan desarrolla este argumento diciendo que “‘el medio es el mensaje’ porque es el medio el que configura [*shapes*] y controla la escala y forma de la asociación y el trabajo humanos. Los *contenidos* o *usos* de estos medios son tan variados como ineficientes para configurar las formas de asociación humana. De hecho, lo más típico es que los ‘contenidos’ de cualquier medio nos cieguen frente al *carácter* del medio [al medio como forma]”; *ibid.*, p. 8.

El sentido de la tesis de que “el medio es el mensaje”, es que, al usar cualquier medio o tecnología, resultamos “configurados”<sup>22</sup> en el sentido muy preciso de que el medio genera una forma o estructura de la experiencia particular y definida y que no somos consciente de eso, ya que automáticamente prestamos atención al uso del medio. Igualmente podríamos decir que nos centramos en lo que hacemos con los medios, pero somos ciegos frente a lo que los medios nos hacen y hacen de nosotros cuando generan nuestros patrones cognitivos.<sup>23</sup>

Por lo tanto, los medios crean configuraciones mentales particulares de las que no somos conscientes. Tales configuraciones mentales equivalen a cuasi transcendentales, ya que son las condiciones de posibilidad de los fenómenos, de nuestras experiencias tal como son en un entorno mediático dado. La calificación *cuasi* resalta el hecho de que —a diferencia de los trascendentales kantianos— las formas de la experiencia condicionadas mediáticamente no son transhistóricas, sino que tienen el mismo carácter histórico de los medios que las condicionan. La historia de la mente se correlaciona con la historia mediática.<sup>24</sup>

---

22 *Ibidem*.

23 En realidad, los patrones cognitivos se correlacionan “hacia atrás” con patrones de uso del medio, “hacia delante” con patrones de conducta y, “paralelamente” con patrones morales. El resultado es una estructura compleja de condicionamientos cuasi transcendentales, que en los límites puestos a este ensayo no podemos desarrollar. Sobre esto véase en este volumen, en particular, Carrillo Canán, “Los nuevos medios y la comunicación móvil”, en *Reflexiones Marginales*, N° 45, 2018, secciones ‘El cuasi transcendentalismo mediático’, 1 y 2. Véase también Carrillo Canán, “La portabilidad y movilidad”, sección ‘El análisis cuasi transcendental de medios’ en *op. cit.*

24 Véase Carrillo Canán, “McLuhan, Flusser, and the Mediatic Approach to Mind”, en *Flusser Studies*, 06, 2008.

## La “forma eléctrica” de la experiencia

McLuhan dedica gran atención a las tecnologías eléctricas en tanto generadoras de las “formas eléctricas” de la experiencia. En general, se refiere a la “forma eléctrica”, que se correlaciona con los “medios eléctricos”.<sup>25</sup> Tal forma tiene varios caracteres, uno de ellos es el ya mencionado “carácter de ‘hágalo usted mismo’” o “la forma de la experiencia ‘hágalo usted mismo’”, y, en términos formales, a través de una nominalización, McLuhan llega a la “hágalo usted mismidad”.<sup>26</sup> Sin embargo, aquí examinaremos sólo dos de esas “formas eléctricas”, la *compresividad* y la *compasividad*. McLuhan habla del “carácter implosivo (compresivo) de la tecnología eléctrica”.<sup>27</sup> Nuestro término “*compresividad*” es una formalización de “compresivo” a través de la nominalización, y no es otra cosa que el “*carácter compresivo*” de McLuhan. Dado que éste usa la expresión “compasivo y compresivo”,<sup>28</sup> resulta admisible utilizar ambas nominalizaciones, “compasividad”.<sup>29</sup>

25 McLuhan, *op. cit.*, p. 247.

26 La “*do-it-yourself-ness*”; *ibidem*, p. 319, en el texto original. McLuhan utiliza el recurso válido en inglés de construir un sustantivo, es decir, lograr una nominalización, mediante la unión con guiones: *do-it-your-self*, pero en castellano este recurso no existe, por eso solo podemos referirnos a la fórmula o expresión “hágalo usted mismo” o utilizar la expresión técnica de “la hágalo usted mismidad”.

27 *Ibidem*, p. 111.

28 *Ibidem*, p. 84.

29 La nominalización equivale a la categorización; indica el paso del lenguaje natural al pensamiento conceptual y, en este caso, no estamos tratando con conceptos materiales sino con categorías formales o, para ser más precisos, no con conceptos abstractos sino con categorías formales, como la *mismidad*, que no resultan de la abstracción sino de la formalización. Ver Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, en *Gesammelte Werke*, Ed. Hg. Karl Schuhmann, Nijhoff, Den Haag, 1950/1913, Vol. 1, §13, “*Generalisierung und Formalisierung*”.

Con el término “compresividad” McLuhan se refiere a la anulación del espacio y el tiempo debido a la velocidad de la luz que hace que las cosas y los eventos mediados eléctricamente sean accesibles independientemente de *a)* la distancia a ellos y, *b)* del tiempo transcurrido desde su ocurrencia.<sup>30</sup> McLuhan formula la idea de muchas maneras, por ejemplo:

[...], en una inversión dramática nuestro mundo se ha vuelto *compresivo*. En tanto *contraído* eléctricamente, el globo no es más que una aldea. Al *reunir* todas las funciones sociales y políticas en una implosión súbita, la velocidad eléctrica ha intensificado en un grado elevado la conciencia humana de responsabilidad.<sup>31</sup>

En el mismo sentido, McLuhan dice que “[e]l efecto específicamente eléctrico”<sup>32</sup> consiste en ser una “fuerza compresiva”.<sup>33</sup> En particular, se refiere a la “implosión y compresión del espacio producida por el radio”,<sup>34</sup> pero también a la anulación de la distancia temporal cuando habla del “involucramiento total en una *ahoridad* [*nowness*] omniabarcante”<sup>35</sup> y, en especial, cuando

---

30 Si bien uno no está *copresente* con ellos de manera directa, como *fenómenos* en el sentido transcendentalista tradicional, lo está de manera sensorial *mediada* eléctricamente como *fenómenos registro*. Sobre esto véase Carrillo Canán, “Los nuevos medios y la comunicación móvil”, *op. cit.*, sección “La compresividad temporal”.

31 McLuhan, *op. cit.*, p. 5. En el estudio introductorio a la edición del MIT de *Understanding Media*, el editor Lewis H. Lapham resume la idea diciendo que McLuhan se refiere a “los efectos psíquicos de los medios eléctricos, más notablemente a su tendencia a comprimir —y de esta manera a disolver las dimensiones del espacio y del tiempo”; *ibid.*, p. xvii.

32 *Ibid.*, p. 255.

33 *Ibidem.*

34 *Ibid.*, p. 301.

35 *Ibid.*, p. 335.

se refiere a “[l]a *simultaneidad* instantánea y el involucramiento total de la *forma* telegráfica”.<sup>36</sup>

En la medida en que las experiencias mediadas eléctricamente son *a)* deslocalizadas y *b)* permanentemente reactualizables,<sup>37</sup> adquieren un carácter “mítico”.<sup>38</sup> Esto significa que tener una experiencia particular no depende de la distancia a la cosa o al evento, sino que las cosas suceden como si estuvieran frente a nosotros. Dado que los medios eléctricos las presentan ante todos en tiempo real —como el ataque a las Torres Gemelas en 2001—, todos pueden presenciar el evento y experimentarlo independientemente de la distancia hasta su acontecer. Además, el evento siempre es repetible, reactualizable, ya que está grabado, y ahora también *digitalizado* y en la *web*. Ser testigo de un evento es como apelar a los dioses: uno puede hacerlo no sólo donde quiera que esté, sino también cuando uno quiera hacerlo —basta con disponer de la mediación “eléctrica” adecuada. Esa es la aniquilación pura del espacio y el tiempo o la “compresión” en tanto forma o patrón común que “impregna” cualquier experiencia mediada eléctricamente, como una cosa o evento presentado por los medios eléctricos. Otro ejemplo notable de “compresión” es la conversación de Trump sobre las mujeres en un camerino. Fue un evento en un espacio privado y ocurrió hace algunos años, pero tan pronto como estuvo en la *web*, todo el mundo tuvo acceso al evento como si hubiera sido testigo de éste, con lo que el mismo se deslocalizó y, además, ahora es reactualizable permanentemente.

El carácter reactualizable de cualquier evento registrado llevó a Vilém Flusser a decir que las “imágenes técnicas” —una versión de los eventos mediados eléctricamente de McLuhan— equivalen

36 *Ibid.*, p. 254. En el original: “The instant all-at-onceness and total involvement of the telegraphic *form*”, expresión en la que McLuhan nos ofrece una nueva formalización a través de nominalización y guiones de unión, una formalización casi tan fuerte como la “do-it-yourself-ness” vista arriba.

37 Como registros fotográficos o audibles.

38 Véase “Realmente vivimos de manera mítica [...]”; *ibid.*, p. 4.

a una repesa de la historia porque los eventos ya no fluyen irreversiblemente hacia el pasado;<sup>39</sup> y dado que se han vuelto reactualizables, siempre son accesibles, exactamente en el mismo sentido en que en el ritual los creyentes pueden reactualizar la presencia original de la divinidad misma.<sup>40</sup> Respecto de todo propósito práctico, cualquiera *sabe* que podemos acceder a cualquier evento mediado eléctricamente a través de la *web* donde sea que estemos y, además, que podemos reactualizar el evento cuando queramos. Tal conocimiento, muy básico pero general, es un patrón cognitivo y, en tanto tal, guía la relación de cualquier persona con los nuevos medios. En particular es un patrón, guía la relación de los políticos con los nuevos medios, pero significa que cualquiera está bajo la presión del carácter “compresivo”, ya que todos *sabemos* que lo que se dice o se hace puede aparecer en YouTube, Facebook, Twitter, una versión electrónica de un periódico, la TV, el radio, etcétera.

Por su parte, la “compasividad” es la forma de sensibilidad fomentada por el carácter sensorial y emotivo de la experiencia mediada eléctricamente. La experiencia es, por definición, siempre concreta, es decir, sensorial, y, como tal, desencadena emociones en tiempo real —ésta es la *forma* de coexistencia con cualquier cosa o evento que uno experimente— de una manera en que los conceptos y los recuerdos no pueden hacerlo por sí solos. La “compasividad” es emotividad en tiempo real sin demora, justamente en la “ahoridad”, es pura reacción, y también es “compresiva” en el sentido de que la distancia no importa, por ejemplo, en el caso del niño ahogado Aylan en una playa en Turquía: millones de personas en todo el mundo se compadecieron del niño,

---

39 Véase Vilém Flusser, *Für eine Philosophie der Fotografie*, European Photography, Göttingen, 1999, p. 17, e *Ins Universum der technischen Bilder*, European Photography, Göttingen, 1996, p. 37.

40 En general, no hay lugar ni tiempo específico para hacerlo. La divinidad está fuera del espacio y el tiempo, por lo que el acceso a la divinidad no está relacionado con el lugar ni con el tiempo; solamente depende de la fe.

incluso si no tenían idea de dónde estaba el cadáver y cuándo se capturó exactamente la imagen.<sup>41</sup> La “compasividad” es, por lo tanto, una *forma* de la experiencia, un *patrón* de la misma que “impregna” cualquier evento al que el espectador tenga acceso. Es a su vez un patrón cognitivo que configura en principio todas nuestras experiencias mediadas eléctricamente: uno reacciona emotivamente, es decir, de manera inmediata, sin dilación reflexiva alguna, simplemente porque uno ve y oye. Tal compasividad es a lo que McLuhan se refiere con la idea de una intensificación “en un grado elevado [de] la conciencia humana de responsabilidad”.<sup>42</sup> McLuhan formula la misma idea diciendo que, “[e]n la época eléctrica portamos a toda la humanidad como nuestra piel”<sup>43</sup> o, de una manera menos concentrada y metafórica, cuando dice que:

[e]n la época eléctrica, en la que nuestro sistema nervioso se ha extendido tecnológicamente para involucrarnos en la totalidad de la humanidad y para incorporar a toda la humanidad en nosotros, necesariamente participamos, profundamente, en las consecuencias de todos nuestros actos. Ya no es posible adoptar el papel distante y disociado del occidental alfabetizado.<sup>44</sup>

La compasividad es la *forma* de la experiencia que hace que uno se preocupe *instantáneamente* por cualquier cosa que suceda, donde quiera que suceda. Tal “compasividad” equivale a una emotividad flotante que se determina fácilmente mediante emociones particulares de simpatía o antipatía fomentadas por las cosas y eventos presentados por la mediación eléctrica, independientemente de

---

41 Véase Susana de Andrés del Campo, Eloísa Nos-Aldas, Agustín García Matilla, “La imagen transformadora. El poder de cambio social de una fotografía: La muerte de Aylan”, en *Comunicar*, 47, 2016, pp. 29-37.

42 McLuhan, *op. cit.*, p. 5.

43 *Ibid.*, p. 47.

44 *Ibid.*, p. 4.

su ubicación como acontecimientos y sin conocer necesariamente el momento de su acontecer. Como forma, carácter, patrón o configuración mental, la “compasividad” es una hipersensibilidad en tanto emotividad flotante lista para activarse a la menor provocación.<sup>45</sup> McLuhan también llama a esto “involucramiento profundo”<sup>46</sup> en los asuntos humanos.

### El teléfono móvil como forma eléctrica de la experiencia

La “compasividad” equivale a un involucramiento profundo en los asuntos humanos en la medida en que, por la fuerza de los medios eléctricos, dichos asuntos se convierten en una esfera indefinidamente ampliada de la presencia de cosas y eventos siempre reactualizables en una “ahoridad” y “simultaneidad” omniabarcantes:

El *mensaje* de la luz eléctrica [el patrón cognitivo correlacionado con ésta] es parecido al mensaje de la energía eléctrica en la industria: totalmente radical, omnipresente y descentralizado [deslocalizado]. La luz y la energía eléctrica están separadas de sus usos y, sin embargo, *eliminan factores temporales y espaciales* de la asociación humana, como también lo hacen la radio, el telégrafo, el teléfono y la televisión, que crean involucramiento en profundidad.<sup>47</sup>

También podemos decir que la mediación eléctrica nos hace copresentes con las cosas existentes y los eventos que suceden en

---

45 El modelo de esto corresponde a lo que McLuhan llama “ansiedad flotante y subsecuentemente una convicción acrítica *predispuesta*”; M. McLuhan, *The Global Village: Transformations in World, Life and Media in the 21st Century*, Oxford University Press, New York, 1992, p. 38.

46 M. McLuhan, *op. cit.*, p. 9.

47 *Ibidem*.

todas partes y que, mediante el registro, nos convertimos en copresentes también de las cosas y eventos del pasado.<sup>48</sup> La distancia y la historia han sido comprimidas y con ello han sido anuladas, pero, de la misma manera, las cosas copresentes inevitablemente nos afectan mediáticamente y nos involucramos con ellas “en profundidad”.<sup>49</sup> Ése es el efecto de la “compresividad” y la “compasividad”.

El teléfono inteligente intensifica el “involucramiento en profundidad”<sup>50</sup> como una emotividad reactiva flotante porque dicho involucramiento se vuelve *estrictamente personal*: en cada experiencia mediada por *mi* teléfono inteligente, soy *yo* y solo *yo* quien está involucrado, quien es provocado a reaccionar como si estuviera presenciando directamente el evento —es como si yo fuera copresente con él, testigo del mismo.<sup>51</sup> Al mirar un evento en tiempo real en la televisión, uno es provocado para reaccionar, pero la televisión no es personal.<sup>52</sup> Sin embargo, al ver el mismo evento en la pantalla del propio teléfono inteligente, uno queda provocado personalmente. Uno toma una postura emotiva al reaccionar al evento que se muestra, un evento experimentado por la mediación de la pantalla del teléfono inteligente como un dispositivo completamente personal y privado. La copresencia de uno mismo con el evento ya no es accidental, pues, adquiere el carácter de responsabilidad

48 Siguiendo la tesis de André Bazin sobre la “psicología de la imagen fotográfica”, el registro del evento es el evento mismo. Véase el primer ensayo en André Bazin, *What Is Cinema?*, Université Savoie Mont Blanc, Chambéry, 2016, vol. 1. Véase también la sección sobre compresividad temporal en Carrillo Canán, “Los nuevos medios y la comunicación móvil”, *op. cit.*

49 M. McLuhan, *op. cit.*, p. 9.

50 *Ibidem.*

51 Sobre el carácter personal del teléfono inteligente véase Carrillo Canán, “La portabilidad y movilidad”, *op. cit.*

52 Ibanez Bueno subraya con fuerza el carácter no privado de la televisión: “La televisión no es para mirar solo, sino para mirar con alguien”; Jacques Ibanez Bueno, *Les corps commutatifs: de la télévision à la visiophonie*, Université Savoie Mont Blanc, Chambéry, 2016, p. 25.

personal, ya que uno lo estaba buscando al simplemente activar la pantalla del teléfono. De hecho, la idea de que, “[s]omos la pantalla de televisión... [p]ortamos a toda la humanidad como nuestra piel”<sup>53</sup> —en la forma del aforismo que nos da Lewis Lapham en su introducción a *Understanding Media*— adquiere una dimensión *intensamente personal* porque en la actualidad ya no estamos lidiando con el televisor como un dispositivo de acceso relativamente abierto, sino con la pantalla personal del teléfono inteligente y los altavoces que son exclusivamente nuestros. Ahora debemos decir: “soy *mi* pantalla móvil... “[p]orto a toda la humanidad como mi propia piel”. El carácter personal de nuestro “involucramiento”, un carácter propio de los medios eléctricos en general, se intensifica con el teléfono inteligente porque, en lugar de encontrar el evento casualmente en la pantalla del televisor impersonal, lo encontramos al utilizar nuestra pantalla personal, la cual nos concierne de manera totalmente directa porque por definición es excluyente de todos los demás.<sup>54</sup> El evento *ocurre* en la pantalla de *mi propio* teléfono móvil, es decir, en mi pantalla, y con ello me pone de hecho frente la exigencia de tomar una postura *actuando de alguna manera*.<sup>55</sup> En

53 M. McLuhan, *op. cit.*, p. 47.

54 Por supuesto, estamos pensando principalmente en el uso del teléfono móvil como teléfono inteligente que permite recibir noticias en tiempo real, así como está sucediendo en las redes sociales en tanto *software* personalizado, tan personalizado que al igual que al teléfono inteligente accede uno mediante una contraseña personal.

55 Una de las frases más famosas de McLuhan es aquella de que, “[l]as verdaderas noticias son las malas noticias —malas noticias acerca de alguien— malas noticias *para* alguien”; *ibid.*, p. 205, c. a. Y adelante McLuhan se refiere al “poder penetrante de las malas noticias”; *ibid.*, p. 210. En otras palabras, las noticias que realmente logran un “involucramiento en profundidad” son las malas noticias. Son éstas las que verdaderamente afectan emotivamente al receptor en el sentido de ser una provocación para él, una provocación para hacer algo, así sea sólo comentar con otros —en la actualidad eso queda cubierto inicialmente por la “acción digital” (ver *Los chalecos amarillos y Facebook* ; en <<https://revistas.unne.edu.ar/index.php/nit/article/view/2900>>), consistente en “compartir” el contenido digital constituido

este caso, el no actuar, el dejar pasar, ya es *una* de las maneras posibles actuar. Al usar mi *teléfono inteligente*, ya estoy exponiéndome voluntariamente a encontrar un evento cualquiera en mi pantalla; y encuentro lo que experimentamos —cosa, evento— en esa pantalla personal, hallazgo que deviene una ocasión, una *provocación*, para que tome una posición *por* algo y *contra* alguien. Ése es el *carácter* o *patrón* adicional de lo que uno experimenta en la pantalla muy personal, es decir, algo o alguien aparece como víctima de alguien más.<sup>56</sup> El patrón cognitivo o *set* mental fomentado de esta manera es moral: uno debería reaccionar de inmediato apoyando a la *víctima* y condenando al victimario.<sup>57</sup> El “involucramiento en

---

por la mala noticia. La buena noticia que afecta al receptor a lo más se comunica —se comparte— y eso no se concibe como una acción, como hacer algo. En cambio, comentar o compartir la mala noticia se concibe ya como una verdadera acción, porque la mala noticia conlleva la dimensión de generar la sensación —así sea vaga— de responsabilidad, si no es que de verdadera *indignación*. Puede ser que la mala noticia también conlleve el momento de la sorpresa, pero ésta no es suficiente para provocar ninguna acción. La acción tiene, en el caso de la mala noticia, dimensión moral.

56 Véase M. McLuhan, “Lo eléctrico”, en este caso el contenido *web* desplegado en la pantalla del teléfono inteligente, “otorga voces poderosas a los débiles y los sufrientes”; *ibid.*, p. 253.

57 M. McLuhan: “La gente se hace también instantánea en su respuesta de *piedad* [*por* alguien] y *furia* [*contra* alguien] cuando tiene que compartir la extensión común del sistema nervioso central [los medios eléctricos] con la humanidad entera”; *ibid.*, p. 254. Después de haber escrito el presente texto, fue apenas durante la elaboración del ensayo “Las redes sociales y la forma moral” (de próxima aparición), que reparé en los pasajes de McLuhan que recién cité en esta nota de pie de página y en la anterior. En otras palabras, primero encontré la estructura o patrón dual de apoyo a la supuesta víctima y de condena del supuesto victimario, y apenas después me percaté de que McLuhan presenta exactamente esa misma forma o patrón relativamente materializada como la dualidad simultánea de *piedad* o *compasión* —justamente la “*compasividad*”— y *furia*. Hay formas que pueden ser materializadas hasta cierto nivel sin dejar de ser formas. Cuando una forma se materializa completamente, deja de ser una forma para convertirse —en nuestro contexto— en un fenómeno, en una entidad particular. No es el

profundidad” de McLuhan se convierte en una moralidad flotante, sentimental e irreflexiva.<sup>58</sup>

Un asunto relevante aquí es la intensificación de la *compasividad* o del “involucramiento” debida la “compresividad”. Como hoy se capturan más y más eventos en la *web*, todos están delocalizadamente *comprimidos* en ella y pueden llegar a cualquier persona en cualquier momento en la pantalla de su teléfono inteligente. La unión de la *web* y el teléfono móvil hace que la cantidad de experiencias mediadas que llegan al usuario del teléfono móvil en tiempo real sea ilimitada, inabarcable, en términos prácticos. La respuesta emotiva natural a lo que uno ve y oye en la pantalla personal es *siempre* inmediata, y dado que todo está ahora en la *web* y en tiempo real, el aumento cuantitativo de tales experiencias intensifica el carácter de *inmediatez* y la falta de reflexión en la respuesta a las experiencias mediadas.

Al desencadenar emociones de inmediato, sin demora, al ser *pura reacción*, la “compasividad” excluye la reflexión. La tendencia a la reacción emotiva frente a lo que uno experimenta —es decir, frente a un fenómeno— siempre está ahí, pero la gran cantidad de experiencias “comprimidas”, es decir, accesibles delocalizadamente en la red en todo momento y en tiempo real, hace que la reacción sin reflexión sea no solamente la tendencia, sino también un *patrón* o *forma* en la *conducta* del usuario del teléfono

---

tema aquí, pero algo que puede ayudar a entender esto, es el análogo que ocurre, por ejemplo, con la materialización parcial de la forma lógica de la conjunción  $P \wedge Q$  para llevarla a “( ) le compró ( ) a ( )”  $\wedge$  “( ) se acordó de ( )”, la cual se materializa completamente a “Luis le compró un libro a su hijo”  $\wedge$  “María se acordó de su madre”. En este caso los fenómenos son el evento concreto de compra y el evento extendido o repetitivo de recuerdo. Volviendo a la forma dual por ahora digamos solamente que a la compasividad se asocia la furia, ira o cólera. Estas son otra forma eléctrica, la cual se le escapa a McLuhan.

58 Éste fue el primer texto en el que, junto a la forma o patrón cognitivo de la experiencia, introduce la noción de forma o patrón *moral* de la experiencia, la cual he desarrollado en textos posteriores.

inteligente.<sup>59</sup> En tiempo real, no hay tiempo para la reflexión. El *patrón* o *forma* dominante es ahora la tiranía de un *moralismo inmediato* y, por lo tanto, *irreflexivo*.<sup>60</sup> La *mera reacción* a la vez compasiva e iracunda o encolerizada, es la *forma moral* necesaria correlativa con la “ahoridad (*nowness*)” y la “simultaneidad (*all-at-onceness*)” intensificadas, propias del “involucramiento total [ya no] de la forma telegráfica”, sino de *la forma constituida por el teléfono inteligente*.

Los eventos pantalla forman un flujo imparabile que impide cualquier reflexión, ya que cada evento es seguido por otro, por lo que el teléfono móvil es la realización más pura del carácter deslocalizado y sin reflexión de la experiencia eléctrica, basada en el uso de la pantalla del teléfono móvil personal. El acceso permanente a experiencias deslocalizadas hace de la dualidad de la “compasividad” y la *ira* que la acompaña, no solamente una *forma* flotante, sino una forma permanentemente activa de la experiencia. El *moralismo* que exige “apoyar algo y [por esta razón] condenar a alguien por ofender o dañar ese algo”, se convierte en un *set* mental permanente.<sup>61</sup> El teléfono móvil como teléfono inteligente es la mayor intensificación de la forma eléctrica de la experiencia,<sup>62</sup> ya que uno porta a “toda la humanidad como piel”

59 Junto a las formas o patrones de uso, los patrones cognitivos y morales generados por los medios, están los patrones o formas de conducta. Véanse otros ensayos en este volumen.

60 Apenas, durante la elaboración del texto “Las redes sociales y la forma moral” caí en cuenta de que McLuhan roza el problema cuando se refiere “al profundo sentimiento de culpa que a veces se expresa en la *actitud* [la forma, patrón moral] de compañero de viaje [*fellow-traveler attitude*]”; *ibid.*, p. 301. Remito a dicho texto.

61 En la actualidad se ha establecido la noción de “buenismo”, que en lo fundamental coincide con la “actitud de compañero de viaje” señalada por McLuhan. El buenismo como actitud, como la actitud de compañero de viaje, no es otra cosa que la “compasividad” en tanto “involucramiento en profundidad”, a los que se refiere McLuhan.

62 Buscar noticias y estar en las redes sociales no son las únicas funciones del teléfono inteligente, pero son parte de sus actividades centrales.

tan pronto como está en contacto con su propio móvil, sin embargo, uno tiende a estar siempre en contacto con éste y también está esperando el momento de activar su propia pantalla: ella lo exige siempre —es precisamente para eso<sup>63</sup>— y nosotros siempre buscamos obedecer tal demanda. En otras palabras, el teléfono inteligente se convierte en la forma suprema en la que uno porta a “toda la humanidad como la propia piel”, porque el patrón de uso básico del teléfono móvil consiste en fundirse con la propia pantalla móvil, en tanto contacto permanente con ella.

### Conclusión. El teléfono móvil y la forma eléctrica de la política: la política identitaria

El teléfono móvil como *teléfono inteligente* da *forma* a nuestras relaciones, de manera que cualquier individuo o grupo pueda aparecer en todo el mundo abogando por la solidaridad y el apoyo, exigiendo algo y acusando a alguien. Eso sucede a través del teléfono móvil en su calidad de teléfono inteligente, es decir, a través de un teléfono móvil conectado a las redes sociales como Facebook, Twitter y a otras fuentes de noticias electrónicas. Cada receptor es provocado en tiempo real a una reacción inmediata en vista del sufrimiento real o supuesto del emisor. El teléfono inteligente coloniza el mundo con víctimas supuestas o reales y observadores emocionalmente involucrados. La *forma política* generada por la estructura de la experiencia fomentada por el teléfono móvil como teléfono inteligente es la unión del victimismo y el buenismo *cargados de ira*.

---

63 Éste es un ejemplo de patrón o forma de uso generado por una tecnología. En ocasiones, hablamos de patrones o formas de comportamiento. Ése es el término que comprende tanto a los patrones de uso como a los patrones de conducta. No debe confundirse el uso del medio con la conducta que genera el medio.

## Bibliografía

- BAZIN, André, *What Is Cinema?*, University of California Press, Los Angeles, 2005, Vol. 1.
- CARRILLO CANÁN, Alberto J. L., “La portabilidad y movilidad”, en *Reflexiones Marginales*, N° 48, 2018.
- , “Los nuevos medios y la comunicación móvil”, en *Reflexiones Marginales*. N° 45, 2018.
- , “McLuhan, Flusser, and the Mediatic Approach to Mind”, en *Flusser Studies*, 06, 2008, pp. 1-13.
- , “McLuhan y las estructuras de la experiencia. El caso del alfabeto y el espacio euclidiano”, en *Nuevo Itinerario. Revista de filosofía*. N° 12, Universidad Nacional del Nordeste, Corrientes, 2017, pp. 1-28.
- DE ANDRÉS DEL CAMPO, Susana; Nos-Aldas, Eloísa; García Matilla, Agustín, “La imagen transformadora. El poder de cambio social de una fotografía: La muerte de Aylan”, en *Comunicar*, 47, 2016, pp. 29-37.
- FLUSSER, Vilém, *Für eine Philosophie der Fotografie*, European Photography, Göttingen, 1999.
- , *Ins Universum der technischen Bilder*, European Photography, Göttingen, 1996.
- HUSSERL, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, en *Gesammelte Werke*, Ed. Hg. Karl Schuhmann, Nijhoff, Den Haag, 1950/1913, Vol. 1.
- , *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer, Halle, 1913, Vol. 1
- IBANEZ BUENO, Jacques, *Les corps commutatifs: de la television à la visiophonie*, Université Savoie Mont Blanc, Chambéry, 2016.
- MCLUHAN, Marshall, *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, Paidós, Barcelona, 1995.
- , *La galaxia de Gutenberg*, Planeta, México, 1985.

“SOY MI PANTALLA MÓVIL... PORTO A TODA LA HUMANIDAD COMO MI PROPIA PIEL.”  
EL TELÉFONO MÓVIL Y LA ESTRUCTURA DE LA EXPERIENCIA

\_\_\_\_\_, *The Global Village: Transformations in World, Life and Media in the 21st Century*, Oxford University Press, Nueva York, 1992.

\_\_\_\_\_, *Understanding Media. The Extensions of Man*, The MIT Press, Cambridge, 1994.



# La crisis de la sociabilidad en el “cibespacio”. Hacia un nuevo paradigma de moralidad

BORJA GARCÍA FERRER

## 1. El ser humano como “ser-en-el-mundo” y “ser-con-la-gente”

Erigida como uno de los grandes buques insignia en el mapa conceptual de la modernidad filosófica desde el momento mismo de su gestación, Heidegger termina de una vez por todas con la preeminencia autoconstituyente del *cogito* con su concepción del “ser-ahí” (*Da-sein*) como “ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*),<sup>1</sup> según la cual nos hallamos “arrojados” inexorablemente en un horizonte de sentido histórico y determinado, o sea, estamos “in-cursos” en su “sub-sistencia”. Así, pues, no puede decirse que el *Da-sein* constituye una suerte de “centro soberano”. Contra el mito moderno de la autonomía personal, nuestro modo de ser se halla en un “estado de embargado” (*Eingenommenheit vom Seiendem*) por el ente, estamos condicionados por un *factum* indisponible que tiene su fundamento en sí mismo: “La ‘esencia’ del ‘ser ahí’ está en su existencia. [...] El ‘ser ahí’ es mío en cada caso, a su vez, en uno u otro modo de ser. Se ha decidido ya siempre de alguna manera en qué modo es el ‘ser-ahí’ mío en cada caso”;<sup>2</sup> en otras palabras:

---

1 Cfr. Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, FCE, Madrid, 1994, pp. 66-67.

2 *Ibidem*, p. 54.

La “conciencia de la realidad” es ella misma un modo del “ser en el mundo”. [...] Sería menester no sólo invertir su contenido [del “*cogito sum*”], sino verificar éste en una nueva forma fenoménico-ontológica. La primera proposición sería entonces: “*sum*”, y, en este sentido: “yo soy en un mundo”. En cuanto ente tal, “soy” en la “posibilidad de ser relativamente a diversas actividades (*cogitationes*) como modos del ser cabe los entes intramundanos”. Descartes, en cambio, dice: las cogitaciones son “ante los ojos” y en ellas es un ego también “ante los ojos” como *res cogitans* sin mundo.<sup>3</sup>

Desde una perspectiva fenomenológica, el *factum* que nos condiciona se define como “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), una realidad preestructurada simbólicamente que implica una comprensión prereflexiva y prediscursiva del mundo, un horizonte de comprensión compartido, un mínimo de presuposiciones que configura y delimita las condiciones de posibilidad de toda interacción y comunicación humanas, tanto a nivel cotidiano como científico y ontológico:

Cuando nacemos el *Lebenswelt* ya está ahí, previamente interpretado, como construcción intersubjetiva antecede a la subjetividad. [...] En tanto que horizonte de posibilidades de sentido, el *mundo de la vida* articula y configura todo encuentro intersubjetivo.<sup>4</sup>

Desde este punto de vista, el filósofo de Friburgo postula que el “ser-en-el-mundo” es, asimismo, “ser-con” (*Mit-sein*)<sup>5</sup>. Esto signi-

3 *Ibid.*, pp. 231-232.

4 Cfr. César Alberto Pineda Saldaña, “*Lebenswelt* 2.0. Posibles lecturas desde la filosofía”, en Alberto Constante (ed.), *La filosofía y las redes sociales*, Ediciones Sin Nombre, México, 2013, p. 13.

5 Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2012, pp. 134-145. Jorge Rivera traduce *Mit-dasein* por “co-existencia” y *Mit-sein* por “co-estar”, considerando que éste se refiere a la estructura existencial del “ser-ahí”, mientras que aquél hace lo propio con la existencia de los otros *Da-sein*. Sin embargo, estamos con Luis A. Rossi en que dicha estructu-

fica que el "ser-ahí" tiene la forma originaria de la "co-existencia" (*Mit-dasein*), de tal suerte que el mundo es un "mundo en común" (*Mitwelt*). En este sentido, Heidegger desgaja el concepto de "comunidad" de sus consabidas connotaciones metafísicas para designar nuestra radical exposición a la alteridad, ese "entre" (*Zwischen*) que nos relaciona incluso en el alejamiento, sin más fundamento que la propia relación. En palabras de Cacciari:

Nuestro *socius* por excelencia, nosotros mismos, es alter, es otro, que nos sorprende o seduce o captura o lacera, pero con el cual, sin embargo, co-habítamos irrevocablemente.<sup>6</sup>

De aquí se sigue una aparente aporía en el posicionamiento de Heidegger: si el "ser-ahí" sólo logra apropiarse de su sí-mismo cuando alcanza la máxima singularización y contrarresta, de este modo, la despersonalización característica de la vida cotidiana según la analítica de *Ser y Tiempo*, es difícil entender cómo puede acontecer la comunidad de la que habla el pensador de Friburgo, pues, a ojos vistas, el acontecimiento del "ser-con" trasciende inexorablemente la singularidad del "ser-ahí". De tal suerte que el análisis existencial trae aparejado el problema político de dilucidar las modalidades "propia" e "impropia" de la "co-existencia" o "ser-con". Ciertamente, Heidegger se muestra parco con respecto de esa comunidad, bosquejándola más bien como un presupuesto de las críticas a la sociabilidad efectivamente existente. Por un

---

ra viene mejor expresada por el término "co-existencia" en castellano, ya que "co-estar" posee un sentido estático que no concuerda con el carácter temporal del "ser-ahí" en la analítica existencial de *Ser y Tiempo*. En cualquier caso, preferimos utilizar la expresión "ser-con", acuñada por José Gaos, para traducir *Mit-sein*, que ya forma parte del vocabulario específico. Cfr. Luis Alejandro Rossi, "El problema de la comunidad en *Ser y tiempo*", en Esteban Lythgoe y Luis A. Rossi (eds.), *Ser y tiempo, Singularización y comunidad*, Biblos, Buenos Aires, 2016, p. 105.

6 Massimo Cacciari, *El archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, Eudeba, Buenos Aires, 1999, p. 39.

lado, afirma que, en la cotidianidad, el “ser-con-otros” se trueca en “ser-uno-con-otro”, de manera que su extrañamiento con respecto de sí mismo y la comunidad es máximo. Por otro lado, mantiene que el advenimiento de la “comunidad del pueblo” (*Völksgemeinschaft*) es inextricable de la recuperación del “ser-ahí” de su integridad y de su sí-mismo. Sin embargo, a pesar de que sus explicaciones sobre el estatuto de la “propiedad” y de la “impropiedad” distan mucho de ser exhaustivas, su análisis de la despersonalización cotidiana y de la esfera pública convierten dichas modalizaciones en formas de sociabilidad concretas, cada una de las cuales expresa un todo social específico donde una predomina en detrimento de la otra.<sup>7</sup>

Sea como fuere, Espósito ha indagado el alcance político del término “comunidad”. A la luz de los tres significados que encierra la raíz latina de *communitas* (“obligación” —*onus*—, “función” —*officium*— y “don” —*donum*—), la condición de posibilidad del “ser-en-común” implica una responsabilidad inexcusable, a saber, cuidar la “nada” que nos acomuna; se trata de estar a la altura de nosotros mismos, una suerte de “imperativo cenital”.<sup>8</sup> Pues bien, el objetivo del presente trabajo es poner de manifiesto (matizadamente) el abandono de semejante “imperativo cenital” en el nuevo modelo de sociabilidad, indagando sus causas y sus implicaciones morales en el sistema global de comunicación contemporáneo:

7 Cfr. L. A. Rossi, *op. cit.*, pp. 104-105. En realidad, esta obra se constituye como un esfuerzo por rastrear, a la luz de la reflexión sociológica desarrollada en Alemania desde principios del siglo xx, la significación política de la comunidad en *Ser y Tiempo*, pues, si bien es cierto que Heidegger no trata esta cuestión sistemáticamente, alude a ella en numerosos pasajes. De hecho, según la lectura del autor, la obra heideggeriana presenta implícitamente una teoría social vertebrada desde la óptica de la sociabilidad, la cual explicaría su ulterior disposición al compromiso con el nacionalsocialismo una vez que alcanzó el poder; *cf. Ibid.*, pp. 103-207.

8 Cfr. Luis Sáez Rueda, *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 217-229, 270-297.

El hombre de nuestro presente, ya no muestra esa gallardía cenital capaz de mantener en franquía el *entre*. Más bien, [...], lo anega continuamente. Vierte sobre el intersticio todas sus miserias, convirtiéndolo en un lugar de muerte, [...], una fosa reticularmente esparcida a lo largo y ancho de la tierra.<sup>9</sup>

## 2. El “des-alejamiento del alejamiento” o la revolución virtual del espacio

A contrapelo de la letanía característica del tráfico en el Viejo Mundo, las tecnologías de la comunicación implementan la comunicación instantánea en la totalidad del orbe, en lo que constituye una convulsión estructural del vínculo milenario entre la proximidad y la lejanía, una transformación ontológica donde la máxima integración se torna simultánea con la máxima distancia. Paradójicamente, las tele-tecnologías nos permiten presenciar virtualmente acontecimientos muy distantes en tiempo real, implementando una especie de “desterritorialización” paradójica, en la medida en que mantiene la localización de los individuos.<sup>10</sup> En este contexto, la “red de redes” se vislumbra como una tecnología fundamental:

Internet, como red mundial de comunicaciones que posibilita la comunicación globalizada, es como un caleidoscopio tecnológico, mágico y excepcional, extiende nuestros sentidos para abarcar distancias, sujetos, eventos y realidades dispersas por la mayoría del

---

9 Luis Sáez Rueda, “Thanatología del neoliberalismo en el siglo xxi”, en *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, 3, 2008, pp. 12-33, 28.

10 Esta revolución inaudita en las condiciones de posibilidad y desarrollo de la distancia tiene su fundamento en la portabilidad, esto es, la capacidad de las telecomunicaciones para vincular distintos puntos móviles en un espacio liberado por ellas mismas, más allá de las coordenadas geográficas tradicionales; *cf.*: Enrique Lynch, “La felicidad de las mónadas”, en Gabriel Aranzueque (ed.), *Ontología de la distancia: Filosofías de la comunicación en la era telemática*, Abada, Madrid, 2010, pp. 89-90.

mundo conectado. Con sólo una tecla el mundo es nuestro, al menos el mundo que está en la red y que es casi todo el mundo.<sup>11</sup>

Desde esta óptica, la técnica logra la hazaña de colonizar y saturar con su presencia la totalidad de lugar del planeta, de manera tal que el mundo se contrae hasta perder su carácter de mundo, su “mundaneidad” (según Hannah Arendt). El “des-alejamiento del alejamiento” ha terminado comportando la gestación del “ciberespacio”, ese “reino del *bit*” donde “cualquier parte” se trueca en “ninguna parte”.<sup>12</sup> Un mundo, por así decirlo, “sin aquí”, un “espacio-red” paralelo, inextenso y artificial, producido y sostenido por los computadores y por las autopistas de la información, en el que los *bits* y las ficciones suplantán a los átomos y los hechos, configurando una “realidad virtual” donde todo es posible y nada es real. En palabras de Baudrillard:

En este paso a un espacio cuya curvatura ya no es la de lo real, ni de la verdad, la era de la simulación se abre, pues, con la liquidación de todos los referentes —peor aún: con su resurrección artificial en los sistemas de signos, material más dúctil que el sentido, en tanto que se ofrece a todos los sistemas de equivalencias, a todas las oposiciones binarias, a toda el álgebra combinatoria. No se trata ya de imitación ni de reiteración, incluso ni de parodia, sino de una suplantación de lo real por los signos de lo real, es decir, de una ope-

11 Alberto Constante, “La historia de un crimen o en el reino del bit”, 2005, p. 2, recuperado de <<http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/714>>.

12 Javier Echeverría denomina esta nueva realidad como “tercer entorno” y le atribuye las siguientes características: informacional, representacional, comprimido, asentado en el aire, con movilidad electrónica, bisensorial, digital, distal y reticular. *Cfr.* Javier Echeverría Ezponda, *Un mundo virtual*, Plaza & Janés, Barcelona, 2000, pp. 77-78. Por otra parte, el autor español ha firmado un magnífico estudio sobre las propiedades estructurales del “tercer entorno”, en contraste con los espacios naturales y urbanos; Javier Echeverría Ezponda, *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*, Destino, Barcelona, 1999.

ración de disuasión de todo proceso real por su doble operativo, máquina de índole reproductiva, programática, impecable, que ofrece todos los signos de lo real y, en cortocircuito, todas sus peripecias.<sup>13</sup>

En definitiva, podríamos decir que las nuevas tecnologías hacen que desaparezca la realidad, en el nombre de una estética electrónica que se funda sobre la simulación o el "simulacro", hablando con Baudrillard. Ahora bien, bien entendida, la "virtual-realidad" o "real-virtualidad" guarda poca relación con lo falso. No se trata simplemente de un principio trascendental que constituye todo lo que es en tanto que es; además de transformar el concepto de "realidad", la red global de telecomunicaciones impregna de virtualidad nuestro modo de vida como una mancha de aceite, transformando radicalmente nuestro sentimiento del mundo.

Entre las múltiples repercusiones de la revolución virtual del espacio brilla con luz propia la expansión imparable de una patología de civilización con efectos inesperados: el desarraigo. Como sabemos por Safranski, la radicación a un lugar propio es *conditio sine qua non* de la "apertura al mundo" (*Weltoffenheit*).<sup>14</sup> Pues bien, desde este prisma, el "emplazamiento" (*Standort*) del ser humano en un mundo "sin aquí" va en detrimento de su sensibilidad para ser afectado por el mundo, ya que dicha "apertura" o "actitud de escucha", en términos de Heidegger, se torna fundamental para que un acontecimiento pueda llegar a interpelarle, como bien enseña la fenomenología.

Como resultado, el "ser-en-el-mundo" de heideggeriana memoria se vuelve "ser-frente-al-mundo", es decir, ha perdido la nevadura con el mundo, de tal manera que no se reconoce ya in-

13 Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 1978, p. 7.

14 Cfr. Rüdiger Safranski, *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, Tusquets, Barcelona, 2004, pp. 24-25. Desde este punto de vista, Peter Sloterdijk revaloriza la noción de "patria" (*Heimat*) y apuesta por recuperarla. Cfr. Peter Sloterdijk, *Temblores del aire. En las fuentes del terror*, Pre-Textos, Valencia, 2003, pp. 94-95.

cardinado en ningún horizonte de sentido.<sup>15</sup> Para expresarlo con la fórmula de Bataille, estamos en el mundo “como el agua en el agua”. Y es que, si bien podemos comunicarnos globalmente, no podemos habitar lo global.<sup>16</sup> Se entiende, desde esta perspectiva, la misiva visionaria de Heidegger: el peligro técnico no radica en hipotéticos eventos, como el holocausto nuclear o la catástrofe ecológica, sino que ya ha alcanzado al hombre de lleno en su emplazamiento histórico.

Desprovistos de todo vínculo con el mundo, el desarraigo descoloca y dispersa nuestro *modus vivendi* de forma análoga a la diáspora del pueblo judío, de tal manera que vagamos “erráticamente” (*erraticus*)<sup>17</sup> por los centros sin núcleo y las periferias híbridas de la incipiente “realidad virtual” como embrutecidos psicóticos de expedición, sin rumbo ni asidero, en la intemperie y a la deriva; en palabras de Sloterdijk:

Están diseminados fuera [...], como cuerpos locos en un espacio deshabitado. [...] Viven [...], de los ardores de la fricción que les provoca su arrojamiento hacia delante. [...] Dan la impresión de proyec-

15 A tenor de fenómenos como el cosmopolitismo o el exotismo, Heidegger ya consideró que su propio contexto vital se caracterizaba por la “falta de suelo” (*Bodenlosigkeit*), un término, el de “suelo” (*Boden*), de largo alcance en la literatura *völkisch* de esa época. Aunque Husserl había ya utilizado la expresión *Bodenständigkeit* en referencia al apoyo en un fundamento sólido, Heidegger explota las resonancias políticas de esta expresión (*bodenständig* quiere decir “autóctono” o “arraigado”) para señalar, más allá de la superficialidad de la cultura dominante (cuya referencia contemporánea se encuentra en la *Filosofía de las formas simbólicas* de Ernst Cassirer), su falta de raíces en el suelo propio. Cfr. L. A. Rossi, *op. cit.*, pp. 108-109.

16 Cfr. R. Safranski, *op. cit.*, pp. 85-86.

17 En su origen latino (*erraticus*), “errancia” significa “carecer de lugar” y “recorrer a la ventura”. Por su parte, la RAE le asigna los siguientes significados: 1. “Vagabundo, ambulante, sin domicilio cierto”. 2. “Errante”, en cuanto “estrella errante” o “planeta” (πλανήτης). 3. En medicina, el término hace referencia a un dolor crónico, que oscila por el cuerpo sin asiento fijo. Cfr. Sáez Rueda, *Ser errático...*, *op. cit.*, p. 135.

tiles que han abandonado todos los dispositivos fijadores, con el fin de moverse en una no-proximidad y no-esfera generales, en un mundo exterior, liso e indiferente de recursos, dirigido sólo por órdenes y apetitos y mantenido en forma por crueldad-*fitness*. Sus cuerpos [...], son los “termómetros de un devenir” en dirección a situaciones de desterritorialización moral jamás vividas.<sup>18</sup>

Desde este prisma, la experiencia más seductora y recurrente se cifra en la experiencia del consumidor. En efecto, el desarraigo genera una suerte de *horror vacui* neobarroco sumamente desalentador y angustioso, por el cual tratamos de encontrar desesperadamente nuevas formas de arraigo existencial en la vida del mercado, ese “nuevo ídolo”. Se trata, en este sentido, de una organización o administración compulsiva del vacío por medio del consumo, entendido como un mecanismo ciego que se articula en torno a la huida.

Así, pues, la “patología del vacío” encuentra en el capitalismo posindustrial e hiperconsumista una forma sociopolítica privilegiada para desarrollarse. En el particular empeño por amueblar la “nada”, el consumo funge, de hecho, como una especie de paliativo existencial, en una atmósfera de euforia consumista profusamente alimentada por la publicidad, el *marketing* y la moda. Convertido en el “consumidor final” de nietzscheana memoria, el hombre escapa al vacío preponderante, en definitiva, mediante una “apertura fantasmática” y una “saturación petrificadora”.

### 3. El nuevo modelo de socialización y sus implicaciones morales

En *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Kant expresaba uno de sus mayores deseos, a saber, que la consumación

---

<sup>18</sup> Peter Sloterdijk, *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Siruela, Madrid, 2007, pp. 136-137.

de la historia universal vendría patrocinada por la “perfecta unificación civil del género humano” (*die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung*).<sup>19</sup> Pues bien, si bien asistimos a la expansión progresiva de “tierras-de-nadie” o “no-lugares” (Marc Augé *dixit*), lo cierto es que nuestro mundo histórico se caracteriza por una densidad de población cada vez mayor, no ya sólo en las áreas metropolitanas de las grandes ciudades sino, ante todo, en el “ciberespacio”.

Si la técnica es actualmente un “destino” (*Ge-schick*), como señala Heidegger lúcidamente, es porque las tecnologías de la comunicación, entendidas como una de los máximos exponentes de la técnica, nos arrojan al espacio virtual de la red, de tal manera que no podemos escaparnos de ella. Ahora bien, es necesario considerar que dicho espacio virtual se constituye como un espacio social y existencial novedoso, en el sentido del concepto de “ciberespacio” tal y como fue acuñado por William Gibson en su novela de ciencia-ficción *Neuromancer*; es decir, como un espacio que se conforma por las interrelaciones sociales mantenidas por medio de interconexiones electrónicas.<sup>20</sup> Como sugiere la célebre metáfora de la “velocidad de escape” (M. Dery): las nuevas tecnologías han dado lugar a una realidad social distinta e independiente.<sup>21</sup>

En tal disposición de los términos, existe la tentación de pensar que “la telecomunicación acerca a las personas”, como reza el famoso reclamo publicitario; aunque sólo sea potencialmente (en un sentido virtual), estamos en contacto permanente con los otros (no puede ser de otro modo). Como apunta J. Echeverría,<sup>22</sup>

19 Cfr. Immanuel Kant, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, UNAM, México, 2006.

20 Cfr. William Gibson, *Neuromantic*, Pleniluni S.A. Alella, Barcelona, 1984, citado por A. Constante, *La historia de un crimen...*, *op. cit.*, p. 3.

21 Cfr. Mark Dery, *Velocidad de escape. La cibercultura en el final del siglo*, Siruela, Madrid, 1999.

22 Cfr. J. Echeverría Ezponda, *Un mundo virtual*, *op. cit.*, pp. 88-121. Para indagar la historia de los lugares virtuales y los diferentes procesos que

muchos comparten la opinión, a la luz de semejante "hiperconexión del mundo", de que las redes telemáticas conforman un espacio social privilegiado de cara a la gestación de "comunidades virtuales", definidas como "grupos sociales que surgen en la red cuando un número suficiente de gente desarrolla en ella discusiones públicas [...] con tanta carga de sentimientos como para formar redes de relaciones personales en el ciberespacio".<sup>23</sup>

Al menos teóricamente, el *web space* proporciona numerosos captosres y efectadores que posibilitan una interactividad total.<sup>24</sup> En contraste con otros espacios telemáticos incapaces de viabilizar la interacción, como los escenarios unidimensionales (reducidos a interrelaciones textuales) de los MUDS (*Multiusers Dimensions*, *Multiusers Dungeons*, *Multiusers Dialogues*) y los chats, así como los lugares virtuales bidimensionales, cuyas imágenes no tienen profundidad y, por ende, coartan notablemente nuestra libertad de acción y de expresión, el lenguaje informático VRML (*Virtual Reality Modelling Language*), concebido por Marc Pesce, y las tecnologías P-M-P permiten participar en diferentes entornos info-virtuales al mismo tiempo, distribuyendo escenas tridimensionales en el espacio web.

De hecho, las tecnologías P-M-P no sólo pueden recrear en su totalidad los espacios de interrelación que caracterizan a la realidad espacio-temporal en un sentido estrictamente físico-geométrico, sino que también crean escenarios novedosos para que los usuarios puedan relacionarse entre sí en reuniones virtuales de la más diversa índole. Los escenarios virtuales son abiertos (plazas) o cerrados (clubes), y permiten llevar a cabo tanto actividades productivas como lúdicas. En cualquier caso,

---

existen para gestarlos; *cf.* Michael Powers, *How to Program Virtual Communities*, Ziff-Davis, New York, 1997.

<sup>23</sup> Howard Rheingold, *The Virtual Community*, Reading, Harper, 1994, p. 5.

<sup>24</sup> *Cf.* Philippe Quéau, "Le virtuel: un état du réel", en Jean Lliopoulos y Gilles Cohen-Tannoudji (eds.), *Virtualité et réalité dans les Sciences*, Frontières, París, 1995, p. 69.

el usuario puede participar activamente en tales escenarios, explorando los límites del ego y nuevos atributos de su personalidad; el proscenio electrónico nos permite crear nuestros propios “avatares” y grabar en ellos un amplio abanico de identidades o de “máscaras”, en una especie de inmersión representativa donde la subjetividad se torna “multipersonal”.<sup>25</sup> Las redes sociales propician, en este sentido, una “teoría del semblante”, como alumbra el ejemplo de Twitter:

En un usuario común esto es una cuestión de simulación y disfraz pero también de estrategia, de astucia y de modos de aparentar, es un hacer como que, una ilusión, un artificio, no de lo que dice sino de lo que no dice y se queda como resto, un territorio donde verdad y mentira tienen casi el mismo estatuto, donde la información abre espacios y cierra otros sin que lo notemos.<sup>26</sup>

Lamentablemente, la realidad desmiente la profecía kantiana del universalismo, y las expectativas depositadas en torno a lo virtual como el caldo de cultivo idóneo de la intersubjetividad ha acabado derivando, bajo la égida del consumismo exacerbado, en la “desaparición de la sociedad”.<sup>27</sup>

A grandes rasgos, la experiencia del consumidor se define por la inconclusión e irrelevancia en sus decisiones de compra. Hace tiempo que los productos y bienes de consumo carecen de un valor duradero, de manera que la tendencia es deshacernos de ellos tan pronto como dejan de satisfacernos. En este contexto, no se trata tanto de poseer cosas como de experimentar sensaciones, con menoscabo de todo vínculo más o menos permanente entre

---

25 Bruce Damer ha estudiado con tino el tema de los “avatares” en *Avatars!*, Peachpet, Berkeley, 1998.

26 A. Constante, “Escrito en Twitter 2”, en *La filosofía y las redes sociales*, op. cit., p. 59.

27 Esta expresión ha sido formulada por François Dubet en su obra *Sociologie de l'expérience*, Seuil, París, 1994, p. 52.

las mercancías y sus consumidores.<sup>28</sup> Como Baudelaire había observado anticipadamente en el diagnóstico de su tiempo, las cosas discurren entre las personas como si estuvieran bajo el influjo de un impulso maligno dirigido a traicionar la lealtad.<sup>29</sup>

Pues bien, a la altura del presente, la sociedad de mercado reduce toda experiencia posible a la experiencia del consumo: de un lado, asimilamos los elementos estructurales de la mercancía como propios y, de otro, ponemos de manifiesto esos elementos cuando nos relacionamos con nuestros congéneres. De este modo, la mercantilización extrapola la lógica de la infidelidad de las propiedades materiales hacia los atributos personales, resignificando no ya sólo la subjetividad, sino que también hace lo propio con la noción de "otredad", convertida en mero "valor de uso".<sup>30</sup> Para decirlo con la fórmula de Heidegger, el consumidor convierte todo lo "existente" (*Ek-sistenz*) en "existencia" (*Bestand*).<sup>31</sup>

En esta tesitura, los otros se componen del material etéreo de las percepciones, de tal suerte que únicamente podemos sen-

---

28 Se entiende, desde esta perspectiva, el auge de los mercados de la sensibilidad y el fenómeno de la "estetización" que constituye su corolario. Es la época del "capitalismo artístico". Cfr. Gilles Lipovetsky, *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*, Anagrama, Barcelona, 2015.

29 Cfr. P. Sloterdijk, *En el mundo interior...*, op. cit., pp. 248-249.

30 Cfr. Zygmunt Bauman, *La societa dell'incertezza*, Il Mulino, Bolonia, 1999, pp. 121 ss.

31 Heidegger denomina "fondo" o "existencia", en un sentido propiamente bancario y monetario, al estado de "des-ocultamiento" propio del emplazar desafiante, es decir, el modo como se halla presente. Las "existencias" efectivas, cuantificables por medio del cómputo y acumulables como un sistema de informaciones, se caracterizan básicamente por encontrarse a la disposición del hombre como las latas en el mercado, de tal manera que la consistencia de lo real queda desintegrada por completo, más allá de la comprensión moderna del ser del ente como "objeto" (*Gegenstand*) de la representación humana; cfr. Martin Heidegger, "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37.

tirlos y saborearlos. Análogamente a las mercancías, su interés y su valor redundan exclusivamente en la calidad de las sensaciones potenciales que encierran: se introducen en nuestro mundo como una eventual fuente de satisfacción para abandonarlo con la máxima inmediatez como un placer consumado o una expectativa frustrada. Tras consumarse la experiencia que suministran durante la interacción, se convierten automáticamente en objeto de indiferencia porque, de lo contrario, la estimulación sería menos intensa, con menoscabo de la propia experiencia.

Desde este prisma, el consumidor hace caso omiso del ideal ético, hasta el extremo de desvincularse moralmente de los otros por completo. Esto es particularmente evidente en el caso de las redes sociales. Con la “virtualización” del espacio social, los interlocutores ajustan de manera inconsciente su registro ontológico de interacción con el mundo a la nueva realidad de segundo orden, mientras que los habitantes del espacio-tiempo obsoleto quedan inmediatamente destituidos de su materialidad, toda vez reducidos a la condición de pura virtualidad; consecuentemente:

Acabamos por amar lo lejano y por odiar lo cercano porque éste último está presente, porque huele, porque hace ruido, porque molesta, a diferencia de lo lejano que se puede hacer desaparecer con el *zapping*... Estar más cerca de quien está lejos que de quien está a nuestro lado es un fenómeno de disolución política de la especie humana. La pérdida del propio cuerpo comporta la pérdida del cuerpo de los demás, en beneficio de una especie de espectralidad de lo lejano.<sup>32</sup>

---

32 Paul Virilio y Philippe Petit, *La politique du pire*, Textuel, París, 1996, pp. 42-46. Para Slavoj Žižek, el dispositivo info-comunicacional gestiona la afectividad de tal manera que genera una “multitud paranoide”, donde prevalece el derecho a no ser acosado, esto es, a mantener una distancia segura de los demás; *cf.* Slavoj Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Paidós, Buenos Aires, 2013, p. 57.

Por su parte, no podemos decir en propiedad que los otros interlocutores virtuales existan, pues, a menudo, no constituyen más que una excusa antropológica para verificar nuestra propia existencia (en el sentido de Descartes), consolidando, de este modo, nuestro estatus de “mónadas” cerradas al mundo. Como Bauman sugiere: “Mucha gente usa las redes sociales no para unir, no para ampliar sus horizontes, sino al contrario, para encerrarse en lo que llamo zonas de confort, donde el único sonido que oyen es el eco de su voz, donde lo único que ven son los reflejos de su propia cara”;<sup>33</sup> consecuentemente, “el no otro (el ‘in-otro’) es una proyección de mi deseo de ‘interlocutabilidad’ y, por lo tanto, el grado ‘xerox’ (Baudrillard) de la alteridad”.<sup>34</sup>

En el fondo, los espacios virtuales de nuevo cuño se rigen por una lógica de la indiferencia, cuyo correlato más palpable se cifra en el reciente apogeo del individualismo y el narcisismo de masas. Bajo la ilusión de que nos acerca, la hipercomunicación digital nos aleja más del otro, consumando el aislamiento de los individuos. El “entre” que nos coliga invisiblemente ha cesado de tejer vínculos intersubjetivos en el “mundo de la vida”, y la *communitas* se desmorona en favor de la expansión egocéntrica del espacio individual:

Así llegamos al final del desierto; previamente atomizado y separado, cada uno se hace agente activo del desierto, lo extiende y lo surca, incapaz de “vivir” el Otro.<sup>35</sup>

Vistas así las cosas, nos encontramos ante una regresión moral-etíca de la humanidad sin precedentes históricos y de consecuen-

33 Zygmunt Bauman, “Zygmunt Bauman: ‘Las redes sociales son una trampa’”, en *El País*, 9 de enero de 2016, recuperado de <[https://elpais.com/cultura/2015/12/30/babelia/1451504427\\_675885.html](https://elpais.com/cultura/2015/12/30/babelia/1451504427_675885.html)>.

34 Carlos Oliveira, “Acerca de las aporías del hiperindividualismo contemporáneo”, en *Ontología de la distancia... op. cit.*, p. 237.

35 Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1990, p. 48.

cias imprevisibles, una crisis epocal donde el comportamiento existencial de “ser para sí” (*Für sich sein*) se ha impuesto palmaria-mente a la actitud moral de “ser para otro” (*Sein für ein ande-res*). En efecto, la “sobre-yo-idad” de los “seres-en-la-red” atestigua el desfondamiento del *bíos*, entendido como la “vida buena” en el sentido de Aristóteles, esto es, nuestra forma de vida específica en su vocación de sociabilidad. Es un hecho, los lazos comunitarios, caracterizados por la correspondencia y la inclinación recíproca, son siempre más inusuales, con perjuicio de valores como la generosidad, la lealtad, el compromiso o la confianza. Las relaciones sociales se han visto despojadas de todos los riesgos que representan, volviéndose cada vez más superficiales y volátiles, mecánicas y abstractas. Y si bien es verdad que las nuevas tecnologías nos permiten conectar con los otros de forma fácil e instantánea, la realidad es que la inmensa mayoría de nuestras relaciones son puntuales y reversibles: cada cual elige los contactos que le interesan, y cuanto más imprevisibles sean, más valor tienen.

Desde esta perspectiva, Bauman refuta la noción de moda en sociología para denominar las nuevas relaciones sociales (*network sociality* “socialidad en red”), ya que el concepto de “red” forma parte del mismo campo semántico que el término “conexión”. Bien pensado, el modelo contemporáneo de sociabilidad se caracteriza esencialmente por la *des*-conexión,<sup>36</sup> como pone de manifiesto el auge de los *smartphones* y el paralelo declive del correo electrónico en el mundo de las telecomunicaciones: mientras que el celular permite interrumpir la comunicación a nuestra dis-

---

36 No es casualidad que los programas de televisión como el *Gran Hermano* se conozcan popularmente como “televisión verdadera”, en la medida en que se constituye como el paradigma por excelencia de la sociabilidad contemporánea. Más que una réplica de la realidad social, Bauman considera el programa *Gran Hermano* como una especie de laboratorio dirigido a experimentar los límites de la espontaneidad individualizada y privatizada; *cf.*: Zygmunt Bauman, *La società sotto assedio*, Laterza, Roma-Bari, 2007, pp. 49-50, 55-57.

creción, la herramienta del *e-mail* es inútil a la hora de esquivar compromisos indeseados.<sup>37</sup>

Ahora bien, el desfallecimiento de la *communitas* bajo la égida del individualismo narcisista no supone su total disolución, ya que "nos llama con una voz que no podemos dejar de oír, porque nace de nosotros mismos".<sup>38</sup> En palabras de Heidegger: "También cuando un determinado *Dasein* fáctico no se vuelve hacia otros, cuando cree que no necesita de ellos o cuando, por el contrario, los echa de menos, es en el modo del co-estar".<sup>39</sup> En efecto, las redes sociales expresan a menudo cierta "nostalgia" (*Heimweh*) por una comunidad ausente, en virtud de la cual nunca llegamos a aislarnos de los otros en absoluto; esto es así, por ejemplo, cuando publicamos nuestra intimidad, cuando expresamos nuestras inquietudes y fantasías, o cuando proyectamos nuestra historia en la red a través de los *blogs*.<sup>40</sup> Lamentablemente, todo este tipo de

---

37 De aquí que las empresas dedicadas a la promoción de las relaciones personales pongan tanto el acento sobre la facilidad de sus clientes para desembarazarse de los interlocutores no deseados. Por otro lado, existen evidencias empíricas de que un cuarto de las adolescentes no dudaría en acabar una relación amorosa mediante un mensaje de texto sms; *cfr.* Z. Bauman, *Vite di corsa. Come salvarsi dalla tirannia dell'effimero*, Il Mulino, Bologna, 2009, p. 31.

38 Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, p. 143.

39 M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, p. 143.

40 Esta tendencia está en la base de la actual "sociedad de la transparencia" y se funda sobre el mecanismo de la "confesión"; *cfr.* Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona, 2013. A través de este prisma, las redes sociales ejercen como un gran panóptico, pero lejos de emplear la represión disciplinaria para normalizarnos, su objeto es más bien registrar exhaustivamente nuestro comportamiento: "Las redes sociales funcionan como una gran memoria, como huella, historia o biografía, de unas interacciones cambiantes que han hecho los propios sujetos por las que han quedado sujetados a esas mismas redes. Todo lo que he puesto, visto y silenciado está en las redes, y ellas me convierten en un sujeto predecible y domesticable"; A. Constante, "Qué son las redes sociales?", en A. Constante (ed.), *Las redes sociales. Una manera de pensar el mundo*,

intentos por reconstituir un “mundo en común” suelen terminar siendo en vano, pues, cuanto más interconectados estamos en el “ciberespacio”, más nos refugiamos en nuestras aldeas privadas.<sup>41</sup> He aquí la gran paradoja de la red telemática global:

La *www* sólo puede extenderse si deja que sus flujos se llenen de nichos. El oxímoron se reproduce por doquier: en Internet, los *blogs* devienen en *chats* y los *chats* se autodenominan “rincones”, y así las ventanas flotantes que nos prometen la apertura global van privatizando los encuentros redirigiéndolos hacia el sempiterno café del *vis a vis*. La red es hoy un parque temático de la familia.<sup>42</sup>

Llegados a este punto, podemos llegar a la conclusión de que el ego social se ha convertido en una pluralidad disociada, un mosaico de destinos individuales que se cruzan para continuar *ipso facto* su propia vida. Somos “mónadas” autónomas conectadas en un “enjambre digital”<sup>43</sup> que sustenta por sí mismo el equilibrio de

---

México, Ediciones sin Nombre, 2013, pp. 18-19. Hemos profundizado sobre esta problemática en otro lugar, Borja García Ferrer, “Políticas de la subjetividad en el régimen neoliberal. El ‘psicopoder’ o la fábrica del *homo consumens*”, en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 22, 43, 2020.

41 Este proceso de aldeanización-globalización ha sido contemplado por Umberto Eco como un posible tránsito a una nueva Edad Media; *cf.* Umberto Eco, “Hacia una nueva Edad Media”, en *La estrategia de la ilusión*, Lumen, Barcelona, 1996.

42 Fernando Bayón Martín, “La sociedad extrañada: Retóricas de la inmunidad”, en Sonia Arribas, Germán Cano y Javier Ugarte (eds.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, Arbor, Madrid, 2010, pp. 265-266. El 84 por ciento de los usuarios de internet en Estados Unidos se valen de comunidades *on line* para comunicarse con sus congéneres. De otra parte, más de la mitad de los internautas comunitarios que se adentran en la red por vez primera pasan a formar parte de una asociación; *cf.* G. Lipovetsky, *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona, 2003, p. 115.

43 *Cf.* Byung-Chul Han, *En el enjambre*, Herder, Barcelona, 2014.

la sociedad, ese “no-lugar” donde todo es falso, en tanto que constituye una simple excusa para calentarnos; allí donde nada podría acontecer, porque no hacemos más que tiritar con los otros.

#### 4. Apéndice: la posmoral contemporánea

A estas alturas de la argumentación, no cabe duda de que los medios tecnológicos y las nuevas condiciones comunicativas de la “sociedad hipercomunicada” han generado resignificaciones inestimables en nuestra subjetividad, pero también en nuestra interacción y en nuestros modos de convivencia en cuanto individuos y ciudadanos digitales:

La tecnología [...], penetra en todos los campos de nuestra existencia, nos rodea, nos cruza, diría que estamos habitados por la propia tecnología y en este sentido nos afecta profundamente en aspectos que no son meramente tecnológicos.<sup>44</sup>

Así, tenemos que la sociedad de mercado ensalza el valor del individuo por encima de todas las cosas, relegado a la condición de “mónada” cerrada sobre sí misma. Las tecnologías de la comunicación nos arrastran a las redes del consumo, contribuyendo de forma decisiva al repliegue autárquico del individuo en la vida privada y, por ende, a la deserción del espacio social, de tal suerte que las relaciones de proximidad y las afinidades interhumanas son cada vez más escasas, y la *communitas* desfallece en un desierto asfixiante de individualidad y egocentrismo.

Ahora bien, no debe pasar desapercibido que, a la luz del análisis de Tocqueville sobre las paradojas de la democracia, nuestra sociedad se encuentra animada por una suerte de cohabitación de los contrarios y, por consiguiente, demanda una crítica de geometría variable, más compleja y menos estereotipada. Y es que, si

---

44 A. Constante, “¿Qué son las redes sociales?”, *op. cit.*, p. 23.

bien es verdad que el “narcisismo colectivo” constituye la tendencia socialmente preponderante, el afán de socialización con el único objeto de reforzar el propio yo, no excluye la irrupción progresiva de fenómenos antinómicos. A despecho del efecto de “atomización” o “dispersión social” que provocan, no es verdad que las tecnologías de la comunicación se reduzcan a instrumentos de enclaustramiento doméstico capaces de erradicar todo sentido crítico; por mucho que disgreguen lo colectivo en un consumismo sin intersubjetividad, es preciso reconocer que los medios recomponen, en cierta medida, el ámbito de la sociabilidad y los intercambios humanos. De tal suerte que, junto a la “multitud solitaria”, surge una nueva “sociabilidad ampliada”, en la cual los microgrupos se reconstituyen bajo múltiples rostros (tribus, clanes, nuevas comunidades, sectas, etcétera), consonantemente a los valores individualistas.

Con las grandes ideologías mesiánicas de la modernidad en la picota, las amenazas concomitantes al nuevo contexto económico-político (desigualdad, corrupción, desocupación, pobreza, etcétera) y al progreso tecno-científico (en relación al medio ambiente y al estatus biológico del ser humano) han tenido, por otra parte, efectos considerables en forma de acción humanitaria, económica y política. Desde una perspectiva de género, Remedios Zafra llama la atención sobre el poder de la red para revertir los cánones hegemónicos que determinan la subjetividad y, reformulando a Virginia Woolf, define internet como un “cuarto propio conectado” donde los ciudadanos pueden poner en común sus reflexiones íntimas con la voz de la colectividad para establecer “comunidades de colaboración” (J. L. Brea).<sup>45</sup> En esta línea, Manuel Castells sostiene que las redes sociales representan una herramienta privilegiada para concebir y concretar, al mar-

---

45 Remedios Zafra Alcaraz, *Un cuarto propio conectado: (Ciber)espacio y (auto)gestión del yo*, Fócola, Madrid, 2010; *cfr.* José Luis Brea Cobo, “Online Communities”, *Aleph Pensamiento*, recuperado de <[http://aleph-arts.org/pens/online\\_cummunities.html](http://aleph-arts.org/pens/online_cummunities.html)>.

gen de organizaciones e instituciones, acciones de cambio social que derivan del mundo digital al mundo físico, más allá del denominado “activismo de sillón” (*slacktivism*), también conocido como “clictivismo”, “activismo 2.0” o “sofactivismo”. Sirva como botón de muestra el ejemplo de las “wikirrevoluciones”, concebidas como “movimientos sociales autogenerados y autoorganizados, [basados] en redes horizontales de comunicación y confianza entre la gente, que empiezan en Twitter y Facebook y acaban en la calle y, cuando es necesario, en las barricadas, como en los tiempos heroicos”.<sup>46</sup>

De un lado, se expande el espíritu de solidaridad, el voluntariado y las asociaciones civiles se multiplican, así como las acciones caritativas (“caritativismo”), las ayudas humanitarias, las operaciones filantrópicas, los programas benéficos en televisión (*charity shows*), etcétera.<sup>47</sup> De otro lado, triunfa la ideología de los derechos humanos: lo que era silenciado o ignorado hasta la fecha se torna intolerable para la mayoría, en virtud de una nueva sensibilidad que demanda como modo de regulación de los conflictos la legitimidad social del derecho a la dignidad, la autonomía y la protección de las personas. Así, se multiplican sin cesar los comités bioéticos, la ética de los negocios en las empresas, las ofensivas contra la corrupción, el paro, la marginación social, el maltrato animal, la contaminación, el cambio climático, la xenofobia, el aborto, la pornografía, el racismo, la pederastia y demás.<sup>48</sup>

---

46 A. Constante, “Escrito en Twitter 2”, *op. cit.*, pp. 62-63; *cf.* Manuel Castells, *Redes de indignación y esperanza: los movimientos sociales en la era de Internet*, Alianza, Madrid, 2012.

47 En Francia se han registrado seis millones de voluntarios, aproximadamente una de cada cuatro personas. En Inglaterra y en Estados Unidos, entre un 40 por ciento y un 50 por ciento de los adultos realizan algún trabajo voluntario esporádicamente. Tras el atentado de las Torres Gemelas, la ciudad de Nueva York tuvo que afrontar un exceso de voluntarios; *cf.* G. Lipovetsky, *Metamorfosis de la cultura liberal...*, *op. cit.*, p. 48.

48 Presuponiendo la tesis de la neutralidad tecnológica, muchos han querido ver en las redes sociales una plataforma privilegiada para llevar a cabo

Así las cosas, estamos en condiciones de aseverar sin tapujos que no nos encontramos en el “grado cero” de la moral. Anunciada a bombo y platillo por los portavoces más pesimistas de la posmodernidad, la tesis del “nihilismo moral” sólo fue sostenible, en sentido estricto, durante los años sesenta y setenta, cuando la ética pasaba por falsa conciencia burguesa. Si bien es cierto que los mandatos de la felicidad individual y efímera, el placer consumista y la plenitud íntima mantienen su vigencia por todas partes, aunque nuestra cultura narcisista gravite sobre aspectos como la belleza, la salud y la forma física, las dietas y la alimentación sana, o los fármacos y los psicotrópicos, es obligado reconocer que, paralelamente al cinismo, la irresponsabilidad y el egoísmo generalizados, asistimos a un nuevo hábito ético en la sociedad, una reafirmación de la moral diametralmente opuesta al discurso libertario engendrado por Mayo del 68. El individualismo irresponsable del “primero yo” convive con otro individualismo muy distinto, caracterizado por una demanda y una preocupación éticas renovadas. Cuanto más se expresan, en definitiva, los deseos de autonomía subjetiva, más tributaria se vuelve la vida moral, hasta el prurito de que “el poseder no significa un retroceso del humanismo ético, sino su consagración sociohistórica”.<sup>49</sup> He aquí la paradoja de nuestra “era posmoralista”.

---

reivindicaciones y protestas de todo tipo. Ahora bien, si Foucault tiene razón y el poder tiene como objetivo aumentar nuestra fuerza económica en detrimento de nuestra fuerza política, el alcance político de las redes resulta, cuanto menos, discutible: “Las redes sociales están conformadas de tal manera que uno pueda ahí mismo discutir, proponer, hacer movimientos, protestar, increpar, demostrar nuestra inconformidad, asociarnos en grupos, en células de identidad que apuestan por lo mismo, hacer bloques, conformar un iridiscente haz de desconcierto y cuya efectividad puede ser igual a cero. En este sentido, las redes son una suerte de *speakers’ corner* inglés, un área delimitada de protesta, cuyos efectos son difíciles de calcular”; A. Constante, “¿Qué son las redes sociales?”, *op. cit.*, p. 15.

49 G. Lipovetsky, *Metamorfosis de la cultura liberal...*, *op. cit.*, p. 50.

Aunque la mayor parte de los valores en boga ya formaban parte constituyente de la tradición moral de Occidente, la efervescencia ética contemporánea se inscribe en una regulación social sin parangón en la historia. Desde este punto de vista, Lipovetsky lleva a cabo una tipología histórica de la moral que comprende tres grandes edades. En primer lugar, la fase "teológica" transcurre desde la redacción de la Biblia hasta principios del siglo XVIII, y se caracteriza fundamentalmente porque, bajo su égida, la moral se inscribe exclusivamente en el ámbito teológico, de modo que la virtud no puede concebirse más allá de la Iglesia y de la fe. A continuación, tenemos la fase "laica", la cual comienza con la Ilustración y finaliza a mediados del siglo XX. La novedad más importante durante este lapso de tiempo es que los principios morales (rationales, universales y eternos) radican en la naturaleza humana y, por lo tanto, no dependen ya de las confesiones religiosas. No obstante, a pesar de erigirse en un orden de valor más elevado que la misma religión, la ley moral que prescribe la libertad de conciencia y la tolerancia, hereda sus figuras más representativas, esto es, el culto del deber absoluto, la moral de las evidentes conminaciones, la liturgia del sacrificio supremo:

Durante más de dos siglos, las sociedades democráticas han hecho resplandecer la palabra imperiosa del "tú debes", han celebrado solemnemente el obstáculo moral y la áspera exigencia de superarse, han sacralizado las virtudes privadas y públicas, han exaltado los valores de abnegación y de interés puro.<sup>50</sup>

Por último, se impone la fase "posmoral", donde el individualismo contemporáneo rompe y, a su vez, prosigue el proceso moderno de secularización de la moral. Ya no se trata de la culpabilidad, la abnegación y los deberes no retribuidos de olvido de uno mismo delimitados por la esfera de lo que antaño se denominaba

---

50 G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber: La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona, 2005, p. 46.

“moral individual” (prudencia, castidad, higiene, trabajo, ahorro, etcétera), en una época en la cual el suicidio ha dejado de ser una transgresión de un deber moral superior para convertirse en un drama psicológico; tampoco de la vieja “moral colectiva”, definida por el imperativo categórico de sacrificar la propia vida en aras de una causa determinada (ya sea la religión, el Estado o cualquier otra), toda vez que los ideales revolucionarios han quedado sepultos bajo los escombros del Muro de Berlín. Como revelan los fenómenos concomitantes al individualismo narcisista, los medios se han erigido en agentes disolventes de la fuerza que caracterizaba a las morales rigoristas según el análisis de Durkheim, de tal suerte que el compromiso moral del presente no tiene ya “obligación ni sanción” (Jean-Marie Guyau), ha dejado de ser heroico, austero, incondicional, difícil, sobrio, regular, disciplinario y perentorio; se identifica, por el contrario, con los nuevos valores de la autonomía individualista, aboga por las opciones voluntarias y libres (a la carta), y defiende por encima de todo la dicha del individuo.<sup>51</sup>

A grandes rasgos, podríamos decir que la “posmoral” contemporánea ya no es dirigista y restrictiva, sino emotiva (espontánea), efímera (temporal), indolora, mediática y plural.<sup>52</sup>

*Emotiva (espontánea)*: en el sentido de que se manifiesta especialmente a propósito de las grandes aflicciones humanas. Como ilustra paradigmáticamente el drama del 11-S, las comunicaciones de masas “des-alejan” y sensacionalizan acontecimientos de fuerte carga emocional sometiendo las tragedias de los hombres a la hipermovilización espectacular de la información, de tal mane-

51 La mutación posmoralista comprende todos los ámbitos relacionados con el bien y el mal. Ahora bien, del mismo modo que encontrarnos en una época lluviosa no implica que llueva cada día y a todas horas, se trata de la tendencia dominante de nuestra época, pero no de la única. Aunque ya no es preponderante, el espíritu rigorista sigue, de hecho, vigente en la actualidad, posee un carácter extremista y es asimilado comúnmente al terrorismo y a la inhumanidad; *cf. Ibidem*, p. 48.

52 *Cfr.* G. Lipovetsky, *Metamorfosis de la cultura...*, *op. cit.*, pp. 114-119.

ra que generan una suerte de sensibilización fluida, incentivando (aunque sólo sea momentáneamente) la participación afectiva y la efusión comunitaria, en lo que constituye una superficialización de la culpabilidad moral.<sup>53</sup> No obstante, el deber edulcorado y anémico del presente se traduce en luchas políticas poco intensas, inestables, discontinuas, volubles, flotantes y fluctuantes.<sup>54</sup>

*Efímera (temporal)*: una suerte de "minimalismo ético" basado en operaciones esencialmente puntuales y circunstanciales, de duración limitada. Si bien ensalzamos a los individuos que dedican sus vidas a los demás, ya no constituyen modelos de vida para nosotros mismos. Es una ética mínima de emergencia, de socorro al prójimo. Tras el fracaso del proyecto ilustrado en el punto de encontrar una justificación racional a la moral, los juicios morales no son más que expresiones de preferencias, actitudes o sentimientos de carácter valorativo, mientras que la conducta de los individuos viene determinada por las sollicitaciones del deseo y la arbitrariedad privada.

*Indolora*: en cuanto que suele vincularse con la diversión o el *self-interest* (sobre todo económico), constituye una suerte de eufemización de la obligación moral rigorista.<sup>55</sup>

*Mediática, relacional o interpersonal*: a pesar de basarse en elecciones autónomas (en el sentido de que cada uno construye libremente su entorno personal), la nueva fase de regulación ética se encuentra sometida con frecuencia a exigencias externas, como

---

53 Cfr. G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber...*, *op. cit.*, pp. 56-57.

54 Cfr. Daniel Innerarity Grau, "La ética indolora. En busca de una moral sin inconveniente", en *Cuaderno de Bioética*, 4, 14 (1993), pp. 55-60.

55 Ante la vicisitud de elegir en un listado de diecisiete virtudes morales siete cualidades que desearían ver reflejadas en los jóvenes, sólo el 15 por ciento de los europeos menciona el altruismo. Las tres cuartas partes de los jóvenes con una edad comprendida entre los trece y los diecisiete años señalan la necesidad de esforzarse en los estudios para tener una buena profesión el día de mañana como la mayor enseñanza de sus padres, mientras que sólo un joven de cada cuatro cita el respeto de los principios morales; cfr. G. Lipovetsky, *Metamorfosis de la cultura...*, *op. cit.*, p. 43.

las empresas y los medios, hasta el punto de que no podría afirmarse sin tomar en consideración el elemento mediático. Aunque no deja de ser cierto que, como revelan paradigmáticamente los maratones benéficos de televisión (“teletones”), la moral se inscribe actualmente en la lógica recreativa del *show business*, es preciso reconocer que son los medios los que, de hecho, logran movilizarlos (si bien de modo intermitente) para realizar acciones morales de generosidad.

Por último, la nueva “posmoral” es eminentemente *plural*: la desestabilización individualista prolifera sobre la base de una aceptación general de la democracia, así como de un consenso social fuerte y estable respecto de sus principios fundacionales (humanistas) y valores básicos (libertad de expresión, respeto al prójimo, pluralismo, tolerancia, etcétera), mientras que los actos vinculados al concepto del “mal” (terrorismo, esclavitud, tortura, pedofilia y todo aquello que atente contra el centro de gravedad ideológico que constituyen los derechos humanos) son radicalmente rechazados por la gran mayoría, en lo que Lipovetsky denomina “caos organizador”. A pesar de que, como sabemos gracias a Rawls, la pluralidad de las concepciones del bien moral o “politeísmo de los valores” constituye la esencia de nuestras democracias liberales, actualmente domina el *ethos* práctico de la tolerancia. Como no existen criterios racionales para decidir entre valoraciones antagonistas, las confrontaciones son tendencialmente inagotables, en relación a problemas tan diversos como las técnicas de procreación asistidas médicamente, el matrimonio entre homosexuales, el aborto, la pena de muerte, la eutanasia, la droga, etcétera. Sin embargo, las discrepancias axiológicas nunca llegan a fragmentar nuestras sociedades, y la paz civil se mantiene gracias a la deslegitimación de la violencia física. Ensalzando los derechos humanos y la calidad de vida individual, deteriorando la memoria histórica mediante la renovación vertiginosa de acontecimientos y vulgarizando los mensajes, los medios promocionan la moderación y contribuyen decisivamente a la desdramatización de la vida social, pese a su propensión a emitir imágenes violentas

de toda clase. Es un hecho, paradójicamente, los mismos *media* que desgastan la democracia consolidan su triunfo incontestable, hasta el extremo de que designa el único proyecto político de las sociedades liberales.

Con todo, no debemos hacernos demasiadas ilusiones porque, si hacemos balance, el peso que tiene la nueva moral en nuestra sociedad hiperindividualista es prácticamente irrisorio; Lipovetsky lo ha dicho todo respecto a esto:

¿Qué representa, de verdad, en nuestras sociedades, la celebración de la virtud comparada con el reclamo de la comodidad y de las vacaciones? ¿Qué parte corresponde a las conminaciones del deber en una sociedad obsesionada por la salud y juventud, que difunde en dosis masiva consejos dietéticos y estéticos, deportivos y turísticos, eróticos y psicológicos? [...] El imperativo moral ya no ocupa el centro de las representaciones sociales, en el lugar de los mandamientos severos de la moral, tenemos ahora el psicologismo y la euforia del bienestar. Los valores caritativos y humanitarios pueden despertar una fuerte simpatía, pero quedan muy atrás en relación con la superficie que ocupan el himno al ego y los estímulos al consumo. La felicidad o nada: más allá de la renovación ética actual, la gravosa ideología que orienta nuestra época es posmoralista, dominada como está por las coordenadas de la felicidad y del yo, de la seducción y de lo relacional.<sup>56</sup>

Desde esta perspectiva, el desafío del pensamiento no estriba en rehabilitar la moral, sencillamente porque ya se ha hecho; se trata, más bien, de potenciarla y amplificarla con vistas a una responsabilidad individual y colectiva real.

---

56 G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber...*, *op. cit.*, p. 52.

## Bibliografía

- BAUDRILLARD, Jean, *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 1978.
- BAUMAN, Zygmunt, *La sociedad sotto asedio*, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- , *La sociedad dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna, 1999.
- , *Vite di corsa. Come salvarsi dalla tirannia dell'effimero*, Il Mulino, Bologna, 2009.
- , “Zygmunt Bauman: ‘Las redes sociales son una trampa’”, *El País*, 9 de enero de 2016, recuperado de <[https://elpais.com/cultura/2015/12/30/babelia/1451504427\\_675885.html](https://elpais.com/cultura/2015/12/30/babelia/1451504427_675885.html)>.
- BAYÓN, Fernando M., “La sociedad extrañada: Retóricas de la inmundidad”, en S. Arribas, G. Cano y J. Ugarte (eds.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, Arbor, Madrid, 2010.
- BREA COBO, José Luis, “Online Communities”, en *Aleph Pensamiento*, recuperado de <[http://aleph-arts.org/pens/online\\_cummunities.html](http://aleph-arts.org/pens/online_cummunities.html)>.
- CACCIARI, Massimo, *El archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, Eudeba, Buenos Aires, 1999.
- CASTELLS, Manuel, *Redes de indignación y esperanza: los movimientos sociales en la era de Internet*, Alianza, Madrid, 2012.
- CONSTANTE, Alberto, “Escrito en Twitter 2”, en *La filosofía y las redes sociales*, Ediciones Sin Nombre, México, 2013.
- , “La historia de un crimen o en el reino del bit”, 2005, recuperado de <<http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/714>>.
- , “Qué son las redes sociales?”, en A. Constante (ed.), *Las redes sociales. Una manera de pensar el mundo*, Ediciones sin Nombre, México, 2013.
- DAMER, Bruce, *Avatars!*, Peachpet, Berkeley, 1998.
- DERY, Mark, *Velocidad de escape. La cibercultura en el final del siglo*, Siruela, Madrid, 1999.
- DUBEN, François, *Sociologie de l'expérience*, Seuil, París, 1994.
- ECHVERRÍA EZPONDA, Javier, *Los señores del aire: Télépolis y el tercer entorno*, Destino, Barcelona, 1999.

- \_\_\_\_\_, *Un mundo virtual*, Plaza & Janés, Barcelona, 2000.
- ECO, Umberto, "Hacia una nueva Edad media", en *La estrategia de la ilusión*, Lumen, Barcelona, 1996.
- ESPOSITO, Roberto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.
- GARCÍA FERRER, Borja, "Políticas de la subjetividad en el régimen neoliberal. El 'psicopoder' o la fábrica del *homo consumens*", en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 2020 (en prensa).
- GIBSON, William, *Neuromantic*, Barcelona, Pleniluni S.A. Alella, Barcelona, 1984.
- HAN, Byung-Chul, *En el enjambre*, Herder, Barcelona, 2014.
- \_\_\_\_\_, *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona, 2013.
- HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo*, FCE, Madrid, 1994.
- \_\_\_\_\_, "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2012.
- INNERARITY GRAU, Daniel, "La ética indolora. En busca de una moral sin inconveniente", en *Cuaderno de bioética*, 4, 14 (1993).
- KANT, Immanuel, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, UNAM, México, 2006.
- LIPOVETSKY, Gilles, *El crepúsculo del deber: La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona, 2005.
- \_\_\_\_\_, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1990.
- \_\_\_\_\_, *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*, Anagrama, Barcelona, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona, 2003.
- LYNCH, Enrique, "La felicidad de las mónadas", en G. Aranzueque (ed.), *Ontología de la distancia: Filosofías de la comunicación en la era telemática*, Abada, Madrid, 2010.

- OLIVEIRA, Carlos, “Acerca de las aporías del hiperindividualismo contemporáneo”, en G. Aranzueque (ed.), *Ontología de la distancia: Filosofías de la comunicación en la era telemática*, Abada, Madrid, 2010.
- PINEDA SALDAÑA, César Alberto, “Lebenswelt 2.0. Posibles lecturas desde la filosofía”, en A. Constante (ed.), *La filosofía y las redes sociales*, Ediciones Sin Nombre, México, 2013.
- POWERS, Michael, *How to Program Virtual Communities*, Ziff-Davis, Nueva York, 1997.
- QUÉAU, Philippe, “Le virtuel: un état du réel”, en Lliopoulos, J. y Tannoudji, C. (eds.), *Virtualité et réalité dans les Sciences*, Frontières, París, 1995, pp. 61-93.
- RHEINGOLD, Howard, *The virtual community*, Reading, Harper, 1994.
- ROSSI, Luis Alejandro, “El problema de la comunidad en *Ser y tiempo*”, en E. Lythgoe y L. A. Rossi (eds.), *Ser y tiempo, Singularización y comunidad*, Biblos, Buenos Aires, 2016, pp. 103-207.
- SÁEZ RUEDA, Luis, *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Trotta, Madrid, 2009.
- , “Thanatología del neoliberalismo en el siglo XXI”, *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, 3 (2008), pp. 12-33.
- SAFRANSKI, Rüdiger, *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, Tusquets, Barcelona, 2004.
- SLOTERDIJK, Peter, *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Siruela, Madrid, 2007.
- , *Temblores del aire. En las fuentes del terror*, Pre-Textos, Valencia, 2003.
- VIRILIO, Paul y Petit, Philippe, *La politique du pire*, Textuel, París, 1996.
- ZAFRA ALCARAZ, Remedios, *Un cuarto propio conectado: (ciber) espacio y (auto)gestión del yo*, Fócola, Madrid, 2010.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Paidós, Buenos Aires, 2013.

# De las TIC a la Inteligencia Artificial: los cambios en la educación del siglo XXI

CLAUDIA RÍOS AVIÑA

Cuando hablamos de tecnología es inevitable pensar en los cambios que ha sufrido la sociedad a partir de la llegada de los diversos dispositivos electrónicos que permitieron el acceso a internet, a las aplicaciones móviles, a las plataformas digitales y los diversos recursos en línea que modificaron la vida cotidiana. Tampoco se puede evitar relacionar a las tecnologías con una idea de modernidad y avance hacia el futuro que se encuentra en manos de las generaciones que han tenido a su alcance el uso de éstas y que han aprendido a convivir con ellas desde edades muy tempranas. Las tecnologías también han supuesto un reto para aquellos que se han tenido que adaptar a su uso y han ido aprendiendo a incluirlas en su vida para no quedar rezagados en los distintos ámbitos donde se utilizan.

En el presente trabajo se trata de brindar un panorama general de los impactos que han tenido, y tienen, las tecnologías en la vida de los individuos, especialmente, en el ámbito educativo. Se abordarán temáticas sobre el uso de la tecnología como el cambio en el paradigma educativo, la inclusión de los entornos personales de aprendizaje en las dinámicas de la enseñanza y el impacto que tendrá la Inteligencia Artificial, aunada al análisis de las grandes bases de datos para modificar las prácticas educativas.

## El cambio de una sociedad 1.0 a una 4.0

Durante el siglo xx, las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) se implantaron como un paradigma de convivencia entre los seres humanos y llegaron a modificar los ámbitos laboral, social y político de formas inimaginables. La sociedad modificó sus prácticas a medida que llevaba gradualmente la tecnología a todos los aspectos de su vida. Las máquinas cibernéticas dejaron de ser enormes aparatos del tamaño de una sala, manejados por unos cuantos expertos en el uso de tarjetas perforadas, para convertirse en pequeñas computadoras móviles que caben en la palma de una mano. Nadie puede dudar que los dispositivos móviles y el Internet de las Cosas,<sup>1</sup> sin duda han revolucionado la forma en que los seres humanos se relacionan con su entorno y cómo interactúan y comunican entre sí.

Así, la tecnología ha avanzado a pasos agigantados en las últimas décadas. Por ello, se podría decir que se ha evolucionado de una “sociedad 1.0”, donde la tecnología estaba reservada para unos cuantos, a una en que la tecnología está al alcance de una gran mayoría de usuarios. En aquella *sociedad 1.0*, las computadoras eran sólo para las grandes empresas que podían absorber los elevadísimos costos y contrataban personal especializado. El mundo, por así decirlo, era de los ingenieros computacionales y de la industria que empezaba a ver los beneficios de los grandes procesadores de datos. Además, los datos eran unidireccionales, es decir, sólo podían consultarse y no interactuar con ellos.

---

<sup>1</sup> El Internet de las Cosas es la expresión que se utiliza para describir los diversos aparatos electrónicos, electrodomésticos o maquinaria pesada que tienen integrados dispositivos que les permiten estar conectados a internet. Con esto, dichos aparatos o maquinarias pueden ser manipulados y monitoreados remotamente para hacer más eficiente el tiempo. Además, como se explicará más adelante, este tipo de dispositivos suelen estar ligados a una aplicación o base de datos virtual que va recopilando la información para mejorar su desempeño y realizar, posteriormente, análisis de mejora y comportamientos de los usuarios.

De pronto, se dio el salto a la “sociedad 2.0” la cual, con la llegada de internet y la presencia de las computadoras personales o PC en los hogares, cambió para siempre la forma de relacionarse con el conocimiento. El acceso a la red obligó, a quienes poseían tal posibilidad, a desentrañar los alcances de uso que abría este nuevo mundo interconectado. Así, por ejemplo, la *Wikipedia* comenzaba a reinar, poco a poco, como el lugar para encontrar la información que se requería de prácticamente cualquier área del conocimiento, propiciando un espacio de creación colaborativa nunca vista. Datos y más datos inundaban, poco a poco, la red para convertirse en el referente número uno a la hora de consultar información. Igualmente existió una evolución de los *chatrooms* (como ICQ o Messenger de Hotmail) que posibilitaron un mundo de interacción social en línea que recortaba las distancias y modificaba la forma de comunicarse.

La “sociedad 3.0” no se haría esperar, pues, ante las posibilidades que ofrecía el uso de internet y la democratización de los teléfonos inteligentes, sólo se podría pensar en una red que permitiera que las búsquedas fueran más ágiles y precisas. Con ello, llegó la *web* semántica que posibilitó a los usuarios afinar sus búsquedas y encontrar, con mayor facilidad, tutoriales y plataformas digitales gratuitas que facilitaran la realización del trabajo. El afianzamiento de las redes sociales como Facebook, Twitter e Instagram, dieron paso a una nueva forma de interactuar con diversas comunidades y abrieron un panorama distinto a quienes se atrevían a utilizarlas no sólo para socializar, sino para generar movimientos políticos-sociales, espacios virtuales de enseñanza y aprendizaje, entre otros.

Actualmente, se está estructurando la “sociedad 4.0” con la llegada de la Inteligencia Artificial, la realidad aumentada y la predicción de datos. Las empresas y las redes sociales se han percatado del inmenso valor de los datos que, día con día, hora tras hora, los usuarios de la red dejan como huellas digitales. Estas huellas les han permitido generar inteligencias artificiales que aprenden del comportamiento de los internautas y, poco a poco, están desarro-

lando algoritmos que buscan predecir posibles comportamientos que les pueden resultar benéficos. Basta recordar el caso de Facebook y su asociación con Cambridge Analytica,<sup>2</sup> los cuales, a partir de los datos personales e interacciones de los usuarios de Facebook, lograron desarrollar campañas específicas para influir en el comportamiento de los usuarios. Con estas nuevas posibilidades, sin duda, se debe reflexionar sobre los alcances que tendrán estos avances en los distintos ámbitos de lo social y del saber, en especial el pedagógico.<sup>3</sup>

En el albor del siglo XXI, la tecnología ha adoptado un papel preponderante en la vida de los individuos, ya sea porque han aprendido a convivir con ella (migrantes digitales) o porque nacieron cuando las TIC ya eran parte de su mundo cotidiano (nativos digitales); pues, el mundo digital transita a la par del mundo real y para responder a las necesidades que impone, se ha creado una necesidad de estar conectado de uno y otro modo. En este sentido, los profesores han sido en su mayoría parte de los migrantes digitales, quienes, poco a poco, han tenido que ir incorporando los usos de la tecnología, no sólo en sus vidas, sino en sus prácticas docentes. Sin embargo, muchas veces esta inclusión ha sido forzada o poco acertada, pues, la práctica en sí misma no ha cambiado y sólo ha migrado a un soporte distinto. Esto lleva a cuestionar sobre la mejor forma

- 
- 2 El caso fue sonado ya que demostró la gran cantidad de datos que los usuarios otorgan a las redes sociales sin conciencia clara de para qué pueden ser utilizados. En este sentido, el comportamiento de los usuarios permitió generar publicidad específica para tratar de influir en su decisión sobre el candidato más adecuado en las elecciones presidenciales de Estados Unidos. Para más información se sugiere consultar el caso en las diversas notas de la BBC, que dio seguimiento al caso, que pueden encontrarse en <<https://www.bbc.co.uk/search?q=cambridge+analytica>>.
- 3 La categorización de la sociedad con números es una forma ilustrativa y análoga a lo diversos autores denominaron la evolución de la *web*. Así, existen una *web* 2.0, 3.0 y 4.0 que se han catalogado de acuerdo con las características y posibilidades de la red.

de modificar las prácticas educativas, no sólo utilizando una u otra herramienta, sino aprovechándolas para replantear las formas de aprendizaje.

Así, las instituciones también se han visto asaltadas por la llegada de la digitalización y la escuela o, mejor dicho, la educación —aunque se pueda pensar que se resiste en algunos ámbitos rurales a ser digitalizada— no se escapa de los cambios de paradigma que dictan las TIC. Incluso, la exigencia de las organizaciones como la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) y la Organización de las Naciones Unidas (ONU), o de la misma sociedad, para incluir agendas digitales en el ámbito educativo, hacen patente la conquista de la tecnología y el mundo digital sobre los diversos ámbitos humanos. Por ejemplo, en su documento *Perspectivas de la OCDE sobre economía digital 2015*, la OCDE indica cómo existe una conexión cada vez más clara entre la economía como la entendemos tradicionalmente y la economía digital. De ahí que:

[...], resulta difícil establecer una delimitación nítida entre ambas. Aunque posiblemente los fundamentos económicos sean en esencia los mismos, el entorno de la economía actual, dependiente de Internet, cambia de forma más rápida y disruptiva que nunca. Estos cambios están impulsados por millones de personas, dispositivos y objetos conectados que interactúan a través de distintas redes en línea convergentes.<sup>4</sup>

Con esto se puede comprender que la inclusión de las TIC en la Sociedad de la Información y el Conocimiento ha trascendido los límites de la realidad tangible y creado nuevos espacios virtuales que influyen en el modo en que el mundo se conecta y relaciona. Por ello, la educación desempeña un papel fundamental en el

---

4 Recuperado de <[http://www.oecd.org/sti/ieconomy/DigitalEconomyOutlook2015\\_SP\\_WEB.pdf](http://www.oecd.org/sti/ieconomy/DigitalEconomyOutlook2015_SP_WEB.pdf)>.

desarrollo de las llamadas competencias digitales,<sup>5</sup> el desarrollo de una mentalidad crítica y las habilidades de comunicación fundamentales para funcionar en dicha sociedad.

Las culturas juveniles están muy involucradas con los cambios tecnológicos. El fenómeno no es tan nuevo. Los jóvenes de la década de 1980 vivieron la videocasetera, el *walkman* y luego el *discman*... Pero la revolución tecnológica digital aporta algo fundamentalmente nuevo, al menos en dos aspectos: por un lado, aumenta en gran medida la disponibilidad de contenidos culturales y la diversidad de patrones de consumo posibles, mientras que por otro promueve la hibridación y la acción sobre los contenidos, su circulación y su reconocimiento por parte de los consumidores. [...], la gran mayoría de los jóvenes están equipados con teléfonos inteligentes, escuchan música en plataformas digitales, ven películas en *streaming*, toman *selfies* que intercambian a través de redes sociales [...] Las industrias culturales mediáticas y los medios digitales son su primer contacto con la cultura; para ellos los contenidos culturales han suplantado las obras.<sup>6</sup>

En este mundo globalizado y cada vez más tecnológico, la mayoría de las sociedades se están preocupando por el impacto de dichos avances tecnológicos en el desarrollo humano. De ahí que la ONU, en especial a través de la UNESCO, esté sumando fuerzas con algunos gobiernos para generar un proyecto común en beneficio de las sociedades del siglo XXI. Por ello, se generó en 2015 la “Agenda 2030”, que busca unificar los esfuerzos de los gobiernos

- 
- 5 Según Ana Pérez Escobar, las competencias digitales tienen que ver con la integración de las TIC en educación mediante el acceso a la información con eficiencia y efectividad, saber evaluar la información de forma crítica y competente, utilizar la información y los recursos de forma creativa, reconocer la importancia de la información y tener una conducta ética en el ámbito digital.
- 6 Sylvie Octobre, *¿Quién teme a las culturas juveniles? Las culturas juveniles en la era digital*, Océano Travesía, México, 2019, posición 629 de 5760.

para que se cumpla con los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS).<sup>7</sup> Los ODS incluyen una serie de compromisos para crear una sociedad más incluyente e igualitaria en términos de oportunidades laborales, cuidado del medio ambiente, bienestar social, salud y educación. En términos generales, el objetivo “Una educación de calidad” busca la inclusión, calidad y oportunidades de aprendizaje para todos. Con esta agenda en mente, cabe cuestionarse cuál es el papel de las TIC en el cumplimiento del objetivo y de qué manera se diseñan los programas y metodologías para cubrir con esta expectativa.

Sin duda, el ámbito educativo y los niños y jóvenes que transitan por él, han visto modificadas varias de sus prácticas y relaciones con el aprendizaje a través de uso de la tecnología. Estas generaciones tienen un reto importante al tratar de desarrollar las habilidades necesarias para desarrollarse profesional y funcionalmente en la *sociedad 4.0*.

### De las TIC a las TEP

Pero, ¿cómo afectan, entonces, las tecnologías de la información y la comunicación la forma en que se educa hoy?, ¿de qué forma se están alterando las formas de interacción en las aulas?, ¿cómo se están usando los datos que arrojan las distintas plataformas digitales para modificar las prácticas educativas?, ¿es posible que la inteligencia artificial tome el control de las formas de enseñar y aprender? Sin duda, estas interrogantes hacen reflexionar sobre el papel de las escuelas, universidades o cualquier institución educativa en este siglo y cómo se alterarán los roles de los docentes y

---

7 Los Objetivos de Desarrollo Sostenible se encuentran en la página de la ONU. En especial, en la liga que se presenta a continuación, se coloca la información referente al objetivo planteado para la educación y los alcances que se esperan obtener: <<http://www.un.org/sustainabledevelopment/es/education/>>.

los cuerpos académicos ante la llegada de las Tecnologías del Aprendizaje y el Conocimiento (TAC) y las Tecnologías para el Empoderamiento y la Participación (TEP).<sup>8</sup> En este sentido, las mismas TIC han evolucionado para dar paso a las TAC y TEP, pues, en el ámbito educativo es cada vez más relevante que los estudiantes aprendan a través de entornos personalizados donde utilicen las tecnologías como un medio para socializar dicho aprendizaje y crear un impacto en su entorno social.

Para comprender la diferencia entre las TIC, TAC y TEP, Julio Cabero acierta a centrar la diferencia no en las herramientas *per se*, sino en la forma en que pueden ser utilizadas en el ámbito educativo. Mientras que las TIC se han centrado en ser herramientas para el docente, pues, es él quien las selecciona y adapta para su uso en el aula, las TAC y las TEP involucran la participación del estudiantado, ya que se trata de que utilicen las tecnologías que conocen o manejan para sus procesos de aprendizaje. En este sentido, el profesor aprovecha el conocimiento de los alumnos de las herramientas y los acompaña en el uso de éstas, sin necesariamente convertirse en un experto en su manejo. Así, el docente enseña a los estudiantes a discernir la información y reflexionar sobre los posibles usos de las herramientas que los alumnos manejan y conocen. Al respecto, Cabero sostiene:

---

8 El término de las TIC comenzó a utilizarse en la década de los noventa por autores como Julio Cabero Almenara. Aunque el término original es del inglés, rápidamente se popularizó en todos los idiomas para denominar a las tecnologías digitales incipientes. Por su lado, el término del TAC fue una evolución de las TIC, pero entendidas como una forma de su integración a la educación. Autores como Roser Lozano en su texto de 2011 titulado “De las TIC a las TAC: Tecnologías del aprendizaje y el conocimiento”, explicaron el uso que comenzó a darse a estas tecnologías. Finalmente, en 2013 la psicóloga Dolors Reig comienza a utilizar el término de TEP para hablar de la evolución de las tecnologías en términos de su poder para transformar el entorno y participar activamente en él.

Desde la posición de las TAC, implica su utilización como instrumentos facilitadores del aprendizaje y la difusión del conocimiento. Son por tanto vistas no tanto como instrumentos de comunicación, sino como herramientas para la realización de actividades para el aprendizaje y el análisis de la realidad circundante por el estudiante. Se trata de dirigir su utilización hacia usos más formativos, tanto para docentes como para discentes, con el objetivo de aprender de manera más significativa y excelente.<sup>9</sup>

Por otro lado, las TEP buscan, como su nombre lo indica, el empoderamiento y participación de los miembros de una comunidad educativa para que el aprendizaje se lleve a cabo independientemente de las circunstancias tempo-espaciales que se tengan. En otras palabras, las TEP hacen más patente que la formación de los individuos puede traspasar las fronteras de las instituciones escolares para dar paso a un aprendizaje autónomo y *à la carte*, ya que los estudiantes las utilizan como una forma de iniciar, completar o aumentar su formación de acuerdo con sus intereses y gustos personales. En ese sentido, las TEP modifican el rol de docentes y alumnos ya que:

[...], desde la posición de las TEP, se trata de percibir las no como meros recursos educativos, sino también como instrumentos para la participación y la colaboración de docentes y discentes, que además no tienen que estar situados en el mismo espacio. [...] Desde aquí, el rol del docente será el de diseñar la escenografía para el aprendizaje, y para ello la tecnología jugará un papel de mediadora en la construcción del conocimiento y la interacción social. Desde esta posición no debemos olvidarnos de que el aprendizaje ya no se produce sólo en las instituciones educativas, sino que cada vez es más

---

9 Julio Cabero, "Reflexiones educativas sobre las tecnologías de la información y la comunicación (TIC)", en *Revista Tecnología, Ciencia y Educación*, núm. 1, mayo agosto, 2015, p. 23, recuperado de <<https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/32285>>.

ubicuo; de aquí que la función de la escuela sea más la de integrar diferentes aprendizajes que se producen en contexto diferenciados.<sup>10</sup>

Esta individualización del aprendizaje es lo que pretenden rescatar las grandes bases de datos o *big data*, ya que, a través de la interacción con el mundo digital, cada individuo deja su huella personal, lo que permite adecuar los contenidos a sus intereses y preferencias. Así, el rol de quienes aprenden también se va modificando para dar paso a una participación más activa y de acuerdo con los intereses de cada persona.

El *software* y los macrodatos se están convirtiendo en elementos integrales del modo de gestionar las instituciones educativas, la aplicación de las prácticas de los educadores, la elaboración de las políticas educativas, la experiencia de la enseñanza y el aprendizaje, y el modo de llevar a cabo la investigación educativa.<sup>11</sup>

Como se mencionó al inicio de este trabajo, esta información se vuelve la moneda más valiosa en el mundo digital, puesto que el *big data* les permite a las empresas generar predicciones de consumo y crear contenidos específicos para cada consumidor. En este mismo sentido, en el ámbito educativo se está buscando emular algunos patrones de análisis de datos (*Data Analytics*) para ofrecer a los discentes Entornos Personalizados de Aprendizaje (PLE por sus siglas en inglés) que les permitan aprender a su ritmo, con materiales de acuerdo con sus intereses y con aplicación del conocimiento adquirido a proyectos de relevancia social.

Hacemos referencia al término inglés *Personal Learning Environment* (PLE), traducido como Entorno Personal de Aprendizaje. El PLE tiene su origen en 2001 en Gran Bretaña en un artículo no pu-

---

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Ben Williamson, *Big Data en Educación: El futuro digital del aprendizaje, la política y la práctica*, Posición 342 de 7683.

blicado de Olivier y Liber, que planteaba la necesidad de ambientes de aprendizaje personal portable para desarrollar el *lifelong learning* (Severance, Hardin y Whyte, 2008). El concepto como tal apareció a finales de 2004 como título de una sesión de la JISC (*Joint Informations Systems Committee Interoperability Conference* celebrada en Oxford, Reino Unido (CETIS, 2007). En esta primera aproximación del CETIS (*Centre for Educational Technology & Interoperability Standards*) se define el PLE como la implementación de un prototipo de *software* libre, con el resultado de un servidor, denominado PLEW, y su aplicación de escritorio, conocida como PLEX.<sup>12</sup>

La promesa de los PLE es que permitirán a los alumnos aprender lo que les interesa de forma autónoma y con la profundidad que consideren necesaria. Esto deja abiertas muchas interrogantes sobre las capacidades de los niños y jóvenes para decidir sobre los aspectos que deben aprender. En algunos casos, se considera que aún no cuentan con la edad o madurez suficiente para determinar qué les *conviene* estudiar, pero, por otro lado, también es verdad que la motivación es parte importante en los procesos de aprendizaje y que, según algunos estudios,<sup>13</sup> cuando los estudiantes utilizan los PLE obtienen mejores resultados.

---

12 Juan J. Torres-Gordillo *et al.*, *PLE: Entorno Personal de Aprendizaje vs. Entorno de aprendizaje personalizado*, Ediciones Morata, Madrid, 2017, p. 27.

13 Para mayores referencias se sugiere revisar los casos de estudio realizados por Eduardo Chávez (Universidad Nacional de Costa Rica) y Tomás Sola (Universidad de Granada) o por Isabel Jiménez (Universidad Autónoma de Barcelona), Luz Andrea Salamanca y Luis Guillermo López (Universidad de la Sabana de Colombia). Los trabajos de estos investigadores se pueden consultar en <<https://www.redalyc.org/jatsRepo/1941/194154980011/html/index.html>> y <<http://www.scielo.org.co/pdf/folios/n47/0123-4870-folios-47-00119.pdf>>.

## El dominio de las Inteligencias Artificiales

¿Dónde entra, entonces, la Inteligencia Artificial (IA)? La inteligencia artificial consiste en realizar una serie de algoritmos programados para dar solución a distintas problemáticas. En este sentido, la IA puede ser programada para interactuar, por medio del lenguaje oral o escrito, con los usuarios y dar respuesta a las necesidades para las que fue creada.

La Inteligencia Artificial estaría basada en una serie de programas informáticos muy complejos con cierta capacidad de “aprendizaje”, en los que los resultados del procesamiento de las ‘entradas’ de información, además de generar ‘salidas’ para otros dispositivos, afectan a la propia lógica de ese programa, es decir, lo modifican. Las informaciones digitales típicas de la Sociedad de la Información y la inteligencia artificial se encuentran íntimamente ligadas. Ambas participan de la misma codificación digital y de la misma “lógica”: conjuntos de algoritmos a veces muy complejos en la inteligencia artificial, y conocimiento “informatizado” en mensajes de datos. Algoritmos y mensajes hablan el mismo idioma porque son partes de un mismo diseño cognitivo y comunicativo.<sup>14</sup>

Así, la IA se convierte en el actor principal de la educación cuando se le programa para brindar soluciones personalizadas a los alumnos. En la educación a distancia, el uso de *chatbots* es cada vez más frecuente para responder inmediatamente a los estudiantes que requieren resolver alguna duda. Con el *Machine Learning*<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Ana Sacristán, *Sociedad del conocimiento, tecnología y educación*, Morata, Madrid, 2013, posición 723 de 7086.

<sup>15</sup> El término *Machine Learning* o aprendizaje automático está relacionado con el área de la Inteligencia Artificial, ya que le permite, por medio de algoritmos automatizados, generar una serie de análisis de patrones que posibilitan a la IA para ir “aprendiendo” de las secuencias, repeticiones y errores que comente. En un sentido muy cotidiano los auxiliares que tienen algunos teléfonos inteligentes, como Siri o Alexa, son inteligencias

cada vez es más probable que la IA “aprenda” a lidiar con distintos problemas que se le presentan en el manejo de la plataforma que dirige y que pueda resolverlos de acuerdo con la experiencia previa. La posibilidad de que la IA vaya aprendiendo a través de su interacción con los individuos posibilitaría que los docentes sean sustituidos por esta tecnología, ya que, en términos generales, algunos estudios realizados por Ben Williamson y Kenneth Cukier han demostrado que, si la IA está “bien” programada, puede “engañar” al usuario y hacerle creer que está interactuando con otro ser humano.

Queda una pregunta sustancial para el ámbito pedagógico y es, entonces, ¿cómo se altera la interacción entre el aprendiz y el enseñante? Lo que sucede con las tecnologías y su uso educativo es que la relación entre los aprendices y los docentes se ve modificada en términos del conocimiento tradicional. En la educación tradicional, los docentes eran los poseedores del conocimiento y los estudiantes tenían la consigna de recibir dicha información, memorizarla, procesarla y aplicarla; en ese sentido, los docentes eran quienes sustentaban el poder de la transmisión del saber y los alumnos estaban ahí para recibir dicha transmisión. El aula se veía como una masa uniforme donde todos los discentes debían aprender los mismo y al mismo ritmo. Las clases, por ello, se dividieron de acuerdo con las edades específicas y se diseñaron programas específicos para cada edad. Los profesores, por lo tanto, debían dominar los contenidos específicos para cada etapa del desarrollo escolar y cumplir con la transmisión de dichos contenidos a lo largo de un ciclo escolar.

Pero, ¿qué ha sucedido con la inclusión de la tecnología en la educación? Claramente, el paradigma de la educación tradi-

---

artificiales que van aprendiendo de la interacción con el usuario. Esa información se manda a los operadores (Apple o Google, respectivamente) para que los datos sean analizados y se vayan realizando “mejoras” de aprendizaje a las IA, proporcionando un mejor desempeño de ésta en las subsecuentes actualizaciones del sistema.

cional se ha visto alterado por el uso de los dispositivos móviles conectados a internet. La Sociedad de la Información y el Conocimiento propiciaron que la red de redes se llenara de todos los contenidos inimaginables y funcionara como una enciclopedia inmensa. Por lo tanto, un profesor actual no puede, ni debe pretender manejar todos los conocimientos de un área. Existe una limitación real que reside en la inmediatez que proporciona la red a las incógnitas que pueden plantear los estudiantes. Así los dispositivos móviles con conexión a internet han obligado a los docentes a replantear sus estrategias didácticas y centrarse más en el desarrollo de estrategias para la discriminación de la información, la reflexión en torno a problemas, la argumentación de ideas y el cuestionamiento crítico de los contenidos. Estas cuatro habilidades se han vuelto fundamentales en el desarrollo de un nuevo paradigma de educación que pretenda incluir el uso de los contenidos de una forma más provechosa para la formación de las nuevas generaciones.

Existe una interrogante constante sobre el papel de los docentes en este siglo y si será posible que la IA sustituya su labor dentro de las instituciones educativas. Incluso se ha planteado la posibilidad de que las instituciones educativas, como las conocemos hasta ahora, desaparezcan para dar lugar a forma distinta de aprendizaje. Cabe entonces cuestionar cuáles son las implicaciones de estos posibles escenarios y cómo la educación debe rescatar su propósito inicial: el de formar individuos para responder al contexto en que se desenvolverán. En este sentido, el debate debe centrarse en la aportación del profesor para crear una conciencia en los discentes sobre su papel ético ante el uso de las tecnologías en todos los ámbitos de su vida. Las cuatro habilidades ya mencionadas sólo pueden ser enseñadas por otro ser humano. Aunque la IA está avanzando a grandes pasos y el *machine learning* le está dando la posibilidad de reprogramarse para seguir aprendiendo, los expertos afirman que una máquina no tendrá la posibilidad de desarrollar una conciencia como la humana. Esta conciencia determina nuestra forma de actuar en el mundo y, en tanto que sólo

puede ser enseñada y aprendida por los seres humanos, el papel de los docentes sigue siendo fundamental en la formación de las nuevas generaciones.

### Entre los docentes y la Inteligencia Artificial

La llegada de los MOOC (*Massive Online Open Courses*)<sup>16</sup> y el afianzamiento de las instituciones de educación a distancia, han permitido que los aprendices puedan encontrar formas alternas para educarse y aprender a través de la tecnología que les posibilita la selección de contenidos *on demand* y de forma asincrónica. En este sentido, los MOOC y los PLE abrieron una nueva forma de aprender a un ritmo individualizado y de acuerdo con intereses personales, que pueden ser consideradas como ventajas que ofrece el uso de las TIC, TAC y TEP a los estudiantes. Estos recursos han servido como una manera de continuar la formación académica, afianzar conocimientos que estaban poco cimentados o, simplemente, aprender una serie de habilidades nuevas por el simple placer de aprender.

Los MOOC son plataformas que, además de ofrecer varios cursos de intereses diversos en línea, también están comenzando a incluir el uso de IA. Esto se observa a través del uso de los *chatbots*.

---

16 Los cursos masivos abiertos en línea han adquirido gran importancia en el ámbito educativo en los últimos años. Plataformas como Coursera, Udacity, Edx, Udemy e, incluso MexicoX, han permitido que las instituciones de educación superior diseñen una oferta específica para los usuarios de la red. De hecho, han encontrado la posibilidad de ofrecer certificaciones oficiales (con un costo accesible) para quienes deseen acreditar los cursos como parte de su trayectoria académica. Aunque la mayoría sigue optando por las versiones gratuitas, no se puede negar que la oferta de instituciones de gran renombre como la Yale, Harvard, Oxford, MIT, UNAM y UAM, entre muchas otras, se vuelvan una opción atractiva para quienes buscan continuar o empezar su formación académica, de acuerdo con sus propios gustos e intereses.

Como se ha mencionado, estos recursos de inteligencia artificial se programan con una serie de preguntas y respuestas a datos específicos. Están diseñados para auxiliar a los usuarios de ciertas plataformas en cuestiones y problemáticas a las que pueden enfrentarse. Los *chats* inicialmente eran utilizados por ciertos giros comerciales, como aerolíneas o empresas bancarias, utilizando personal para dar soluciones a sus clientes. Sin embargo, con el tiempo, se percataron que las preguntas y dudas, en general, eran las mismas. Por ello, sustituyeron al personal por los *chatbots* que, como el nombre indica, son robots que “conversan” con los usuarios para dar soluciones a ciertas cuestiones.

Sin duda, la posibilidad de la enseñanza remota o del uso de diversas plataformas digitales para la enseñanza pueden ser provechosas para aquellos que no tienen un fácil acceso a ella, ya sea por tiempo o por la distancia. Incluso, en países como Francia, donde existe una escasez de personal docente en las provincias, se ha planteado el uso de estos *bots* para auxiliar a los estudiantes como una opción para evitar el rezago escolar que la ausencia de los docentes pueda ocasionar.

En países como los de América Latina, donde existen varias limitaciones de infraestructura (como la falta de luz eléctrica en zonas remotas), plantea problemáticas importantes para la inclusión de la tecnología como un auxiliar en la docencia. En este sentido, la falta de recursos es un reto importante para los países que buscan incluirse en la dinámica mundial de aportar las herramientas necesarias para que su población sea competente en una sociedad globalizada. Sin embargo, estos esfuerzos siguen siendo limitados ante el vertiginoso avance digital de la *sociedad 4.0*. Así, sólo en zonas que cuenten con los recursos de conectividad, la tecnología podría subsanar las carencias de personal docente o fortalecer los programas educativos, aunque se sigue dejando de lado a una gran parte de la población.

Lo anterior, sin embargo, abre varias interrogantes sobre lo que el futuro depara a las nuevas generaciones y la posible suplantación de los docentes por los robots. Este tema ha sido motivo

de discusiones en varios de los últimos congresos internacionales y coloquios sobre tecnología y educación. Las posturas aún son variadas, pues, hay quienes creen que esto es posible dados los alcances que ha logrado la Inteligencia Artificial y sus “aprendizajes” mediante la interacción con los internautas. Si se toma esta idea como posible, sin duda, no sólo existiría una crisis laboral muy importante, sino que la forma de interacción entre los estudiantes y las máquinas también alterarían su forma de aprender y el desarrollo de sus habilidades sociales.

También hay quienes, por otro lado, están convencidos de que el rol del docente es fundamental en el desarrollo formativo de los discentes. La relaciones personales y afectivas que se generan entre los individuos son esenciales para desarrollar las habilidades sociales y de convivencia en los alumnos. Dichas habilidades son posibles gracias a la interacción con el profesor como modelo de aprendizaje, lo que una máquina (por más que emule al ser humano) no podría proporcionar. La IA está condicionada a una serie de algoritmos que no son, ni remotamente, iguales a la conciencia y las emociones humanas. Por esto, aún queda varias vetas que explorar y reflexionar sobre las posibilidades que, evidentemente, han abierto la inclusión de las tecnologías a la vida cotidiana de los individuos.

## Bibliografía

- BARTRA, Roger, *Chamanes y robots. Reflexiones sobre el efecto placebo y la conciencia artificial*, Anagrama, Barcelona, 2019.
- CABERO, Julio (coord.), *Nuevas tecnologías aplicadas a la educación*, McGraw-Hill/Interamericana de España, Madrid, 2007.
- , “Reflexiones educativas sobre las tecnologías de la información y la comunicación (TIC)”, en *Revista Tecnología, Ciencia Y Educación*, núm. 1, mayo agosto, 2015, recuperado de <<https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/32285>>.

- HAUGELAND, John, *La inteligencia artificial*, Siglo XXI, México, 1988.
- LACASA, Pilar, *Expresiones del futuro. Cómo se comunicarán las próximas generaciones*, Morata, Madrid, 2018.
- MAYER-SCHÖNBERGER, Víctor, y Cukier, Kenneth, *Aprender con big data*. Turner Publicaciones, Madrid, 2018.
- OCTOBRE, Sylvie, *¿Quién teme a las culturas juveniles? Las culturas juveniles en la era digital*, Océano Travesía, México, 2019.
- PÉREZ ESCODA, Ana, *Alfabetización mediática, TIC y competencias digitales*, Editorial UOC, Barcelona, 2017.
- REIG, Dolors, “TIC, TAC, TEP. Internet como escuela de vida”, en *Cuadernos de Pedagogía: La escuela es la vida. Acercar los aprendizajes a la vida real*. N° 473. 2016, recuperado de <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5757625>>.
- SACRISTÁN, Ana (comp.), *Sociedad del conocimiento, tecnología y educación*, Morata, Madrid, 2013.
- SADIN, Éric, *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*, Caja Negra Editora, Buenos Aires, 2018.
- TORRES-GORDILLO, Juan J. y Herrero-Vázquez, Eduardo A., “PLE: Entorno personal de aprendizaje vs. Entorno de aprendizaje personalizado”, en *Revista Española de Orientación y Psicopedagogía*, Vol. 27, N° 3, septiembre-diciembre, Asociación Española de Orientación y Psicopedagogía, Madrid, 2016, pp. 26-42, recuperado de <<https://www.redalyc.org/pdf/3382/338250662003.pdf>>.
- WILLIAMSON, Ben, *Big Data en educación: El futuro digital del aprendizaje, la política y la práctica*, Ediciones Morata, Madrid, 2017.

# El océano del yo (El comercio de los afectos 2)

FRANCISCO DE LEÓN

## I

Apenas han pasado cinco años desde la última vez que reflexioné acerca de los afectos en la era digital; apenas han pasado cinco años desde que las preguntas surgidas del contacto con redes sociales, como Tinder o Vadoo, ocuparan mi atención. Y, sin embargo, se podría decir también que han pasado cinco años ya desde que emprendí el estudio de los afectos en los medios digitales. Y es que cinco años, en una situación en que la tecnología se encuentra en constante e imparable innovación (y por ello mismo en constante e imparable obsolescencia), es un tiempo larguísimo. Los cambios en los equipos personales (teléfonos, sobre todo), la sobreabundancia de aplicaciones o servicios digitales, llevan a sentir como si el inicio del uso de dichos servicios hubiera ocurrido hace mucho tiempo cuando, los que más, apenas sobrepasan la década de existencia.

El comercio de los afectos —como he llamado en estos textos al fenómeno de las relaciones afectivas en redes sociales— se encuentra ya plenamente aceptado e instaurado como forma de expresar el deseo, de establecer vínculos sociales y de transformación en la comprensión y, sobre todo, en las prácticas de lo íntimo. Y ello no sólo referido a redes como Tinder u otras de citas, sino en prácticamente todo el espectro social digital. Amistades enteras pueden entablarse (o desmoronarse) en el espacio digital: un *like*,

un mensaje respondido a destiempo o de la forma no deseada, se convierten en factores determinantes para definir una relación. Incluso las relaciones colectivas quedan redefinidas, pues, se establecen grupos, identidades digitales en las que los individuos pueden interactuar con otros que tienen las mismas preferencias (sean políticas, culturales o más abiertamente de mercado). Sin embargo, aquello que es anunciado como un espacio de apertura y constante diálogo, pronto ve rota su endeble armonía; una opinión, un *tweet* pueden desatar una serie de controversias que llegan a ser por demás conflictivas —y difícilmente resueltas en el cara a cara de la cotidianeidad— y, de hecho, en realidad difícilmente un usuario tiene entre sus contactos a personas que piensen distinto a él o ella, se suele agregar a personas que comparten la propia opinión y, en caso contrario, a eliminar o silenciar a los contactos “incómodos”.

Si bien temas de la política y sociedad contemporánea quedan manifiestos en dichas discusiones, sin duda, el consumo de productos culturales *pop* abarca el mayor tiempo y espacio de polémica. Para el momento en que escribo estas líneas, hay en la red sendas peticiones que exigen a monstruos corporativos del espectáculo, como HBO o Warner Bros. TV, la reescritura y filmación de la temporada ocho (y final) de la serie *Juego de tronos* y la modificación del tono, o la completa reestructuración de la serie *Batwoman*, respectivamente. Tan sólo en la plataforma Youtube, al buscar los videos referidos a la primera de las peticiones, la lista de resultados asciende a cerca de 2 millones. ¿Qué puede llevar a una persona o a un “grupo” de personas a exigir con tanta “pasión” que se cambie el final de una serie de televisión? ¿Qué afectos se juegan en el consumo de esta clase de productos culturales?

Si bien, por ahora resulta imposible pensar que alguna de las cadenas de televisión opte por hacer cambios —que implicarían inversiones millonarias— a programas ya terminados, no creo que nos encontremos lejos de ver la realización de productos audiovisuales personalizados. Lo confirma, por ejemplo, la reciente aparición de *Bandersnatch*, episodio especial de la afamada serie

de televisión *Black Mirror*, en la que, a través de una serie de comandos que aparecen en pantalla mientras se mira el capítulo, el usuario puede navegar por múltiples escenas. De acuerdo a las rutas que se tomen, el final de *Bandersnatch* será diferente. Es posible ver hasta trece finales (y eso sin contar la infinidad de caminos para llegar a ellos). El telefilme, ambientado muy apropiadamente en 1984, es apenas el primer experimento de su tipo, pero es casi indudable que en cuestión de años, meses tal vez, ésta sea una de las mayores tendencias de entretenimiento contemporáneo.

Y aunque parece que hablar de espectáculos televisivos aleja de la discusión planteada para este texto, ello sirve, más bien, para delatar una actitud definitoria de las relaciones contemporáneas: la experiencia individualizada. Ya en la primera parte de estas indagaciones hablé de cómo la experiencia contemporánea se encuentra *a la carte* y ofrece al sujeto contemporáneo la posibilidad de realizar todos sus deseos: viajar, arrojarse de paracaídas, tener una aventura, ver cualquier película o serie, añadir títulos a un eterno listado de libros en PDF por leer. Todo ello en la medida de que éstas —y prácticamente todas— experiencias vitales son comprendidas como nichos de mercado. Lo que hace años, incluso con los primeros desarrollos del entretenimiento digital, requería de estrategias publicitarias que hicieran atractivo un producto a millones de usuarios, hoy en día requiere la colocación de un producto a través de las búsquedas personalizadas que un usuario hace en la red. Antes que convencer al consumidor de comprar tal o cual producto, la tarea primordial es identificar los gustos del consumidor para ofrecerle los productos que, de antemano, le sean más atractivos. Y es que incluso cuando una página se ofrece desde una aparente gratuidad —como ocurre con Facebook o Tinder—, el solo manejo de información genera un beneficio económico para las compañías involucradas. Es decir que para la era que Franco “Bifo” Berardi llama del *Semiocapital*, la vida se encuentra ya plenamente absorbida por la economía.

Bajo esta dinámica, las relaciones íntimas se sujetan a la búsqueda individual por el producto deseado, por el que satisfaga requerimientos que tienen que ver con el deseo personalizado. El sujeto de deseo cumple, así, el papel de un objeto de consumo que puede ser sustituido si no cumple con las expectativas deseadas. La cuestión adquiere matices dignos de análisis si se toma en cuenta que, en realidad, cualquier individuo se encuentra en los dos lados de la relación consumidor/producto. En el mundo de las relaciones digitales se vuelve importante ser capaz de proyectar una imagen agradable a los ojos de los posibles consumidores. La fotografía y recientemente el video son parte central en la transacción, los usuarios de Tinder y de otras redes de índole similar ponen particular atención en las fotografías con las que han de mostrarse, pues, permiten los mejores intercambios. Lo esencial, como es frecuente en los medios digitales, es lo que se muestra.

En el brevísimo prefacio a *Fragmentos de un discurso amoroso*, Roland Barthes afirma que su libro surge del reconocimiento de que “el discurso amoroso es hoy de una extrema soledad”;<sup>1</sup> más que como un mero eco, la idea bartheana resuena en la forma actual de las relaciones amorosas y otros tipos de relaciones íntimas. Para Barthes, la carta amorosa —o a veces la llamada telefónica—, la espera en el lugar pactado para el encuentro, son formas de vértigo, de abismo; el enamorado se encuentra en un constante abismarse. Afirma que, por ejemplo, la carta “para el enamorado, no tiene valor táctico: es puramente *expresiva* —en rigor aduladora (pero la adulación no es aquí en absoluto interesada: no es sino la palabra de la devoción)—; lo que entablo con el otro es una relación, no una correspondencia: la relación pone en contacto con dos imágenes”.<sup>2</sup>

Quien escribía una carta trataba de franquear el espacio entre sí mismo y el sujeto amado, de ahí que la carta sea descrita como

1 Roland Barthes, *Fragmentos para un discurso amoroso*, Siglo XXI Editores, México, p. 11.

2 *Ibid.*, p. 52.

una relación y no como una comunicación: apelaba a un lazo de intimidad entre los amantes y recortaba el tiempo de la espera ante la separación. Y por ello:

Como deseo, la carta de amor espera su respuesta; obliga implícitamente al otro a responder, a falta de lo cual su imagen se altera, se vuelve otra.<sup>3</sup>

La ausencia de respuesta, pues, equivale a la incertidumbre, al temor ante la posible pérdida o el deseo no correspondido.

Y aunque ciertamente hay en la carta un carácter de intimidad que difícilmente podemos observar en medios contemporáneos, no hay que prestarse a engaño, pues, antes que acortar las distancias y la pesadez del tiempo —y aquí nuevamente pienso en la lectura que Deleuze y Guattari hacen de Kafka—, las hacen más grandes, casi infinitas. Cuanto más progresan los inventos que parecen ponernos más cerca los unos de los otros, más lejanos estamos en realidad.

Los medios digitales cumplen con lo señalado por el autor checo en las *Cartas a Milena*, pues, se trata de dispositivos de comunicación, mas no expresivos. Su lenguaje está limitado por la estructura binaria del equipo que lo soporta al grado de que hay que inventar *emojis*, “memes” o *gifs* para tratar de emular —de poca eficacia, por cierto— la expresión de la carta o, más aún, del cara a cara. De manera exacerbada, los medios digitales en su inmediatez aumentan el sentimiento de frustración o de abandono ante la ausencia del otro —que además puede ser constatada porque el dispositivo nos indica si el sujeto de deseo se encuentra “conectado”— o si, mediante las vistosas palomillas azules en WhatsApp, ha recibido nuestro mensaje. De hecho, la ausencia, el rechazo, la no correspondencia del deseo hallan en la comunicación digital hasta su propia clasificación: *ghosting* (no responder los mensajes del otro), *breadcrumbing* (dar migajas como respues-

---

3 *Ibidem.*

ta), *negging* (humillar al otro con las respuestas), son parte de un vocabulario ya habitual para los usuarios. En todas ellas, lo que queda manifiesto es que entre usuarios lo importante es mandar un mensaje claro, clarísimo y directo y, por lo tanto, inexpresivo, sin lugar para el gesto, mucho menos para la proximidad.

Y no, no se trata de hacer aquí un ingenuo rescate de un pasado en que la carta era una de las formas predominantes de entablar relaciones en el imaginario amoroso o de revivir antañás estructuras de deseo. Se trata, más bien, de un poner en cuestión las formas de relacionarse con los otros a los que obligan los medios contemporáneos, pues, más allá de lo previamente esbozado acerca de las prácticas afectivas reducidas al consumo que tienen lugar en Tinder y otras “apps” similares, creo necesario tratar de comprender sus lenguajes y estructuras presentes en toda forma de relación interpersonal a través de la red.

Hay en ellas un modo de ser que, aunque es ofertado como abierto, libre, tolerante y cambiante, se ve limitado por la estructura maquínica que le aloja, por su lenguaje.

## II

*[...] the cameras mounted on top of missiles during the first US intervention in Irak in the early nineties. The suicide camera didn't really die during the impact; instead, it seems to have splintered into countless little shots that came to be embedded into cell phones. The camera in the missile top, it was supposed to identify and track and destroy objects, but as itself destroyed, it multiplied, it proliferated. It is now not only identifying objects or targets more precisely, but also their owners, their motions, their emotions, most of their actions and communications. But, what if not only the cameras exploded, but also the images they produced? What if this created a situation in which most images become unintelligible? How to learn how to see images that are made by machines and for*

*machines? Maybe there are tutorials for this kind of posthuman vision. Machines communicate via images that humans cannot understand, but they are use as models to create social reality. So, what kind of reality is created if you have this kind of model that humans cannot understand? What kind of State will be created, you know, as a sort of consequence of the production of these images? Is this basically a deep State that is shrouded in secrecy and opaque legislation? If the models for reality increasingly consist of data sets that humans cannot understand, then probably the reality that is created after them is not really rationally accessible for humans either. It creates images in which all lives become patterns that autonomous machines use to gossip about you or pull the trigger. Images that, if they are implemented, create a reality that looks in part like if your brain was damage by a sniper, a reality in which you don't understand your own eyes.*

HITO STEYERL<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Hito Steyerl, *Media*, fragmento de conferencia, audio publicado en <<https://www.museoreinasofia.es/en/activities/hito-steyerl-eye-explosion-and-kassem-mosse-combat-zones-see>>, consultado el 29 de mayo de 2019: “las cámaras colocadas sobre misiles durante la primera invasión a Irak por parte de los Estados Unidos en la década de los noventa. La cámara suicida no murió durante el impacto; por el contrario, parece haberse fragmentado en los pequeños dispositivos que reposan en los teléfonos celulares. La cámara sobre el misil estaba diseñada para identificar, rastrear y destruir objetivos, pero como se autodestruyó, se multiplicó y proliferó. Hoy, no sólo identifica y destruye objetivos de manera más precisa, sino también a sus dueños: sus movimientos, sus emociones, la mayor parte de sus acciones y comunicaciones. Pero, ¿qué tal si no sólo explotaron las cámaras, sino también las imágenes que producen? ¿Qué tal si esto creó una situación en la que la mayor parte de las imágenes se han vuelto ininteligibles? ¿Cómo aprender a leer imágenes hechas por máquinas para las máquinas? Quizá existan tutoriales para esta clase de visión poshumana. Las máquinas se comunican a través de imágenes que los humanos no pueden comprender, pero que son usadas como modelos para crear

En nuestro tiempo, la máquina genera comúnmente una gran confianza en parte de sus usuarios. En ella, en sus múltiples formatos personales, dichos usuarios almacenan, comparten, jerarquizan y estructuran diversos aspectos de su vida que van desde una frase ocurrente, fotografías de viajes, de la vida cotidiana —la propia y la de sus contactos— hasta datos más personales como textos de largo aliento, reflexiones, imágenes secretas y, sobre todo, un historial de búsquedas en la red que muy probablemente sea borrado frecuentemente con la esperanza de que nadie descubra los secretos que ahí se esconden. A partir de la aparición de los llamados teléfonos inteligentes, toda esa información se puso en movimiento, de tal suerte que, siguiendo la reflexión de Steyerl, todos los movimientos, acciones y emociones son almacenados y puestos en juego a través del dispositivo móvil. La autora y artista visual parte de una idea del cineasta Harum Farocki que hace pensar que los medios digitales, que hoy abarcan tantos niveles de la vida cotidiana, en realidad nunca han abandonado las labores que les fueron asignadas en su origen como tecnologías militares. Las pequeñas cámaras que hoy son inseparables del individuo se convierten en piezas balísticas que no sólo colocan la mirada del individuo sobre sí mismo, sino sobre los otros.

---

la realidad social. Por lo tanto, ¿qué clase de realidad es creada cuando se tiene como base este modelo que los humanos no pueden comprender? ¿Qué clase de Estado será generado como consecuencia de la creación de dichas imágenes? ¿Será, básicamente, un Estado oscuro, ¿encubierto en secretos y legislaciones opacas? Si los modelos de realidad están cada vez más basados en datos que los humanos no pueden comprender, es posible que la realidad que surja desde ellos tampoco pueda ser comprendida por los humanos. Se crean imágenes en que cada vida se convierte en patrones que máquinas autónomas usan para “chismear” acerca de cada persona, o para jalar el gatillo. Imágenes que, al ser implantadas, crean una realidad en la que el cerebro actúa como si hubiera sido herido por el disparo de un francotirador; una realidad en la que te es imposible entender lo que ven tus propios ojos” [la traducción es mía].

Sobre uno mismo, la cámara parece apuntar ya no a lo que se es, sino a lo que se quiere ser, apunta más a lo que Boris Groys llama el diseño de sí, que a lo que se es en la realidad cotidiana. Ese diseño, a su vez, es dirigido hacia una imagen que el usuario ve como su ideal, lo que debe reflejarse en redes es que se es feliz con lo que se tiene, pero que justo por eso se aspira siempre a más. Lo anterior va acompañado por una imagen que demuestre que el cuerpo también se encuentra en un estado de armonía que es el que siempre se ha deseado y en un entorno que refleja esa plenitud. Hermosos paisajes, fiesta perpetua, ambientes de trabajo “sanos” son la gran constante. En ellos se aloja una imagen producida para encajar en esos lugares o, bien, para ser tan alterada como sea necesario a través de filtros y otros artificios para que encaje a la perfección en esos lugares. A decir de Groys, se confunde quien piense que esta forma de autodiseñarse es superficial:

Hubo un tiempo en que la gente estaba interesada en cómo aparecían sus almas frente a Dios; hoy está más interesada en cómo aparece su cuerpo en el entorno político. Este interés apunta, por cierto, hacia lo real. Lo real, sin embargo, emerge aquí no tanto como una shockeante interrupción de la superficie diseñada, sino como una cuestión de técnica y práctica del autodiseño, una cuestión a la que ya nadie puede escapar. En su momento, Joseph Beuys dijo que todos tenían derecho a verse a sí mismos como artistas. Lo que se entendía en ese momento como un derecho se ha convertido hoy en día en una obligación. Mientras tanto, estamos condenados a ser nuestros propios diseñadores.<sup>5</sup>

De un lado de la cámara el individuo se arroja a una arena en que, lo sabe, será juzgado (por ello, como se ha dicho, el diseño de la imagen a mostrar es fundamental); del otro lado, podrá juzgar a los que se muestran también, los que se encuentran capturados

5 Boris Groys, *Volverse público: las transformaciones del arte en el ágora contemporánea*, Editorial Caja Negra, p. 35.

en el dispositivo, enlistados en la sección de noticias del día o en las notificaciones. Observar/ser observados. Disparar o ser heridos por el tiro del otro a través del comentario, el “me gusta” o el silencio.

Pero, ¿y si, volviendo a la reflexión de Steyerl, ese lenguaje tan caro a la hora de autodiseñarse no fuera otra cosa que el lenguaje de la máquina? ¿Y si aquello que usamos para liberarnos no fuera más que un mecanismo desde el cual la imágenes, las ideologías y hasta la identidad quedan atrapadas? Ciertamente, los contenidos introducidos por los usuarios en los dispositivos digitales son procesados en un lenguaje ajeno a nuestra comprensión, incluso la imagen final, la que se muestra en pantalla y que parece ser aquella que evoca el recuerdo, el diseño, el cuerpo, queda un tanto lejana.

En gran parte, gracias a las redes sociales, se dice que el mundo se ha vuelto más abierto: se vive en una cultura más democrática, más tolerante a la diversidad cultural y a los otros. Existen, por ejemplo, videos como la *Ted talk* de Marley Rave titulada *How the Most Selfish Generation Will Do the Most Good*,<sup>6</sup> en el cual la activista digital afirma que, aunque la consideración general apunta a que los miembros de grupos nacidos a mediados de los años ochenta y durante la última década del siglo xx son una generación egocéntrica y absorbida completamente por su actividad en redes sociales, se trata de la generación que pese a su condición precaria, más colabora anualmente en causas sociales, más se involucra en actividades políticas a partir de la firma de peticiones en plataformas tipo *change.org* o levanta sus proyectos culturales, artístico o empresariales a partir de sistemas como el *crowdfunding*, Fondeadora, entre otras. Llama la atención que en su apasionada defensa, Rave considera como exitosas aquellas campañas que han logrado reunir millones de dólares; el cálculo económico es el único que considera y las plataformas digitales

6 Recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=huYnIPUqDRA>>, consultado el 25 de mayo de 2019.

el único medio. En ningún momento se comenta acerca de la cercanía de los usuarios con dichas causas, de su participación activa con la cotidianidad de aquellos que viven las situaciones que dicen combatir o defender.

Y no, tampoco se trata aquí de abonar a la casi barroca discusión de qué generación es mejor que otra —pues, además, sería aceptar los términos de una competencia imparables que el sistema neoliberal conlleva—, sino más bien de destacar dos elementos centrales en la argumentación de Rave: lo económico, por un lado, y lo tecnológico (de innovación), por el otro. Estos son tan relevantes porque son a través de los cuales se estructuran los algoritmos que enlazan lo digital a lo humano. Lenguaje maquínico. Lenguaje binario. Es curioso notar que en tiempos en que se habla de diversidad, de apertura, sea justo un lenguaje binario el que se encuentra en la base de las nuevas formaciones sociales.

El reconocimiento del otro, la diversidad de género y un largo etcétera se dan, pues, en los límites que impone dicho lenguaje. Si hasta hace no mucho se hablaba de binarismos que hacían que cuerpo y alma, hombre y mujer, entre otros, establecieran una relación de poder de una de las partes sobre la otra, hoy habría que considerar que la relación entre lo normal y lo diverso, se encuentran en la misma posición. Se acepta lo diverso, lo diferente y hasta lo extraño siempre y cuando éstos sean visibles, cumplan con ciertas características y, sobre todo, tengan potencial de mercado. En un proceso de normalización casi sin precedentes, características de grupos urbanos, como *punks*, *skaters*, incluso los llamados *nerds* o *geeks*, encuentran nichos acordes a sus gustos manifiestos; lo mismo para prácticas como el veganismo, el yoga y otras tendencias del *new age*. Incluso, luchas sociales como el feminismo, el ecologismo, el apoyo a migrantes, encuentran su lugar dentro de la esfera comercial económica, gozan de una imagen popular y, por ello, rentable. Ello no significa que dichas luchas o grupos hayan perdido su legitimidad, sino que enfrentamos una mercantilización de ideas o cualidades caras a este tipo de movimientos o grupos. La diferencia y la diversidad se convierten así, más en

un “eslogan” que una preocupación social y colectiva. Se desarrolla todo un nuevo imaginario sustentado por películas, música, anuncios y, sobre todo, contenido digital que apela a personajes y situaciones que muestran los nuevos y deseables tipos de personalidad, de fuerza, de empoderamiento, etcétera. Celebridades del cine, la televisión y los llamados *influencers* ocupan una gran cantidad de tiempo para exponer sus acciones, ideas, y productos derivados de dichas ideas. Son ellos los que plasman los límites de lo extraño, lo diferente y hasta de la locura para que sean aceptables y comercializables.

La propia lengua, la forma de expresión, han variado profundamente en los últimos años. Si bien en casos como el de México se atribuye comúnmente el que cada vez más jóvenes integren a su vocabulario términos en inglés a la cercanía con Estados Unidos, es muy posible pensar que tal selección de palabras se encuentra más bien relacionada al hecho de que es justo en este idioma que la máquina está programada, es en éste que muestra la mayor parte de sus acciones y publicaciones a través del algoritmo. De tal suerte que aquello que era un vínculo con la identidad no sólo personal sino comunitaria, se pierde en un proceso de estandarización, de practicidad, de economía. El que “habla” en redes sociales, en la red en general, debe hacerlo de un modo comprensible para el resto de los usuarios en todo momento. El inglés, al haberse convertido en el idioma principal desde el que se expresa lo económico, lo publicitario y lo espectacular de a poco suple casi en totalidad a otros idiomas en el espacio digital y, más discretamente, va ocupando los espacios del habla cotidiana.

Todo este comercio social e ideológico es muy potente si se toma en cuenta que, para atraer a sus posibles clientes, no es necesario ya infiltrarse —si se me permite un término tan volátil— en grupos activos, sino permanecer en los motores de búsqueda de los dispositivos personales, rondar al individuo con opciones que satisfagan su deseo de felicidad y hasta de justicia.

La premisa parece ser: aceptar la diferencia para que nada cambie, para que el orden del mundo siga igual.

### III

*Résister c'est s'assurer de  
La bon santé de ton cœur, de tes testicules  
Et de ton mal enraciné:  
Le mal d'espoir.*

MAHMOUD DARWICH<sup>7</sup>

¿Dónde queda el Otro en este tipo de relaciones? ¿Dónde los posibles encuentros con lo que realmente hace enfrentar la alteridad y la diferencia? ¿Dónde la comunidad (entendido como espacio común) y la intimidad?

Parece ser que quedan simplemente en un borramiento, en un difuminado que se pierde de a poco al hacer *scroll* en la pantalla para pasar a la siguiente imagen, a la siguiente publicación. Al Otro se le reconoce únicamente en el espectáculo y ya no en la cercanía. Si el Otro ha sido víctima de una catástrofe a cualquier escala, es necesario que se muestre en una imagen contundente, que, de manera más hollywoodense que puramente cinematográfica, se muestre su dolor tan bien encuadrado que lo obscuro no sea abarcable, ni mucho menos cercano bajo ninguna circunstancia. Que lo terrible alcance el cursor mas no el tacto. Igual para los prójimos que son más cercanos a la experiencia: que se mantenga la distancia, que haya un espacio de seguridad impenetrable para ese Otro, que se evite el riesgo del daño —tal vez porque la experiencia pasada con lo cercano no fue positiva y es mejor evitar que se repita. Pero, a la par, que el Otro pueda observar siempre y que permita ser observado, que quede al alcance de la mirada, también segura, también distante que permite la cámara del dispositivo. La palabra que se dirige al Otro, a los Otros, debe ser cuidada, revisada, editada. No desde el respeto, sino desde lo

---

7 Mahmoud Darwich, *Etat de siège*, Editorial Actes Sud, Sinbad, p. 79.

verificable, lo aceptable. Todo lo dicho debe ser publicable. No queda espacio para el secreto.

Llama la atención que, en una situación como la descrita, se hable tanto del derecho a la privacidad y de la protección de datos. Se ha convertido éste en un tema tan importante dentro de lo que se discute en el mundo de la tecnología que, por ejemplo, el comercial para el nuevo iPhone (presentado en 2019) presenta la protección de datos como su cualidad más importante. Ya no nuevas aplicaciones, ni cámaras más potentes, la privacidad —que debería de operar como nivel básico— se convierte en un producto de lujo. Es ya casi un cliché afirmar que el término “i” (yo, en inglés) empleado por el corporativo Apple para nombrar cada uno de sus productos, es terriblemente apropiado para definir los tiempos que corren: tecnologías del yo, espacio limitado, definido y configurado por el deseo personal; mas no por ser un cliché, la imagen ha perdido su fuerza. Habría que atreverse, incluso, a llevarla un poco más lejos, pues, tanto por dentro como por fuera, los equipos de la famosa compañía creada por Steve Jobs, son herméticos, impenetrables. Para reparar el *hardware* de una computadora, de un teléfono o de una tableta —salvo que se sea muy diestro con las herramientas propias para la situación—, se requiere de equipos especiales y generalmente un viaje al siempre lleno centro de atención a clientes. Para cambiar y actualizar el *software* se requiere de nuevas inversiones, de permisos especiales y un flujo constante de datos. Pudiera ser que esa sea una descripción precisa de ese nuevo “yo” que hoy parece dominar la esfera de lo público: se muestra hermético, puro, aséptico en su exterior y difícil de acceder en el interior. Se muestra como disponible a nuevas informaciones y conocimientos, pero se cierra apenas identifica un elemento desconocido. Incluso alerta de los peligros que puede procurar su contacto.

Hacia el final de su intervención en *Ted Talk*, Marley Rave afirma que le entusiasma el vínculo que se establece entre filantropía y tecnología, entre emprendedurismo y salud, pues, es justo en esos sectores en los que, entre más egoístas son sus miembros, más se abren puertas de oportunidad para atender las causas que

le parecen más urgente. Y eso delata la verdadera urgencia de la empresa por el bien común: mantener al Otro en la distancia, estar en una relativa calma con respecto de los males del mundo, más con el deseo de mantener las formas propias de consumo intactas que con el deseo de reconocer que muchas de las grandes catástrofes actuales son producto de ese consumo. Dar ayuda al otro como un acto de superioridad moral —que además calma profundamente cualquier sentimiento de culpa— que mantiene un *status quo*, en lugar de procurar el reconocimiento y la implicación sociales del Otro, mucho menos su representación en la vida política. Lo mismo para la intimidad, en la cual el Otro sólo puede entrar si lo hace de acuerdo al plan, si está dispuesto a sujetarse a las reglas del “yo” que lo acepta. Nuevos binarismos: el yo y los otros, el yo y nosotros. En el primero entran en relación el individuo y todo aquello que queda excluido de su visión del mundo, fuera del paisaje. En el segundo quedan el individuo y todo(s) aquello(s) que se está dispuesto a reconocer, bajo la condición de que también mantenga(n) su sana distancia.

Más allá de Tinder, Vadoo, POF y cualquier otra aplicación digital de citas que se pudiera mencionar en este espacio, el comercio de los afectos parece haber penetrado de lleno todos los niveles de la vida cotidiana. La sola interacción con la pantalla plantea un mundo encuadrado donde lo real y lo normal están definidos por ese marco de visibilidad aparentemente abierto al mundo, pero que obliga al individuo a centrar la mirada —¿para hacer el disparo?— que impide reconocer lo que está fuera de los márgenes. Nos encontramos en un momento, tal vez, de pasaje, en que la mirada “poshumana” a la que se refiere Steyerl se esté gestando en nuestros ojos, obligándonos, sin apenas darnos cuenta, a abandonar lo que de humanos nos queda. Afirmo lo anterior no con un sentido de alarma apocalíptica, sino acompañado más bien por un par de preguntas: ¿estaremos listos para ese tránsito?, ¿realmente lo deseamos?

En su célebre novela *Un mundo feliz*, Aldous Huxley imagina un tiempo en que las relaciones afectivas cumplen estrictamente

necesidades prácticas: la convivencia sólo como interludio en la vida productiva, el sano desarrollo de la vida sexual que permite volver con ánimo al trabajo, crean un panorama limpio de todo riesgo que implican lo social y lo afectivo. La imagen resulta cada vez más cercana e identificable. Ejercitamos día con día la puesta en escena de los afectos: videos que muestran la reacción de la gente en la calle ante un beso o un abrazo inesperados, generalmente de desconocidos; mostramos el esfuerzo, sufrimiento y posterior éxito de los que antes fueran excluidos del mundo del deporte u otros espacios competitivos; llamamos amigos a los que comparten nuestras redes sociales; tenemos encuentros con gente nueva cada día que reaviva nuestro sentido de aventura. Pero mantenemos la distancia, el hermetismo.

Y, de nuevo, no se trata aquí de hacer una apología de lo censurable o del abuso, se trata más bien de una necesidad de reconocer que toda relación humana es compleja y que, por ello, no se encuentra sujeta a una serie de parámetros prefijados. Sobre todo, se trata de afirmar que toda cercanía humana implica un riesgo, pero también una puesta en juego de la confianza y de la convivencia en colectivo. Se trata de acercarnos al riesgo de lo que de tan diferente obliga a una apertura del yo, a una ampliación del campo de mirada, a un reconocimiento del mundo que existe fuera del campo de visión personal. Mucho menos se trata de condenar las técnicas digitales, mas si cuestionar sus alcances: plantear la posibilidad de establecer con el mundo y, principalmente, con los otros, una relación más allá del intercambio económico.

La amistad, la relación erótica, el amor filial exigen siempre la actividad del cuerpo. De ahí que gestos como la mirada, el estrechar la mano, el abrazo, la caricia o el coito sean no sólo parte de una mecánica, sino de una expresión, un reconocimiento del otro a la par que una especie de borramiento/confirmación del yo en el otro. Al plantearse devolver al gesto y a la cercanía los terrenos del afecto, tal vez sea posible generar ya no un “afuera” —palabra hoy tan gastada como necesaria— o una “resistencia”

—término que comparte destino con el “afuera” antes dicho—, pero si una profanación como la imagina Agamben o un nuevo espacio para lo cotidiano que imagina Josep María Esquirol en *La resistencia íntima*:

[...] Íntima no en cuanto interior, sino en cuanto próxima, y también en cuanto central, nuclear, del *sí mismo*. La resistencia íntima se parece a la eléctrica en que, paradójicamente, al resistir el paso de la corriente, da luz y calor a los que están cerca; una luz que ilumina el propio camino, y que sirve de candil para los demás, guiando sin deslumbrar. No una luz que revele los valores supremos en el cielo de la verdad, ni el sentido oculto del mundo, sino una luz de camino, que protegiéndonos de la dura noche nos alumbraba, nos hace asequibles las cosas cercanas y nos conforta.<sup>8</sup>

Decimos que, en nuestras redes sociales, en nuestros dispositivos personales, guardamos una lista de contactos, en la cual tenemos registradas a aquellas personas que nos son importantes afectivamente o útiles profesionalmente. Habría, tal vez, que poner en duda el uso del término contactos y llamarles *sin-tactos* a esos que tenemos en el largo registro de datos de la red. Pues los Otros, cuando cercanos, exigen ser *con-tactos*, exigen estar no a la mano —*a la carte*— sino en contacto que procura el encuentro. No se trata de un gesto como el que se propondría en la vastísima oferta de libros de superación personal, sino de un riesgo y, por encima de todo, de una posición política —otro término agotado y necesario en los tiempos que corren— que cuestiona, sacude y replantea los terrenos vitales en que nos sentimos más seguros.

BARCELONA, MAYO-JUNIO DE 2019

---

8 Josep María Esquirol, *La resistencia íntima: ensayo de una filosofía de la proximidad*, Acantilado, Barcelona, p. 16.

## Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio, *Profanaciones*, Adriana Hidalgo Ediciones, Buenos Aires, 2005.
- BARTHES, Roland, *Fragmentos para un discurso amoroso*, Siglo XXI Editores, México, 1998.
- DARWICH, Mahmoud, *Etat de siège*, Editorial Actes Sud, Sinbad, París, 2002.
- ESQUIROL, Josep María, *La resistencia íntima: ensayo de una filosofía de la proximidad*, Acantilado, Barcelona, 2015.
- GROYS, Boris, *Volverse público: las transformaciones del arte en el ágora contemporánea*, Editorial Caja Negra, Argentina, 2014.

## REFERENCIAS WEB

- STEYERL, Hito, *Media*, fragmento de conferencia, audio publicado en <<https://www.museoreinasofia.es/en/activities/hito-steyerl-eye-explosion-and-kassem-mosse-combat-zones-see>>, consultado el 29 de mayo, de 2019.
- RAVE, Marley, recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=huYnIPUqDRA>>, consultado en mayo 25 de 2019.

# Inconsciente, cuerpo e imagen digital: apuntes en torno a una crítica vitalista a la modernidad capitalista

JOSÉ EZCURDIA

*Si llamamos libido al “trabajo” colectivo de la producción deseante, debemos decir que una parte de esta energía se transforma en energía de inscripción disyuntiva (Numen). Transformación energética. Pero ¿por qué llamar divina o Numen, a la nueva forma de energía a pesar de todos los equívocos soliviantados por un problema del inconsciente que no es religioso más que en apariencia? El Cuerpo sin Órganos no es Dios, sino todo lo contrario. Sin embargo, es divina la energía que le recorre, cuando atrae a toda la producción y le sirve de superficie encantada y milagrosa, inscribiéndola en todas sus disyunciones.*

DELEUZE, *El anti Edipo*

## Pantallósfera. Hacia la determinación de la modernidad capitalista como fascismo

Respecto de las formas de hacer experiencia que vertebran la producción de subjetividades en la modernidad capitalista, Gilles Lipovetsky plantea, en *La pantalla global*, una serie de consideraciones en relación a la proliferación de pantallas audiovisuales e interactivas como horizonte privilegiado. Del cine a la televisión, y de ahí a las computadoras, los teléfonos inteligentes y múltiples

dispositivos electrónicos, en las últimas décadas la imagen digital se ha consolidado como tópico fundamental en todo análisis de la cultura en sus diversos órdenes. La economía, la política, el arte, la ciencia, etcétera, se hacen impensables hoy sin el concurso de una imagen digitalizada que ordena sus marcos y sus patrones performativos. La modernidad capitalista, como proyecto general de la cultura planetaria, encuentra en una creciente “pantallización” uno de los aspectos fundamentales de su articulación.

Lipovetsky apunta al respecto:

La transformación hipermoderna se caracteriza por afectar en un movimiento sincrónico y global a las tecnologías y los medios, a la economía y la cultura, al consumo y a la estética. El cine sigue la misma dinámica. Precisamente cuando se consolidan el hipercapitalismo, el hipermedio y el hiperconsumo globalizados, el cine inicia su andadura como *pantalla global*. Esta “pantalla global” tiene diversos sentidos, que por lo demás se complementan bajo multitud de aspectos. En su significado más amplio, remite al nuevo dominio planetario de la *pantallasfera*, al estado-pantalla generalizado que se ha vuelto posible gracias a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación.<sup>1</sup>

Lipovetsky es puntal al señalar la centralidad de la imagen digital en el desenvolvimiento de las sociedades contemporáneas. La cultura de la imagen digital se constituye como foco en el que convergen las diversas variables económicas, político-sociales, científico-tecnológicas y económicas que constituyen interiormente a la modernidad capitalista. La pantalla es, para Lipovetsky, el hilo de Ariadna para descifrar y ordenar el tejido de una modernidad que en su creciente aceleración reinventa y renueva sus marcos, afirmándose como proyecto cultural no sólo de Occidente, sino de la humanidad en su totalidad. La “panta-

---

<sup>1</sup> Lipovetsky y Serroy, *La pantalla global*, Anagrama, Barcelona, 2009, p. 22.

llósfera” es la desembocadura de una modernidad capitalista que se impone como proyecto general planetario.<sup>2</sup>

¿Cuáles son los rasgos fundamentales de la pantallósfera? ¿Cuál es la lógica de su desenvolvimiento?

Antes que Lipovetsky señalase el carácter hiperreal de la imagen-pantalla y describiese el grano y los matices de sus implicaciones en la producción de subjetividades de las sociedades industrializadas —vigilancia total, hedonismo exacerbado, descorporización de la existencia, vínculos sociales fantasmáticos, individualidad ficcional, entre otros— Walter Benjamin había señalado, en los albores de la Segunda Guerra Mundial, el destino de la imagen reproducida técnicamente: la determinación de la modernidad capitalista misma en tanto fascismo. Así, la imagen reproducida técnicamente —el cine, después de la fotografía—, tuvo desde su génesis misma marcados en su ADN los rasgos que caracterizarían la formación de la sociedad moderna, en tanto naciente sociedad de masas: la distinción entre burguesía y proletariado, y la promoción de la guerra como motor interior del desarrollo capitalista. El fascismo como esencia y como programa.

Para Benjamin la consolidación de la sociedad de clases y la guerra aparecen como proyecto general de dominación de una sociedad masificada en la que la estetización de la política resulta capital: la propaganda, el cine de acción, la carrera de Goebbels

---

2 José Antonio Palao Errando, “Hiperencuadre/Hiperrelato: Apuntes para una narratología del film postclásico”, en *Revista Comunicación*, 10, 1, 2012, p. 96: “La pantalla cinematográfica actúa como pantalla huésped (en los discursos audiovisuales, la pantalla que ejerce de interfaz último con el espectador, en tanto recoge en su seno otras pantallas en una *mise en abyme multimedia*) de todas las demás pantallas que pueblan nuestra iconósfera y lo hace proponiéndose como su factor de coordinación e integración. En esta época, caracterizada por la proliferación de los *medios ubicuos* (Dovey y Fleuriot, 2011), o denominada de la *pantalla global* (Lipovetsky y Serroy, 2009), evidentemente esos dispositivos han sido integrados en los relatos cinematográficos tanto como en nuestra vida cotidiana, y el cine ha tomado sus cartas en esa partida para preservar la cuota que le corresponde”.

contra Hollywood, articulan relaciones económicas de consumo y producción, en la que, por un lado, la acumulación de plusvalor y, por otro, la expansión de la economía de mercado a través de la guerra, resultan notas decisivas.

Benjamin apunta:

La proletarización creciente del hombre actual y la creciente formación de masas son dos lados de un mismo acontecimiento. El fascismo intenta organizar a las masas proletarias que se han generado recientemente, pero sin tocar las relaciones de propiedad hacia cuya eliminación ellas tienden. Tiene su meta puesta en lograr que las masas alcancen su expresión (pero de ningún modo, por supuesto, su derecho). Las masas tienen un derecho a la transformación de las relaciones de propiedad; el fascismo intenta darles una expresión que consista en la conservación de esas relaciones. Es por ello que el fascismo se dirige hacia estetización de la vida política.<sup>3</sup>

De igual modo sostiene:

Todos los esfuerzos hacia una estetización de la política culminan en un punto. Este punto es la guerra. La guerra y sólo la guerra, vuelve posible dar una meta a los más grandes movimientos de masas bajo el mantenimiento de las relaciones de propiedad heredadas. Así se formula el estado de cosas cuando se lo hace desde la política. Cuando se hace desde la técnica, se formula de la siguiente manera: sólo la guerra vuelve posible movilizar el conjunto de los medios técnicos del presente bajo el mantenimiento de las relaciones de propiedad.<sup>4</sup>

Sociedad de masas, capitalismo y guerra se articulan, según Benjamin, en una relación circular dada por una imagen reproducida técnicamente que se resuelve en la estetización de la política. La

---

3 Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Ítaca, México, 2003, p. 96.

4 *Ibid.*, p. 97.

imagen reproducida técnicamente hace efectiva la constitución de una masa social acrítica encaminada a verse determinada como masa proletaria al servicio de la industria militar. La expansión capitalista encuentra, gracias a la estetización de la política, su determinación como fascismo en el que las libertades individuales y colectivas se ven sistemáticamente negadas.

Deleuze señala, al hacer la genealogía de las sociedades de control y las sociedades disciplinares modernas, la determinación misma de la imagen reproducida técnicamente como dispositivo fundamental de la articulación de la sociedad de masas en el contexto del fascismo durante la Segunda Guerra Mundial. En este sentido, subraya la importancia del pensamiento de Benjamin en la elucidación de la forma y la función de la imagen digital en las sociedades contemporáneas. Deleuze apunta que las propias sociedades disciplinares y de control contemporáneas, aun prescindiendo de la figura del líder carismático (Hitler), se resuelven como sociedades autómatas que sostienen ciegamente la directrices mismas del capitalismo, en tanto que proyecto moderno de dominación.

Deleuze ha señalado:

Indudablemente, se impone un retorno al punto de vista extrínseco: la evolución tecnológica y social de los autómatas. Los autómatas de relojería, pero también los autómatas motores, los autómatas de movimiento, en suma, dejaban su sitio a una nueva raza, informática y cibernética, autómatas de cálculo y de pensamiento, autómatas de regulación y *feed-back*. El poder también invertía su figura y en lugar de converger hacia un jefe único y misterioso [Hitler], inspirador de los sueños, regulador de las acciones, se diluía en una red de información donde unos “decididores” administraban su régimen, su tratamiento, su stock, a través de encrucijadas de insomnes y videntes.<sup>5</sup>

---

5 Gilles Deleuze, *La imagen tiempo*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 351.

Deleuze atestigua el papel de la imagen digital en la producción de subjetividades en las sociedades contemporáneas. Detrás su oropel democrático, la modernidad capitalista tiene, en la promoción de conciencias autómatas, su divisa fundamental. Un proletariado automático y ciego que trabaja y consume sosteniendo una industria bélica y militar aparece como forma de la masificada sociedad moderna. La guerra, la distinción entre burguesía y proletariado, aparecen como rasgos constitutivos de aquellas sociedades disciplinares, de control e hipermodernas en las que se despliega el capitalismo avanzado.

La pantallósfera —para decirlo con el vocabulario de Lipovetsky— se resuelve como espacio de afirmación de una modernidad en la que el *cogito* cartesiano evoluciona y se transforma interiormente, hasta encontrar en la imagen digital como marco mismo de la representación, el ámbito de su determinación. *Pantalla ergo sum*. El dispositivo digital es el dominio privilegiado para asir la forma de una modernidad que aparece como realización de lo real. La producción de subjetividades que tiene lugar en el dispositivo digital es la satisfacción de una modernidad en la que el Espíritu conoce su acabada autoconciencia: una burguesía militarista que se sostiene en una sociedad automática se constituye como espacio de la autotransparencia de la Idea y el Concepto. El fascismo como corazón de la modernidad capitalista.

El arco Benjamin-Lipovetsky-Deleuze muestran la arquitectura general de la emergencia y la forma de imagen digital en la sociedad contemporáneas, en tanto sociedad en las que el fascismo se constituye como horizonte para situar sus diversas mutaciones interiores: la disciplina, la vigilancia, el control, la aceleración hedonista, la abierta represión militar y policial en diversas regiones del orbe, afirman y renuevan, desde ángulos diversos, la propia distinción entre burguesía y proletariado, y la vocación bélica del capitalismo globalizado.

## Inconsciente e imagen digital

Benjamin, toda vez que establece la politización del arte y la construcción de una sociedad sin clases como vía para escapar a los horrores del fascismo capitalista, señala la mutación interior que sufre la imagen artística en el seno de su propia reproductibilidad técnica. De ser una imagen dotada de aura que da lugar a una tradición, se resuelve justo como pivote de un proceso de masificación que cancela todo valor de culto. El aura de la imagen artística, dada por una epifanía, se ve cancelada en su valor de culto por un valor de uso y una exhibición fundamentales en la articulación de la propaganda que da lugar a la producción de conciencias masificadas y autómatas. La función mágica de la imagen dotada de aura, origen de un culto y una tradición, se ve negada por una reproductibilidad técnica y una exhibición sistemática que es el motor interior de la articulación de la sociedad de masas.<sup>6</sup>

Benjamin escribe:

En efecto, así como en los tiempos prehistóricos la obra de arte fue ante todo un instrumento de la magia en virtud del peso absoluto que recaía en su valor ritual —un instrumento que sólo más tarde fue reconocido en cierta medida como obra de arte— así ahora,

---

6 Natalia Radetich Filinich, “El arte, la técnica y lo político: a propósito de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* de Walter Benjamin”, en *Argumentos*, 68, 2012, p. 17: “Benjamin percibe que, de manera recíproca a las profundas transformaciones de la técnica y sus múltiples conquistas, la vida social ha sufrido una metamorfosis que, como veremos más adelante, se manifiesta de manera privilegiada en la emergencia de las *masas*. El autor de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* descubría en su tiempo un momento de transformación en el que técnica y sociedad se encontraban en una relación particular. Para comprender cuáles son los rasgos constitutivos de esta nueva relación es necesario exponer uno de los puntos medulares del texto de Benjamin: la distinción entre aquello que denominó *valor de culto* y *valor de exhibición*”.

cuando el peso absoluto recae en su valor de exhibición, la obra de arte se ha convertido en una creación dotada de funciones completamente nuevas.<sup>7</sup>

Y agrega:

Se puede resumir estos rasgos en el concepto de aura, y decir: lo que se marchita de la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica es su aura. Es un proceso sintomático, su importancia apunta más allá del ámbito del arte.<sup>8</sup>

Para Benjamin, la imagen dotada de aura se constituye como el contenido de una revelación o una epifanía, en torno a la cual se constituye una tradición determinada.<sup>9</sup> La tradición, en este sentido, se opone a la masificación social. Mientras que la primera se constituye en un retorno a la imagen que le dio lugar, adquiriendo una renovada vitalidad y una renovada fuerza creativa, la segunda se resuelve en una repetición o una proliferación de formas preestablecidas. Si bien la imagen dotada de aura es objeto de un uso institucional que da lugar a una liturgia y un *corpus* en el que se sostiene una colectividad determinada, no implica de ningún modo un proceso de masificación.<sup>10</sup> La masificación,

---

7 Benjamin, *op. cit.*, p. 54.

8 *Ibid.*, p. 44.

9 Cfr. Bolívar Echeverría, “Introducción”, en W. Benjamin, *op. cit.*, p. 15: “¿Qué caracteriza esencialmente a la obra de arte dotada de aura? Como la aureola o el nimbo que rodea las imágenes de los santos católicos, o el ‘contorno ornamental que envuelve a las cosas como en un estuche en las últimas pinturas de Van Gogh’, el aura de las obras de arte trae consigo una especie de *V-effekt* o ‘efecto extrañamiento’ —diferente del descrito por Brecht— que se despierta en quien las contempla cuando percibe cómo en ellas una objetividad metafísica se sobrepone o sustituye a la objetividad netamente física de su presencia material”.

10 Radetich Filinich, *op. cit.*, p. 18: “A juicio de Benjamin, la producción de imágenes se encontraba orientada hacia la consecución de una serie de fines práctico-mágicos; el objeto de la producción artística era ‘ante todo

como venimos diciendo, se fundamenta en la sostenida exhibición de la imagen reproducida técnicamente. La imagen dotada de aura es, por el contrario, principio de una comunidad que en el cultivo de una tradición tiene su columna vertebral.<sup>11</sup>

¿Cuáles son los resortes interiores de la imagen dotada de aura? ¿Cuáles son las implicaciones éticas y políticas de su determinación como contenido de una epifanía o revelación? ¿Cuál es el contenido positivo de la imagen dotada de aura, toda vez que ésta, desde luego, no se reduce a un mero estadio previo, oscuro y confuso, que se constituye como mera antesala de la imagen reproducida técnicamente?

En este punto, Deleuze establece, a partir de su ontología inmanentista y vitalista, derroteros conceptuales que, a nuestro parecer, hacen inteligible la forma de una imagen dotada de aura, una imagen numinosa, capaz de nutrir a la conciencia con una carga emotiva capaz de ampliar su base existencial. La intuición deleuziana como un vaivén entre consciente e inconsciente, entre *physis* y *nous*, entre ser y pensar, da cuenta justo de una imagen-afecto puro que, como relámpago, anima interiormente un proceso de singularización que es fuente de libertad. El acontecimiento deleuziano es precisamente el movimiento de una intuición que vehicula una

---

un instrumento de la magia' y, como tal, estaba al servicio de un culto: es en el ámbito de la experiencia ritual en donde la obra agotaba su alcance e intención. El valor de culto es definido por Benjamin a partir de la noción de aura. El aura, dice en una formulación a primera vista extraña, es el apareamiento único de una lejanía, por más cerca que pueda estar”.

- 11 Cf. Rut Pellerano, “Capas, o el modo de atravesar experiencias. Walter Benjamin”, en *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, 3, 18, 2008, p. 9: “La utilización de imágenes mesiánicas es frecuente en los escritos de Benjamin. Esta impronta, evidente en sus escritos de juventud, se desdibuja u oculta retornando con fuerza en sus últimos escritos. En esta reflexión teológica la formación de Benjamin estaba orientada hacia las categorías de la tradición judaica, mostrando un interés claro por la especulación teológica sin ningún interés por hacer teología. Los conceptos de revelación y redención, desde esta perspectiva, son claves en los análisis teóricos de Benjamin”.

imagen-afecto puro que conmueve a la voluntad y nutre interiormente un proceso de autodeterminación.<sup>12</sup>

Deleuze ha escrito:

Cuando surge el pensamiento de Tales es como agua que retorna. Cuando el pensamiento de Heráclito se hace *polemos*, es el fuego que retorna sobre él. Hay la misma velocidad en ambas partes: “el átomo va tan de prisa como el pensamiento”. El plano de inmanencia tiene dos facetas, como Pensamiento y como Naturaleza, como *Physis* y como *Nous*. Es por lo que siempre hay muchos movimientos infinitos entrelazados unos dentro de los otros, plegados unos dentro de los otros, en la medida en que el retorno de uno dispara otro instantáneamente, de tal modo que el plano de inmanencia no para de tejerse, gigantesca lanzadera.<sup>13</sup>

Asimismo, suscribe:

Lo que define el movimiento infinito es un vaivén, porque no va hacia un destino sin volver ya sobre sí, puesto que la aguja es también el polo. Si “volverse hacia” es el movimiento del pensamiento hacia lo verdadero ¿cómo no iba lo verdadero a volverse también hacia el pensamiento? ¿Y cómo no iba él mismo a alejarse del pensamiento cuando éste se aleja de él? No se trata no obstante de una fusión, sino de una reversibilidad, de un intercambio inmediato, perpetuo, instantáneo, de un relámpago. El movimiento infinito es doble, y tan sólo hay una leve inclinación de uno a otro. En este sentido se dice, que pensar y ser son una única y misma cosa, o, mejor dicho,

---

12 Alain Badiou, *Deleuze, El clamor del ser*, Manantial, Buenos Aires, 2002, p. 63: “¿Pero por qué este doble recorrido se autoriza a designar una intuición? Ésta es sin duda la idea más profunda de Bergson-Deleuze: cuando captamos el doble movimiento descendente y ascendente, de los entes al ser y luego del Ser a los entes, pensamos de hecho el movimiento del Ser mismo, que sólo es el entre-dos, o la diferencia, de los dos movimientos”.

13 G. Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2009, p. 42.

el movimiento no es imagen del pensamiento, sin ser también materia del ser.<sup>14</sup>

La deleuziana noción de plano de inmanencia, junto con su teoría de la intuición, se constituyen como marco para asir la forma del acontecimiento como hecho diferencial en el que el inconsciente en tanto plexo de imágenes alimenta a la conciencia con el material psíquico sobre el que ésta, al imprimir el sello de la voluntad, cosecha un sentido que resplandece como una libertad que aparece como una intensidad que es causa de sí. El vaivén entre *physis* y *nous* es justo la producción de una singularidad que hace patente la relación dinámica y productiva entre consciente e inconsciente: la imagen numinosa es memoria y voluntad, una involución creadora, que se constituye como principio inmanente de la formación del carácter.

Deleuze expresa estos planteamientos al comentar los fundamentos teóricos de *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche. La filosofía trágica nietzscheana se constituye precisamente como la expresión de la inexpresable, como voz de un fondo preindividual e impersonal que le otorga contenido al pensamiento.

Deleuze señala:

Fueron siempre momentos extraordinarios aquellos en los que la filosofía hizo hablar al Sin-fondo y encontró el lenguaje místico de su furia, su infirmitad, su ceguera: Boehme, Schelling, Schopenhauer. En principio Nietzsche era uno de ellos, discípulo de Schopenhauer, en *El nacimiento de la tragedia*, cuando hace hablar a Dionisos sin fondo, oponiéndolo a la individuación divina de Apolo, y no menos a la persona humana de Sócrates. ¿Es el problema fundamental de “¿Quién habla en filosofía” o ¿Cuál es el “sujeto” del discurso filosófico?”

La intuición para Deleuze, toda vez que supone la afirmación del inconsciente por el consciente, implica a la vez una suerte de

---

<sup>14</sup> *Ibidem*.

criba por la que el consciente selecciona del inconsciente mismo aquellos contenidos que han de recibir el sello de la voluntad. Selección, afirmación y transmutación se constituyen como momentos de la relación interior e inmediata entre consciente e inconsciente en la que se determina la intuición en tanto síntesis disyuntiva. Apolo se constituye como límite en el que la figura de Dionisos se hace soportable a la conciencia, alimentando un hombre libre capaz de crearse a sí mismo como obra de arte. Eterno retorno y voluntad de poder encuentran en el superhombre la producción de una diferencia que se sostiene en su propio sobrevuelo: como diferencia de segundo grado, como afirmación de la vida en el hombre en la vida y afirmación de la vida por el hombre.

El nexo inmediato y productivo entre el ser y el pensar, entre la materia y la conciencia, se resuelve, para Deleuze, en un proceso alquímico del que la libertad se depende del cuerpo mismo como una redención inmanente. Según Deleuze, la intuición es transmutación de la materia viva en conciencia. La materia viva como plexo de imágenes o inconsciente encuentra en la intuición volitiva su determinación como un acontecimiento que es conciencia actual. La *physis* brilla como *nous* en un cuerpo plenificado en el plano de una autoafectación que es la vida que se muestra y se afirma como gobierno de sí.<sup>15</sup>

---

15 A propósito de la interioridad de las nociones de diferencia y *causa sui*, Cfr. Michael Hardt, *Deleuze: un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2004, p. 43: “Esta causa interna es la causa eficiente que ocupa un lugar central en los fundamentos ontológicos escolásticos. Además, sólo la causa eficiente, precisamente en virtud de su naturaleza interna, puede sostener al ser como sustancia, como *causa sui*. En el contexto deleuziano, podríamos decir pues que la diferencia eficiente es la que funciona como motor interno del ser. A través de esta dinámica productiva interna, el ser de la diferencia eficiente es *causa sui*”.

## Cuerpo, inconsciente y crítica vitalista a la modernidad capitalista

¿Qué relación guardan los planteamientos revisados hasta ahora relativos al inconsciente y la intuición con la crítica que el propio Benjamin, Deleuze mismo y Lipovetsky lanzan a la imagen reproducida técnicamente? ¿Cuál es la asimetría que se depende de la oposición entre el acontecimiento como imagen numinosa y la imagen digital que se constituye como fundamento de la sociedad de masas? ¿Qué significación tienen las consideraciones que plantean los autores mencionados en el marco de la elucidación de la forma de la cultura moderna en su conjunto?

La imagen reproducida técnicamente o imagen digital implica, desde la perspectiva vitalista que enarbolan autores como Deleuze, el sometimiento de la conciencia a un rosario de afecciones pasivas, orientadas a sostener una moral meramente heterónoma. La imagen reproducida técnicamente azuza la articulación de la conciencia en una disposición pasiva que se expresa en un sistema sensoriomotor que hace posible el ciego cumplimiento del deber moral: una memoria meramente motriz, que asegura un proceso de normalización y disciplinización, es el rendimiento a la vez afectivo y político de la imagen digital. El cuerpo y sus afecciones reflejas y pasivas constituyen el componente fundamental de la sociedad de masas. El sistema imagen-percepción/imagen-afección/imagen reacción —para decirlo de una manera muy esquemática— se traduce en la determinación del cuerpo como vehículo de aquellas afecciones pasivas que posibilitan los ejes fundamentales de la sociedad moderna capitalista: distinción entre burguesía y proletariado, guerra, consumo, deuda, etcétera.<sup>16</sup> La reducción de

---

16 Con relación al ascendente bergsoniano-deleuziano de estos planteamientos, *cf.*: Jorge Martín, “La imagen-movimiento. Deleuze y la relación Beckett-Bergson”, *Areté*, XII, 1, 2010, p. 59: “Entre la percepción y la acción, Bergson intercala la afección: una impresión sobre nuestro cuerpo que nos sugiere alguna reacción. El propio cuerpo es una imagen que se diferencia

la conciencia a la gestualidad afectivo-corporal de la imagen-pantalla implica la producción de subjetividades esclavas que responden a las exigencias de la reproducción y acumulación del capital.

En este contexto, Deleuze recurre a Spinoza y Nietzsche para subrayar la forma del cuerpo en tanto inconsciente como vía para plantar cara a la modernidad capitalista. El cuerpo, más allá de su dimensión sensomotora, se constituye en una memoria pura fuente de afectos activos capaces de nutrir a la conciencia con una densidad existencial efectiva que desarbola los horizontes de experiencia que implica la modernidad misma en su fase digital.

Para Deleuze como para Spinoza, el cuerpo en tanto vida se determina como una fuerza capaz de afectar y ser afectada. Es justo en el cuerpo que se afecta a sí mismo —una vez que se sustrae a los regímenes de percepción que implica su sujeción a una ley o modelo exterior o trascendente— que la vida que aparece como su causa inmediata o inmanente se afirma y expresa como sentido o diferencia. El vaivén entre ser y pensar que efectúa el conocimiento intuitivo tiene lugar en un cuerpo purificado de aquellas imágenes-afecto pasivas que se traducen en la argamasa de la masificación social. La libertad como acontecimiento tiene lugar en un cuerpo que expresa el inconsciente o plano de inmanencia como plexo inextensivo de imágenes dinámicas.

A propósito de Spinoza y Nietzsche, Deleuze señala:

Spinoza abría a la ciencia y a la filosofía un nuevo camino: ni siquiera sabemos lo que puede un cuerpo, decía; hablamos de la conciencia, y del espíritu, charlamos sobre todo esto, pero no sabemos de

---

de todas las restantes porque se la conoce también interiormente a través de afecciones. Cada afección es una invitación a actuar, que puede ser aceptada o rechazada. Esto quiere decir, entonces, que en este universo de imágenes movientes que plantea Bergson, hay seres vivos que reflejan dichas imágenes y que establecen un intervalo entre la acción y la reacción”.

qué es capaz un cuerpo, ni cuales son sus fuerzas ni qué preparan. Nietzsche sabe que le ha llegado la hora: “Nos hallamos en una fase en que lo consciente se hace modesto”. Llamar a la conciencia a la necesaria modestia, es tomarla por lo que es: un síntoma, nada más que el síntoma de una transformación más profunda y de la actividad de unas fuerzas que no tienen nada que ver con lo espiritual. “Quizás cualquier desarrollo del espíritu se reduce únicamente al cuerpo”.<sup>17</sup>

La reflexión vitalista coloca al cuerpo como centro de un conjunto de consideraciones ontológicas que son el fundamento para articular una ciencia que no se reduce al esquematismo de la representación. El cuerpo como inconsciente es el tópico capital de una reflexión filosófica vitalista que considera al inconsciente como cimiento de la conciencia y como fuente de la que ésta se alimenta para dar lugar a una producción de sentido que se resuelve como capacidad de autodeterminación. El conocimiento del tercer género spinoziano, la *scientia intuitiva*, encuentra en la consideración del cuerpo como nudo de fuerzas vivas la apertura a un plano de inmanencia que nutre a la conciencia con el material psíquico para impulsar la formación del carácter como morada, como territorio, como canto signado por el ejercicio de la autonomía moral.

En este contexto, Deleuze retoma el concepto nietzscheano de cultura para poner de relieve la nada estéril en la que se constituye la modernidad capitalista. La cultura es, en su sentido más genuino, el cultivo justo del cuerpo en tanto tierra fértil que guarda las semillas y las fuerzas activas que en el movimiento helicoidal de la intuición volitiva desfonda la mera normalización y el método de una razón moderna avocada a reordenar las fuerzas activas del inconsciente bajo el marco de aquellas afecciones pasivas y reac-

---

17 Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2007, p. 59.

tivas, y aquellos regímenes de verdad, que asegura la esclavitud psicológica y político-social.<sup>18</sup>

La producción de cultura implica una movilización del inconsciente que reclama el desmontaje de los planos de experiencia propios la dominación psicosocial, así como la creación de formas plásticas y dúctiles que afirman un proceso de autodeterminación. Como formación, la *paideia* exige, así, una negación de la corporalidad sensomotora y la memoria motriz. La cultura es producto de una violencia al pensamiento para invitarlo a pensar. La cultura es *póiesis* en tanto el cuerpo es el horno del que se destila no sin un esfuerzo transformador una verticalidad en el que el materia viva se endereza como espíritu.

Deleuze menciona que:

Sólo se entenderá este concepto de cultura si se captan todas las formas en las que se opone al método. El método supone siempre una buena voluntad de pensador, “una decisión premeditada”. La cultura, en cambio, es una violencia sufrida por el pensamiento, una formación del pensamiento bajo la acción de fuerzas selectivas, un adiestramiento que pone en jugo todo el inconsciente del pensador.<sup>19</sup>

De igual modo apunta:

Los griegos no hablaban de método, sino de *paideia*; sabían que el pensamiento no piensa a partir de una buena voluntad, sino en virtud de fuerzas que se ejercen sobre él para obligarlo a pensar. Incluso Platón distinguía lo que obliga a pensar y lo que deja el

---

18 *Cfr. Ibidem*, p. 22: “La investigación de la naturaleza del poder le permite a Deleuze dar sustancia al discurso materialista y elevar la teoría de la práctica al nivel de la ontología. El fundamento del ser reside pues, tanto en el plano corporal como en el mental, en la compleja dinámica de la conducta, en las interacciones superficiales de los cuerpos”.

19 C. Deleuze, *op. cit.*, p. 153.

pensamiento inactivo; y el mito de la caverna subordinaba la *paideia* a la violencia sufrida por un prisionero, sea para salir de la caverna, sea para volver a ella. Nietzsche encuentra esta idea griega de una violencia selectiva de la cultura en los textos célebres.<sup>20</sup>

La libertad no es la reproducción mecánica de cánones preestablecidos que no conllevan el esfuerzo que supone la producción de imágenes afecto en los que se da la circularidad entre *physis* y *nous*, entre naturaleza y cultura. La cultura es precisamente la transformación de la naturaleza en imágenes que acogen y expresan un resplandor que es la vida que brinda satisfacción a su forma sobreabundante y creativa. La circularidad y la progresión cultura-naturaleza-cultura tiene lugar en el horizonte de una intuición que prohíja formas novedosas como contenido de una libertad que aparece como una intensidad que se tiene a sí misma como causa.

De este modo, el capitalismo aparece, según Deleuze, como un proyecto de dominación en el que el poder como diagrama o relación de fuerzas se efectúa en una producción cuerpos subjetivados y significados incapaces de articularse como fuente nutricia de una conciencia que se despliega como capacidad de autodeterminación y fuente de cultura. La modernidad se resuelve como proyecto general de dominación, no como proyecto cultural civilizatorio fundado en una *paideia* que tiene como motor la afirmación de las fuerzas activas que constituyen al cuerpo vivo. La modernidad y las diversas figuras en las que se constituye —el *cogito* cartesiano, el sujeto trascendental kantiano, el espíritu hegeliano, la propia imagen reproducida técnicamente— aparecen como negación de la vida o plano de inmanencia por una representación en la que la conciencia se ve sujeta al ciego cumplimiento de la ley moral.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>21</sup> Cfr. Santiago Díaz, “Deleuze, ‘Política y Subjetividad’. El *Parkour* o la subjetivación lúdico-política de los cuerpos post-urbanos”, *Revista Latinoame-*

Deleuze apunta a propósito del arco Descartes-Kant-Hegel, en tanto columna vertebral de una modernidad capitalista en la que la negación de la intuición volitiva, como fuente de la producción de formas de hacer experiencia signadas por la libertad, aparece como divisa fundamental:

Desde que la filosofía se ha atribuido el papel de fundamento, no ha cesado de bendecir los poderes establecidos y de calcar su doctrina de las facultades de los órganos de poder de Estado. El sentido común, la unidad de todas las facultades como centro del *Cógitio*, es el consenso de Estado llevado al absoluto. Esa fue particularmente la gran operación de la “crítica” kantiana, asumida y desarrollada por el hegelianismo. Kant no ha cesado de criticar los malos usos para mejor bendecir la función. No debe, pues, extrañarnos que el filósofo haya devenido profesor público o funcionario de Estado. Todo está regulado a partir del momento en que la forma Estado inspira una imagen del pensamiento.<sup>22</sup>

---

*ricana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 13, 5, 2013-14, p. 36, a propósito de la oposición molar/molecular: “La diada Molar/Molecular no cesa de variar, de intercambiarse, de *desterritorializarse y reterritorializarse*; una máquina abstracta de sobrecodificación y mutación que por resonancias transita inestabilidades sin dejar de lograr un equilibrio relativo. Es aquí donde lo político toma relevancia en una doble dimensión: por un lado, lo *macropolítico*, asociado a lo molar, lo binarizante, lo sobrecodificado; por otro lado, lo *micropolítico*, vinculado a la desterritorialización, a lo molecular, a las fugas descodificadas. Así, la política en todas sus magnitudes estará atravesada por intensidades deseantes que se solidifican o dinamizan según los devenires sean mayoritarios o minoritarios. Ciertamente, el estudio de las manifestaciones políticas debe interesarse más por advertir las líneas de fuerzas, aislar los focos de codificación y delinear los puntos de fuga que se les escapan, entre los *devenires de una multiplicidad de líneas o de dimensiones entremezcladas, duras o flexibles, microscópicas o macroscópicas*”.

22 Gilles Deleuze, *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 2010, p. 381.

Para Deleuze, Descartes, Kant y Hegel son botón de muestra de una modernidad capitalista en la que el poder como relación de fuerzas se efectúa a través de un *cogito* y un Estado que aseguran los procesos de significación y subjetivación como horizonte fundamental de articulación de la conciencia. La relación interior entre el *cogito*, el Estado y la propia modernidad capitalista se articula en una arquitectura del poder que en la promoción de cuerpos que ven negada su propia potencia como vida y capacidad de autoafectación, encuentra su satisfacción: la modernidad capitalista se revela como dispositivo de una producción de subjetividades que en la servidumbre voluntaria o en la moral del esclavo —para decirlo en clave spinoziana y nietzscheana— encuentra su principio de inteligibilidad.

Deleuze y Benjamin coinciden en la elucidación de la forma de la modernidad a partir de la propia experiencia del nazismo y la Segunda Guerra Mundial en tanto irrupción de la barbarie misma en el seno de la cultura occidental. Aun cuando Deleuze y Benjamin presentan asimetrías fundamentales en cuanto a la orientación de sus propios planteamientos filosóficos, coinciden en el diagnóstico general de la modernidad, en tanto que negación de la vida en el horizonte de una imagen digital que se constituye como principio de la formación de una sociedad masificada y autómeta. La modernidad inhibe y persigue toda intuición que tiene en la producción de cultura su ámbito expresivo: la imagen dotada de aura, la imagen numinosa, la imagen-afecto puro que recibe el sello de la voluntad es, para nuestros autores, presa de una modernidad que da la espalda a la producción de cultura como cultivo de los afectos activos que expresan la potencia del cuerpo vivo. La imagen reproducida técnicamente —la fotografía, el cine, la imagen digital, la web etcétera— afirman, en diversos grados y de formas variadas, la satisfacción de la propia modernidad justo como un fascismo en el que la propia masificación de la sociedad en el marco de la guerra es el revés de una esclavitud que vertebrada interiormente la producción de subjetividades.

De este modo, desde una perspectiva vitalista, la modernidad capitalista se revela como una negación de la vida como motor interior de la formación de cultura y la práctica de la libertad.

¿Cabe llamar nihilismo justo al enaltecimiento de la barbarie, sobre las cenizas de la vida, la cultura y la libertad? ¿Es el nihilismo la esencia de la modernidad capitalista? ¿Es el nihilismo la ruta que orienta nuestro pasado, nuestros pasos y nuestro destino?

Baudrillard nos da una última palabra respecto a una fenomenología de la imagen digital en el seno de una modernidad que no por diluirse en el universo de la imagen líquida no es menos brutal que los efectos de una droga capaz de conmovir los cimientos de la voluntad y el libre albedrío:<sup>23</sup>

Pero ¿existe realmente la posibilidad de descubrir algo en el ciberespacio? Internet no hace más que simular un espacio mental libre, un espacio de libertad y descubrimiento. De hecho, solo ofrece un espacio desmultiplicado, aunque convencional, donde el operador interactúa con elementos conocidos, sitios establecidos, códigos instituidos. Más allá de esos parámetros de investigación no existe nada. Cualquier pregunta es asignada a una respuesta anticipada. Uno es el interrogador automático al mismo tiempo que el contestador automático de la máquina. A la vez codificador y

---

23 Cfr. Adolfo Vázquez Rocca, “Baudrillard. Cultura, simulacro y régimen de mortandad en el Sistema de los objetos”, en *Cuaderno de Materiales*, 23, España, 2011, p. 3: “En esos mismos medios de comunicación se desplazan hoy los actores políticos jugando su rol hegemónico en la construcción de sentido en tanto perpetran el secuestro de nuestra moral. La fe pública violada ha creado las condiciones para el desprestigio de lo político y con ello el de nuestras instituciones, qué puede extrañar entonces del robo hormiga de las grandes transnacionales, la extorsión «irrepresentable», sólo cognoscible por medio de una compleja organización multinacional articulada según un modelo gansteril. Nuestra vida cotidiana está así signada por las abusivas relaciones mercantiles que experimentan una creciente densidad, así como una significativa disminución de las relaciones interpersonales sin fines de lucro”.

descodificador, de hecho, nuestro propio terminal, nuestro propio corresponsal. Es eso el éxtasis de la comunicación. Ya no hay otro enfrente, ni tampoco destino final. El sistema gira así sin fin y sin finalidad. Y su única posibilidad es la de una reproducción y de una involución al infinito. De ahí el comfortable vértigo de esa interacción electrónica e informática, similar al de una droga. Uno puede pasarse toda la vida en ella, sin discontinuidad. La droga misma no es más que el ejemplo perfecto de una interactividad enloquecida en un circuito cerrado.<sup>24</sup>

¿Es la imagen digital el fundamento de una renovada barbarie que tiene su esencia en la voluntad de una nada estéril? ¿La imagen digital es el pilar renovado de la determinación de la modernidad como nihilismo?

Creemos que preguntas como éstas satisfacen los marcos de una reflexión vitalista que busca elucidar la forma de la modernidad capitalista en cuanto barbarie que se erige como proyecto global de dominación y fuente de una esclavitud sistemática.

## Bibliografía

- ADORNO, Theodor W., *Sobre Walter Benjamin: recensiones, artículos, cartas*, Cátedra, Madrid, 1995.
- ALLIEZ, Eric, *Filosofía virtual*, Editora 34, São Paulo, 1966.
- BADIOU, Alan, *Deleuze, El clamor del ser*, Manantial, Buenos Aires, 2002.
- BAUDRILLARD, Jean, *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, Plaza & Janés, Barcelona, 1974.
- , *Pantalla total*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- BENJAMIN, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Ítaca, México, 2003.

---

<sup>24</sup> Jean Baudrillard, *Pantalla total*, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 205.

- DELEUZE GILLES, *El anti-Edipo, Capitalismo y Esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 2009.
- , *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 2010.
- , *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2009.
- , *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Madrid, 1987.
- , *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1987.
- , *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2007.
- , *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, Paidós, Barcelona, 2010.
- , *La imagen-tiempo. Estudios sobre el cine 2*, Paidós, Barcelona, 2010.
- DÍAZ, Santiago, “Deleuze, ‘Política y subjetividad’. El *Parkour* o la subjetivación lúdico-política de los cuerpos post-urbanos”, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. 13, 5, 2013-14.
- ECHVERRÍA, Bolívar, ‘Introducción’, en Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Itaca, México, 2003.
- FOLLARI, R., “Adorno y Benjamin sobre la cultura: acerca de un equívoco persistente”, en *Confluencia*, 3, 2003.
- HARDT, Michael, *Deleuze: un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- HORKHEIMER, Max, y Adorno, Theodor W., “La industria cultural. Ilustración como engaño de masas”, en *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 1994.
- LEE, Mat y Ficher, Mark, *Deleuze y la brujería*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009.
- LIPOVETSKY, Gilles, y Serroy, Jean, *La pantalla global*, Anagrama, Barcelona, 2009.
- MARCELO RAFFIN, “El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión”, en *Lecciones y Ensayos*, 85, 2008.
- MARTÍN, Jorge, “La imagen-movimiento. Deleuze y la relación Beckett-Bergson”, en *Areté*, XII, 1, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Mestas, Madrid, 2002.

- \_\_\_\_\_, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- PALAO ERRANDO, José Antonio, “Hiperencuadre/Hiperrelato: Apuntes para una narratología del film postclásico”, en *Revista Comunicación*, 1, 2012.
- PELLERANO, Rut, “Capas, o el modo de atravesar experiencias. Walter Benjamin”, en *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, 3, 18, 2008.
- RADETICH Filinich, Natalia, “El arte, la técnica y lo político: a propósito de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* de Walter Benjamin”, en *Argumentos*, 68, 2012.
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, “Baudrillard. Cultura, simulacro y régimen de mortandad en el Sistema de los objetos”, en *Cuaderno de Materiales*, 23, España, 2011.



# Semblanzas

## Ramón Chaverry Soto

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), profesor en el Colegio de Filosofía y Letras Modernas en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Es, además, profesor de Psicología Social Aplicada y Psicoanálisis en la Facultad de Estudios Superiores Iztacala de la UNAM, y editor de la *Revista Filosofía y Letras*.

Ha publicado tres ediciones de su libro *El sujeto como objeto de sí mismo en Michel Foucault* y artículos diversos en revistas nacionales e internacionales sobre tecnología y biopolítica.

## Alberto Constante

Doctor en filosofía por la UNAM, profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de dicha casa de estudios y miembro del SNI.

Ha publicado 18 libros de su autoría sobre filosofía, y coordinado otro tanto sobre distintos temas, especialmente sobre redes sociales y la formación de la subjetividad. Publicó la traducción del libro de Heidegger, *De la experiencia del pensar*.

## Pável Maldonado Arellano

Licenciado en filosofía por la BUAP con la tesis *Ilustración y mito en Dialéctica de la Ilustración de Theodor Adorno y Max Horkheimer* (2010). Maestro en filosofía por la BUAP con la tesis *Pietas y Caritas en la obra de Gianni Vattimo* (2012), aprobado con mención honorífica *cum laudae*. Doctor en filosofía por la UNAM con la tesis *La amenaza como dispositivo de gobierno*. (2018), aprobado con mención honorífica. Actualmente es profesor de filosofía en la Preparatoria Regional Enrique Cabrera Barroso (BUAP), nivel medio superior.

## Carlos Vargas

Maestro en Filosofía por la UNAM. Actualmente concluye su doctorado en Filosofía en la misma universidad.

Es profesor de la Facultad de Filosofía y Letras en los colegios de Filosofía y Pedagogía.

Sus líneas de investigación se centran en la historia de la Metafísica y la Filosofía de la Educación contemporánea. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas y capítulos de libros sobre filosofía antigua, idealismo alemán, fenomenología y ontología contemporáneas, y educación. Ha participado en diversos coloquios y congresos nacionales e internacionales.

## Alberto José Luis Carrillo Canán

Profesor investigador de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y responsable del Cuerpo Académico “La estética y los medios”.

Doctor en filosofía por la Universidad Libre de Berlín y pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, nivel 3.

Ha publicado varios libros sobre estética y medios, así como numerosos artículos en revistas internacionales arbitradas. Sus áreas de investigación abarcan la estética de los nuevos medios, la teoría de medios, la teoría del cine, la narratología, la fenomenología, las ciencias cognitivas, la filosofía política y la filosofía de la historia.

### Borja García Ferrer

Doctor en filosofía por la Universidad de Granada.

Actualmente ejerce como investigador postdoctoral en la Universidad Nacional Autónoma de México.

Su línea de investigación abarca la filosofía contemporánea, la ontología política, la sociología crítica y la psicopatología.

Su principal cometido se cifra en el proyecto de una crítica de patologías del presente con vocación interdisciplinar: indagar la actualidad del nihilismo en perspectiva histórica, diagnosticar sus expresiones patológicas en la existencia y dilucidar una terapia a la altura del acontecimiento.

### Claudia Ríos Aviña

Cursó sus estudios de licenciatura en Literatura Latinoamericana en la UIA y sus estudios de Maestría en Educación Media Superior Español (MADEMS) en la UNAM. Actualmente se encuentra su investigación de doctorado en Pedagogía en dicha institución.

Ha participado como conferencista en coloquios, congresos y simposios sobre educación. Además, ha publicado artículos en revistas y capítulos de libros sobre el uso de las tecnologías de la información y la comunicación en la educación y su impacto en los procesos de enseñanza y el aprendizaje.

## Francisco de León

Doctor en Filosofía por la UNAM, productor y locutor de Radio UNAM desde 1997 hasta 2010. Realizó estancias doctoral y posdoctoral en la Universitat de Barcelona y la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, respectivamente, y es profesor invitado de la Universidad de Heidelberg, Alemania.

Autor de cuatro libros como *La noche mil y una veces* (CONACULTA) y *Prometeo en llamas: metamorfosis del monstruo* (UNAM, FFYL, AFINITAS). Es becario del Banff Centre para Artistas residentes de Alberta, Canadá, y dramaturgo de puestas en escena como *La Ruina de los naufragos* y *Trilogía: rostros iluminados*. Ha publicado en varios libros colectivos y ha colaborado en diversas revistas académicas.

## José Ezcurdia

Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona, se graduó asimismo de la licenciatura y maestría en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras (FFYL) de la UNAM, donde obtuvo el premio Norman Sverdlin por su tesis de licenciatura.

Sus áreas de interés son el vitalismo filosófico, la ontología política y la filosofía para niños. Es miembro del SNI-CONACYT e investigador del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) y profesor de las asignaturas de Metafísica y Problemas de Metafísica y Ontología de la propia Facultad de Filosofía y Letras.

## Donovan Hernández Castellanos

Doctor en Filosofía por la UNAM y realizó su investigación posdoctoral en la UAM-X. Es profesor en la Ibero y La Salle, donde

enseña filosofía contemporánea. Sus líneas de investigación estudian la relación entre el arte contemporáneo y la filosofía de la tecnología. Es autor de dos ensayos sobre subjetividad y redes sociales, y participa en un seminario PAPIIT en el Instituto de Investigaciones Nucleares de la UNAM. Su tercer libro publicado se titula: “Arqueologías urbanas, topografías críticas: la dialéctica de la ciudad en Siegfried Kracauer y Walter Benjamin” (Parmenia, 2020).





*La silicolonización de la subjetividad. Reflexiones en la nube*  
se terminó de imprimir en los talleres de Ediciones Navarra, Van Ostade núm. 7,  
Col. Alfonso XIII, alcaldía Álvaro Obregón, Ciudad de México, México,  
en el mes de julio de 2020,  
con un tiraje de 500 ejemplares.