

0 0 1 0 0 1 0 0 1 1 0 0 0 0 0 0 1 1 0 0 1 0 1 1  
0 1 0 1 1 0 1 0 1 0 0 1 1 1 0 0 1 1 0  
1 0 0 1 0 0 1 0 1 0 1 1 1 1 1 1 1 1 1  
0 0 0 1 1 0 1 1 0 0 1 1 1 0 1 1 1 0  
1 1 0 1 0 1 0 1 0 0 0 1 1 0 0 0 1 0 1  
0 1 0 0 1 0 1 0 1 0 1 0 1 1 0 1 1 0 0  
0 1 1 1 0 1 0 0 1 0 0 0 1 0 0 0 0 0  
1 0 0 0 0 1 1 0 1 1 1 0 1 0 1 1 1  
0 0 1 0 1 1 0 0 1 0 1 0 0 0  
0 1 0 0 0 0 0 0 1 0 0 1 0  
1 0 1 0 1 1 1 0 1 0 1 1 0 1  
1 1 1 0 0 1 0 1 0 0 1 1  
1 1 1 1 0 1 1 1 1 1  
0 0 1 0 1 1 0 1 1 0  
1 0 1 0 0 1 1 0 0 1  
0 1 1 1 1 0 0 0 0 1  
0 1 0 1 1 0 0 1 1 0  
0 1 1 1 0 0 1 1 0  
1 0 1 0  
0 0

# Psicopolítica en el tercer entorno: una lectura tecnopolítica de Han



*Francisco José Moreno Varilla*

*Prof. Dr. José Antonio Marín Casanova  
Máster en Filosofía y Cultura Moderna  
2021*



F. Nietzsche – Sobre la  
utilidad y los perjuicios de la  
Historia para la vida.

“Hay pájaros a los que se  
ciega para que canten  
mejor: yo no pienso que  
los hombres de hoy canten  
mejor que sus  
antepasados, pero sé que  
han sido cegados bien  
tempranamente. El medio  
atroz que se emplea para  
cegarlos es *una luz  
demasiado brillante,  
demasiado repentina,  
demasiado cambiante.*  
Los jóvenes son  
empujados, a golpes de  
látigo, a través de los  
milenios.”

**Resumen:** Este trabajo tiene como objetivo analizar el pensamiento del filósofo Byung-Chul Han, en especial su concepto de *psicopolítica*, a partir de las herramientas conceptuales propuestas por Javier Echeverría, prestando especial atención a la génesis del fenómeno *tecno* como fundamento de la sociedad digital.

Para ello, dedicaremos unos breves –pero necesarios– capítulos a la descripción o contextualización filosófica de la época histórica en la que se enmarca la “sociedad tecnológica”, heredera del pensamiento moderno y, consecuentemente, de la lógica totalizadora de la técnica. Posteriormente desvelaremos las tesis de Echeverría para acercarnos a la constitución de los tecnoentornos y, en ellos, de las tecnopersonas; todo ello para llevar a cabo, con propiedad, una lectura tecnopolítica de Han que descubra los mecanismos de poder y vigilancia neoliberales.

**Palabras clave:** Psicopolítica; biopolítica; neoliberalismo; transparencia; tecnoentornos.

**Abstract:** The aim of this work is to analyse the thought of the philosopher Byung-Chul Han, especially the concept of *psychopolitics*, based on the intellectual tools proposed by Javier Echeverría, paying special attention to the genesis of the *techno* phenomenon as a foundational reality of digital society.

To this end, we will devote a few brief –but necessary– chapters to the description or philosophical contextualisation of the historical time in which the "technological society" is framed, heir to modern thought and, consequently, to the totalising logic of technology. Subsequently, we will unveil Echeverría's thought in order to approach the constitution of techno-environments and the technopersons; all of this in order to carry out, with propriety, a technopolitical reading of Han that uncovers the mechanisms of neoliberal power and surveillance.

**Keywords:** Psychopolitics; biopolitics; neoliberalism; transparency; techno-environments.

## Índice

<b>Introducción.....</b>	<b>2</b>
<b>PRIMERA PARTE .....</b>	<b>11</b>
<b>I. Asentando las bases en la Filosofía de la Historia .....</b>	<b>12</b>
<b>II. Técnica y sociedad .....</b>	<b>16</b>
<b>SEGUNDA PARTE.....</b>	<b>22</b>
<b>III. La génesis de la tecnociencia.....</b>	<b>23</b>
<b>IV. Tecnopersonas .....</b>	<b>26</b>
<b>V. La tecnosociedad de la transparencia.....</b>	<b>33</b>
<b>TERCERA PARTE.....</b>	<b>43</b>
<b>VI. De la biopolítica a la psicopolítica. Breve análisis del poder .....</b>	<b>44</b>
<b>VII. Vigilar sin castigar.....</b>	<b>51</b>
<b>VIII. La tecnosociedad narcisista.....</b>	<b>61</b>
<b>Epílogo.....</b>	<b>66</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>73</b>

## Introducción

### *La vida en el enjambre*

Esperando que no sirva de precedente para tachársenos de imprudentes, comenzaremos afirmando que esta *Era de la Comunicación y de la Información*, de la globalización, es una *Era del tuit*. Internet ha aparecido como un fenómeno capaz de redefinir radicalmente la realidad de la vida humana –y la naturaleza–, imprimiendo un nuevo sentido a los *espacios* o *entornos* en los que tienen lugar las prácticas sociales, tanto individuales como colectivas. Esto sucede hasta tal punto que incluso se habla, desde hace ya algún tiempo, de *nativos digitales* para referirse a aquellas generaciones que se han criado entre ordenadores y demás dispositivos electrónicos. Se habla también, en contraposición, de *inmigrantes digitales* en referencia a aquellos que han vivido la revolución digital en la mediana edad, quienes “se sienten obligados a reeducarse, a entrar en ese monstruo pedagógico llamado formación continua” (Alonso y Arzo, 2021, p. 17).

De lo que no cabe duda es, pues, de que en poco tiempo hemos ido desarrollando nuevos estilos de vida que están radicalmente determinados por la tecnología. El uso que el ser humano hace, no digamos ya de los artilugios concretos, sino de la técnica en general como “órgano” constituyente suyo, determina desde su raíz a la persona. Tanto que, siguiendo a Ortega y Gasset, no sería la técnica algo consecutivo a la humanidad, algo que *se usaría para*, sino que actúa como realidad primera (y última), constitutiva de nuestra esencia. Solo podemos comprender al humano –aunque esto ya suena demasiado grande– “si comprendemos su técnica, su tecnología. Para saber quién es alguien, cómo ha llegado a ser lo que es, tenemos que advertir de qué modo ha conseguido construir su *proyecto vital* [...]” (Moreno, 2020, p. 60).

Estos humanos que viven en Internet, que necesitan consultar el teléfono a cada momento del día y consumir información de manera incesante..., estos humanos que pasan su tiempo de ocio pegados a las pantallas, que trabajan frente al ordenador, que conocen personas e incluso tienen relaciones *en línea*, que charlan o discuten con amigos a través de WhatsApp, que estudian con Wikipedia, que visitan museos online desde casa... ¿en qué se distinguen de los humanos de las generaciones pasadas?

Internet –por llamar así vagamente, de forma general y reduccionista, a todo el dispositivo implicado en el funcionamiento de lo tecnológico/digital– configura, en primer lugar, nuevas percepciones, nuevos fenómenos sociales, nuevas culturas, subculturas o híbridos

surgidos de la mezcolanza que se produce con la hipercomunicación. Internet genera, por tanto –y, sobre todo– un nuevo *espacio*, un nuevo *entorno*, un nuevo mundo. Y como el ser humano no *es* en sí mismo, sino que, en términos orteguianos, tiene que habérselas con ese mundo –con su circunstancia–, tiene entonces, en la actualidad, que habérselas con Internet para comprenderse a sí mismo. O, al menos, en esto debería consistir gran parte de la tarea del filósofo.

Las redes, Internet, configuran nuevas percepciones, y, con ello, nuevos modos de acción. Generan, por tanto, nuevos tipos de relaciones entre los sujetos, que ya no se comprenden a sí mismos ni al mundo que les rodea del mismo modo que en las sociedades tradicionales o clásicas. Y, en este modo de relacionarse el ser humano en el mundo actual, se originan nuevos mecanismos de poder. Para nuestro discurso prestaremos especial atención al análisis de Foucault. Partiendo del hecho de que en los entornos digitales se producen nuevas relaciones entre los individuos, y estando dichos entornos creados y mantenidos por empresas que buscan el mayor rendimiento posible, no sería mucho suponer pensar se han originado nuevas relaciones de poder. Según Foucault, “toda relación de fuerzas es una «relación de poder»” (Deleuze, 1987, p. 99). Las interacciones y conexiones que se producen en los entornos digitales generan nuevos modos de comprender el poder, nuevos modos de darse esa  *fuerza* inherente a cualquier tipo de relación de dominio. Y este poder aparece, como veremos, de manera oculta, operando desde la propia voluntad libre de los sujetos.

Como red social, Twitter está algo pasada de moda, pero hace no muchos años se convirtió en una de las primeras plataformas cuyo uso se extendió y generalizó entre la juventud adolescente de la época, entre la que yo me encontraba. Entrabas a Twitter innumerables veces al día para ver qué hacían y decían los demás, para escribir tus impresiones sobre las cosas que te pasaban, para compartir música o, por qué no, para hacer alguna reflexión u observación acerca de algún fenómeno social  *indignante* (como es sabido, la indignación es uno de los principales ingredientes de la  *fórmula tuit*). Aún hoy, a pesar del auge de otras plataformas sociales (que, por cierto, han ido manteniendo esta dinámica de  *exposición* de la vida privada), Twitter supone un importante espacio social, al menos desde la visión de este discurso, para comprender la tesis que ya hemos anunciado al principio al afirmar que  *actualmente vivimos en una Era del tuit*, así como

para encaminarnos al desvelamiento de aquellos mecanismos de dominio que subyacen a esta sociedad hipercomunicada.

Un tuit, que inicialmente tenía como límite –en español– los ciento cuarenta caracteres, es una traducción, o, más bien, una reducción, de la experiencia a información: un conocimiento convertido en dato. Es la vivencia, el suceso, la experiencia, reducida a lo puramente informacional, reducida a un espacio *sensacional* de ciento cuarenta caracteres. Tuit es sinónimo de sensación. Con Twitter apareció el fenómeno de *lo viral*, la tendencia. Lo viral es el combustible de las redes sociales. El tuit es la sensación del momento, lo extremadamente actualizado. La tendencia representa, en cierto modo, el espíritu de nuestra sociedad *viral*, y así el tuit, como información actualizada y optimizada para ser vendida *en caliente*, es un medio de transmisión de *lo sensacional*.

*Sensacionalismo* es un término que se usa con mucha frecuencia en la actualidad, en relación con los medios de comunicación. De forma pandémica, los espacios digitales en los que nos movemos están plagados de titulares que invitan e incitan al clic. Además de contar con informativos televisivos en las horas “puntas” del día, donde ya se nos actualiza la información acerca del presente, tenemos también acceso a una innumerable cantidad de noticias en periódicos y revistas digitales. Estas, además, acostumbran a infectar el resto de sitios web en forma de publicidad, de modo que puedes estar, por ejemplo, navegando en busca de un fragmento de Aristófanes –en el caso de que pudieras encontrar algo así en Internet–, cuando, de repente, te asalta un titular que te apela a descubrir *La inesperada respuesta de Isabel Pantoja a un periodista* o *Lo que los científicos no quieren que sepas acerca del aceite de coco*. Valga poner en duda la calidad informativa de dichos textos.

Otros temas recurrentes de esa nube informativa con la que normalmente nos encontramos al navegar por Internet son los avances científicos y las luchas o protestas sociales. *Científicos aseguran estar cerca de la cura del cáncer; Este laboratorio noruego ha descubierto el secreto de la inmortalidad; La triste historia de una persona sin hogar que solo se explica por su color de piel; El vídeo que los políticos no quieren que veas...* Véase que nos referimos, pues, a informaciones que parecen estar pensadas para la simple función de ser sensacionales y causar emociones inmediatas en el público. El carácter sensacionalista de la información que consumimos a diario nos muestra uno de los rasgos más importantes de la sociedad actual, al menos desde nuestro discurso, puesto que la sensación es emocional, situacional, dejándose comunicar velozmente y generando

interacciones instantáneas. Nuestra sociedad ha aprendido e interiorizado la *fórmula tuit* hasta verse necesitada en su día a día de datos inservibles. Porque estas informaciones no se constituyen en conocimiento, sino que, al contrario, se consumen y se desechan sucesivamente.

El mecanismo que permite y sostiene este tráfico incesante de sensaciones, de información inútil si se quiere, es un amplio dispositivo tecnológico. Esta tecnología –no solo los aparatos electrónicos en los que “visualizamos” Internet, sino también (y, sobre todo) los discos duros, bases de datos, centrales, cableados, torres eléctricas, satélites, tejidos empresariales, etc.– se ha desarrollado a unos niveles que ya, hoy por hoy, un colapso técnico podría suponer la extinción de nuestra especie. Dependemos tanto de la tecnología –ahora más que nunca, aunque siempre haya sido así– que esta no se nos aparece como un instrumento o herramienta que podamos manipular a nuestro antojo, sino que, por el contrario, se ha hecho autónoma: es un fin en sí misma.

Se ha alcanzado tal grado de dependencia tecnológica que sin la tecnología es inconcebible e imposible la vida en la Tierra. Por eso la técnica de medio se ha hecho fin, no porque la técnica se proponga algo, sino porque exponencialmente todo lo que se proponen los humanos, todos los objetivos y fines de los hombres no parecen alcanzarse sino merced a la mediación tecnológica. (Marín-Casanova, 2009, pp. 22-23)

La tecnología, como órgano constitutivo de lo humano y, consiguientemente, como fin en sí misma, determina nuestro hacer y configura toda empresa posible. Ciencia y política, por poner como ejemplos dos esferas de las que hablaremos mucho a lo largo de este discurso, siempre se han concebido, por una u otra causa, como instituciones autónomas, capaces de ensanchar o restringir los límites del conocimiento o el alcance práctico de las demás esferas. En el mundo contemporáneo, sin embargo, no tienen nada que hacer contra la tecnología. No existe, hoy, la posibilidad de que los científicos o los políticos determinen el hacer de la tecnología. Al contrario, es esta la que regula a las demás.

Podemos concebir la tecnología, el Dispositivo Tecnológico –si hubiera algo a lo que pudiéramos llamar así–, como un sistema religioso al estilo de las religiones tradicionales, pues, como señala Almendros (2018), en nuestra sociedad “se afianza la esperanza (poco cuestionada) de que el desarrollo tecnológico y las soluciones a los problemas sociopolíticos necesariamente han de confluir” (p. 176). El filósofo Nick Bostrom, por ejemplo, autor que goza de un amplio reconocimiento en la actualidad, habla en un ensayo dedicado al *transhumanismo* de ese deseo de nuestros antepasados,

desde las primeras sociedades hasta la nuestra, de alcanzar la inmortalidad, dando para ello, como argumento, ejemplos históricos que van desde del Poema de Gilgamesh hasta las Cartas de Benjamin Franklin, entre otros (Bostrom, 2011). Además, este carácter escatológico, salvífico, de la técnica, aparece inserto en la concepción moderna de la ciencia, de la que somos herederos, como veremos en el primer capítulo.

Esta raíz religiosa de la ciencia y de la tecnología la encontramos visiblemente en el mencionado *transhumanismo*, el cual está avalado e impulsado por un enorme flujo de invenciones tecnológicas y, consecuentemente, por los descubrimientos y aplicaciones que de estas se derivan para con otros ámbitos tecnocientíficos, como la medicina, la biología o la ingeniería (aunque esta última, dada la lógica abarcadora, expansiva, de la tecnología, se ha extendido a casi todas las demás disciplinas). Así lo define Antonio Diéguez (2017):

El transhumanismo es una filosofía de moda; la utopía del momento. Algunos llegan a considerarla como la cosmovisión propia de la época posmoderna, dominada por el culto a la técnica; el único gran relato posible tras el descrédito en el que han caído todos los demás. [...]. Los medios de comunicación sacan con frecuente periodicidad noticias sobre científicos o ingenieros que ofrecen doctrina sobre la inmortalidad, la superinteligencia o el volcado de la mente en un ordenador y nos describen con arrobo las inmensas posibilidades vitales que las nuevas tecnologías nos abrirán, entre ellas, exploraciones y colonizaciones de lugares lejanos del universo, o experiencias mentales y sensoriales insólitas, ajenas por completo a nuestra especie (...). [...] el discurso transhumanista nos dice que la ciencia ficción es en el fondo un género realista de la literatura y que la investigación científica puede ya poner en nuestras manos lo que hasta ahora parecía el producto de la imaginación desbordada de los artistas. (p. 20)

Filosóficamente, las propuestas transhumanistas presentan numerosos problemas, los cuales no comentaremos aquí por no ser este el lugar pertinente; de esta tarea ya se ha encargado, de manera muy acertada y detallada, Antonio Diéguez, justamente en la obra que acabamos de citar: *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Lo importante, para el recorrido de nuestra investigación, reside en la consideración del transhumanismo como una corriente fundamentalmente influida por un irrefrenable deseo de alcanzar la inmortalidad.

Unos párrafos más arriba hablábamos del carácter *sensacional* o sensacionalista de la información que, por infinitos medios, intenta vendérsenos a través de los dispositivos tecnológicos que usamos a diario. Pues bien, dando un paso más diremos que, posiblemente, uno de los ingredientes principales de la receta del éxito del

transhumanismo son dos ideas, mutuamente relacionadas, que causan pura sensación en la mente humana: esa pretensión de convertir al individuo en un ser divino, por un lado, y, consecuentemente, por otro, la creencia en que la ciencia nos hará, pronto, inmortales. Es decir, que el transhumanismo, desde esta visión, estaría asociado a ideas con un alto contenido emocional, puesto que de vencer a la muerte es de lo que se trata (y nadie quiere, por ejemplo, que sus seres queridos mueran). Es posible, pues, que el éxito del transhumanismo se deba a su alto contenido emocional, que permite que se produzcan flujos comunicativos muy productivos.

No cabe duda, pues –por muy innecesario que pueda resultar decir esto, seguramente haya quien aún piense lo contrario–, de que vivimos en un mundo fuertemente fundado en y determinado por lo tecnológico. Es más, no nos encontramos en una sociedad tradicional que simplemente se haya vuelto tecnológica, sino que hemos ido mucho más allá, al constituirse un nuevo tipo de ciudad y, con ello, nuevos entornos en los que se desarrolla la vida social.

La segunda mitad del siglo XX está dando lugar a la aparición de una nueva forma de coexistencia entre los seres humanos, que ya no está basada en la concentración de grandes masas de población en un territorio más o menos extenso, sino en su dispersión geográfica. A pesar de esta diseminación territorial, los lazos ciudadanos van siendo lo suficientemente estrechos como para que se pueda hablar de una nueva forma de *polis*, la ciudad a distancia, a la que podemos llamar *Telépolis*. (Echeverría, 1994, p. 18)

Vivimos, como decimos, en un mundo plenamente tecnológico. Pero si queremos pensar cómo afecta esa tecnología a la configuración de la vida de las personas, debemos esforzarnos en reflexionar acerca del funcionamiento de este mundo, la *dinamis* de este Dispositivo Tecnológico. Según entendemos aquí, el mundo actual se mueve por una lógica concreta: la lógica del mercado, del capital: del neoliberalismo. Profundizaremos en esto a lo largo de nuestro discurso. Por el momento, nos contentaremos con anunciar, por fin, el propósito central de esta investigación, que no es otro que descubrir y afirmar que esta lógica produce refinados mecanismos de dominación. Además, las consecuencias sociales y políticas de la economía neoliberal se extienden al mismo seno de la vida y la conciencia humanas: este sistema global “ha generado un ‘cambio de paradigma’, cuya incidencia no se limita a los ámbitos de lo económico, lo político y lo social, sino que repercute, sobre todo, en la dimensión existencial y estética del ser

humano” (Alcázar, 2016, p. 180), como veremos al estudiar la descripción de la sociedad de Han.

El ejemplo del transhumanismo podemos sin mayor problema ponerlo junto con los fenómenos de las *fake news*, los sensacionalismos, la hiperinformación... Todos, en definitiva, responden a una misma realidad: la constante necesidad de consumir y producir que tenemos hoy los humanos, configurados, determinados, por un círculo vicioso de producción y consumo individualista. Lo importante no es la verdad o falsedad de las noticias –la humanidad de hecho es, como dice Harari, una especie de la *posverdad* (Harari, 2018b)– o la posibilidad real de que sucedan las consignas transhumanistas... Lo importante no es que de verdad se estén descubriendo nuevos modos de entender la mente, o el funcionamiento de los genes... Lo verdaderamente relevante es, en realidad, que todo ello puede generar una gran rentabilidad. Nosotros estamos abocados, apelados, obligados incluso, a ser partícipes de esas estrategias de comercio. Es más, somos sus impulsores y mantenedores.

A lo largo de nuestro discurso iremos describiendo y descubriendo esta nueva sociedad, la cual, desde las tesis de Byung-Chul Han, está dominada por un apelativo a ser transparentes, eliminando todo rastro de *negatividad* para convertir a la realidad a su aspecto positivo. Esta positivación de lo real, esta conversión del mundo y del conocimiento al tuit, posibilita que en la conciencia de los individuos la realidad aparezca como un espacio de total libertad. Así, en la actualidad los humanos somos *obligatoriamente libres*, pues el mundo *debe hacerse*. Y “la libre obligación genera una responsabilidad en el sujeto que es autodestructiva, pues dificulta enormemente desencadenar cualquier tipo de resistencia” (Almendros, 2018, p. 177).

Los ejemplos que hemos expuesto en esta introducción responden al movimiento propio de las sociedades que viven en esa *Era del tuit*, esa *sociedad transparente y positiva*, donde las cosas se reducen a la sensación para poder meterlas en un pequeño paquete de Amazon, para ponerlas en funcionamiento operativo y sacarle rentabilidad. Si decíamos que la tecnología es fin en sí misma, ahora añadimos que, como tal, esta tiene sus propios mecanismos para alimentarse y auto-reproducirse, y que estos van a afectar directamente a los modos según los cuales el ser humano se concibe a sí mismo en su relación con el mundo.

El objetivo fundamental de esta investigación reside en la necesidad de comprender los mecanismos de poder que operan en la sociedad actual, donde impera un sentimiento de libertad absoluta que oculta, tras de sí, a la lógica propia de la tecnología, cuya base se encuentra en el neoliberalismo. Para llevar a cabo nuestra tarea, tomaremos como referencias las obras de los filósofos Byung-Chul Han y Javier Echeverría. El segundo de ellos nos aportará las tesis fundamentales para comprender la base, la amplitud y el alcance del fenómeno *tecno*, el cual ha originado nuevos entornos y relaciones sociales, remitiendo toda la realidad a su aspecto puramente productivo, eficiente. Solo podemos comprender sólidamente nuestra *sociedad transparente* prestando atención a la génesis de *lo tecno* como consecuencia del pensamiento científico característico de nuestra tradición. Es por ello, también, que es preciso dedicar unos breves capítulos a estudiar los rasgos de la ciencia y el pensamiento modernos.

La tecnopolítica es la política que no puede entenderse sin la tecnología. Y la tecnología se mantiene, siempre, en su propia lógica, encaminándose a su propia expansión. Por ello, hablar de tecnopolítica es hablar, en gran parte, de economía. El neoliberalismo “conjuga mejor que nunca economía y política por su simbiosis con la cotidianidad de lo tecnológico” (Almendros, 2018, p. 176).

El tercer entorno, concepto propuesto por Echeverría en su obra *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*, es un espacio de tecnopolítica, a saber, de puro hacer, de producción. Es por ello que en Internet nos creemos absolutamente libres, porque allí todo es realizable, todo puede y debe ser hecho. Esto ha sabido explicarlo Echeverría de manera muy acertada. Así, a través de las herramientas conceptuales que el filósofo nos propone –especialmente en su obra *Tecnopersonas*, publicada en conjunto con Lola Almendros– analizaremos “tecnopolíticamente” la *sociedad de la transparencia* de Byung-Chul Han, centrando de manera privilegiada nuestra atención en su obra *Psicopolítica*, y acercándonos así a la comprensión de esos nuevos mecanismos de poder que, de forma sutil, hemos mencionado.

Discursivamente, este trabajo sigue la siguiente estructura. En primer lugar, haremos un conveniente análisis de la ciencia y el pensamiento de nuestra tradición cultural, pues de ellos se derivan los fundamentos conceptuales del fenómeno tecnológico en su conjunto y, según entiendo, conocer la historia de una realidad nos permite comprenderla con mayor propiedad. Es por ello que debemos asentar las bases en la Filosofía de la Historia para acercarnos a la comprensión que, históricamente, el ser

humano ha tenido de sí mismo, así como la concepción del límite último de la realidad, lo cual determina radicalmente su capacidad de acción en el mundo. Así, estaremos en condiciones de estudiar la técnica o la tecnología como límite último de la realidad.

Posteriormente, analizaremos las propuestas de Echeverría para acercarnos a la constitución del poder o de lo político como fenómeno técnico o tecnológico, lo cual nos llevará a desvelar por fin la *sociedad de la transparencia* de Han como un producto que sigue la lógica y las necesidades propias de lo *tecno*. Todo ello, en definitiva, se dirige a la comprensión del poder y de la disciplina (situándonos en términos foucaultianos) en la sociedad actual, donde la biopolítica ha sufrido una “mutación *tecno*” que nos lleva a hablar de *psicopolítica* o, más acertadamente, de *tecnopolítica*. Esta ha convertido a la disciplina física, externa, corporal, típica de la época del panóptico de Bentham, en una disciplina de corte cada vez más sutil y eficiente, dado que la coacción externa ha desaparecido, habiéndose disuelto en la mente de los individuos y apareciendo, de un modo muy eficaz, como una ilusión de libertad absoluta. En el panóptico digital, como diremos, no existen vigilantes: cada sujeto es su propio policía.

Para terminar, propondremos, en la medida de lo posible, alguna salida o modos de (contra)reflexionar sobre nuestra sociedad. Esto, no obstante, es altamente difícil. Sin ir más lejos, el propio Byung-Chul Han, a pesar de los minuciosos y potentes análisis críticos que ha hecho acerca de la sociedad, no ha sabido proponer ninguna alternativa. Y es que, dejando a un lado la cuestión de si es o no conveniente, ¿se puede salir del neoliberalismo? Por nuestra parte, estaremos satisfechos sabiendo que, al menos, estas líneas sirven para ejercer la *tarea del pensar* en una sociedad donde precisamente el pensamiento, la lentitud, la crítica..., parecen escasear en favor del consumo salvaje y exacerbado.

## **PRIMERA PARTE**

*La técnica como límite de nuestro tiempo*

## I. Asentando las bases en la Filosofía de la Historia

Decir que vivimos en un mundo plenamente tecnológico y digitalizado significa, entre otras muchas cosas, decir que vivimos en constante relación con artilugios y dispositivos de diversa índole técnica. Estos objetos, en tanto que dependemos de ellos para desenvolvemos en nuestro día a día, determinan nuestro *hacer* y, por tanto, nuestro *ser*, en el caso de que tal cosa existiese.

Puestos, como estamos en nuestra tarea, a comprender ciertos aspectos de la relación del ser humano con la tecnología, conviene reforzar las reflexiones venideras adentrándonos brevemente en el amplio terreno de la filosofía de la Historia.

Tomaremos la distinción general, “escolar” si se quiere, de las etapas históricas para hablar de *Edad Antigua*, *Edad Media*, *Edad Moderna* y *Edad Contemporánea*. Cada una de estas épocas, como es sabido, supone ciertos cambios paradigmáticos respecto al periodo justamente anterior, ya vengan estos propiciados por causas religiosas, políticas, sociales, etcétera. Y esta distinción responde, del mismo modo, a ciertos cambios que se produjeron en el pensamiento humano o en la reflexión (cuando la hay) que este hace acerca de sí mismo y de su *relación con o posición en* el mundo.

La *Antigüedad* es, para muchos, la Edad de las batallas épicas, de las contiendas bélicas entre héroes mitad humanos, mitad divinos. La cultura griega, cita indiscutible si de la tradición de nuestro pensamiento hablamos, es famosa por su épica mitología. Esta, por más que se la quiera pensar en términos simbólicos, no *representa* nada: los mitos no son historias que simbolizan lo que pasa en la naturaleza; al contrario, reflejan *el hecho natural* en sí mismo. Podríamos decir, por tanto, que los mitos no edifican una religión, puesto que son en realidad fotografías, retratos, del hecho natural: el presente eterno. Los griegos, por tanto, como la mayoría de los pueblos de la Antigüedad, concebían el mundo como algo eterno. El modelo cosmológico de Aristóteles, que ha sido referencia en la astronomía occidental durante siglos, promulgaba un universo eterno, donde el movimiento de los astros brotaba de una fuente inagotable de “energía”. Según el estagirita, el universo sería un Todo dinámico, infinito, que no se encontraría en ningún lugar, porque suponer que el universo se encuentra en un lugar concreto del espacio significaría que *el universo limitaría con algo* que, en este caso, estaría *más allá de él*. El universo es, por tanto, la cosa en sí misma: un Todo eterno. Para Aristóteles, además, no existiría el vacío. Hablar de “espacio vacío” sería una contradicción, pues se supone que

todos los cuerpos tienen un movimiento natural y, de haber vacío, no habría referencias, a saber, centros ni límites, y no habría, por tanto, direcciones ni movimientos. La propia definición de *lugar* en Aristóteles implica, de hecho, la existencia de dos cuerpos: uno que limita y otro que se ve limitado, un continente y un contenido.

Este ejemplo nos sirve para acercarnos a comprender el hecho de que los griegos concebían el mundo como algo eterno, como una sustancia inmutable, que ha brotado de sí misma (es *causa sui*) y en sí misma se mantiene, a través del retorno eterno de los tiempos sobre sí. La relación de este ser humano *natural* con el mundo debía ser, por tanto, una relación de “dominio” de tipo cosmológico. El límite último de toda empresa humana estaría, por tanto, en la naturaleza rígida, incólume, trágica. La tragedia, que de hecho es el género literario por antonomasia de la cultura griega, representa la imposibilidad del ser humano de lidiar con las cosas que pasan en la naturaleza; este no puede más que asumir que este mundo es como es, por violento que a ojos del sujeto individual pueda parecer.

Con el surgimiento de las religiones judeocristianas, surge una novedad metafísica. Si el pensamiento antiguo concebía el mundo como algo eterno e inmutable, con el *nacimiento* del Dios judeocristiano el mundo se vuelve un mero producto de la voluntad de Dios. Si antes, siguiendo el principio de Parménides, *el mundo era, y lo que es no puede no ser*, ahora, diríamos, el mundo podría no haber sido, y ha sido precisamente porque Dios así lo ha querido. Ese límite, cosmológico o natural de los griegos, se vuelve teológico en el sentido de que es Dios la nueva figura que aúna las fuerzas de la naturaleza y representa la posibilidad última de que las cosas puedan o no existir. El alcance último de todas las cosas está en la mano de Dios, en su voluntad. Este pensamiento marca la relación *medieval* del ser humano con el mundo.

En la *Edad Moderna*, el pensamiento religioso va cristalizando en lo que se conoce como secularización. En esta época sucede un interesante cambio de paradigma. La modernidad, época de Descartes y de Galileo, suele pensarse enmarcada por el escenario del auge de la ciencia. Galileo, padre de la experimentación y observación científica. Descartes, padre del racionalismo. Ambos podrían representar el espíritu moderno en el sentido de mostrar el giro que se produce hacia el interior del conocimiento. Siguiendo el razonamiento de Marín-Casanova (2009),

nuestra tradición occidental va indisociablemente ligada al problema del conocimiento o ciencia de la realidad. [...]. En los antiguos, se reparaba en el lado objetivo del genitivo: lo que preocupaba de la ciencia de la realidad era el objeto del conocimiento, la realidad. En los modernos, se reparaba en el lado subjetivo del genitivo: lo que preocupaba de la ciencia de la realidad era el sujeto del conocimiento, la ciencia. (p. 13)

Si en la Antigüedad decíamos que el ser humano se concebía a sí mismo en su relación con el mundo de una manera natural o cosmológica, esto significaría que es el mundo, la *res extensa*, en términos cartesianos, la que se mostraría a sí misma como única *cosa* verdadera, como sustancia de la realidad. En la modernidad, sin embargo, el conocimiento se vuelve sobre sí mismo y se convierte en su propio límite. No será el mundo externo, sino el interno, el que marcará el límite de la realidad. El espíritu del pensamiento moderno se caracteriza por un estilo de pensar centrado en cuestiones teóricas y racionalistas, donde el ser humano aparece como medida y razón de todas las cosas, como límite onto-epistemológico del mundo. Hablamos, pues, del individuo moderno como un sujeto cuyo alcance en el mundo está limitado *antropológicamente*.

La modernidad, no obstante, puede considerarse aún enmarcada dentro de los parámetros establecidos por la mentalidad religiosa judeocristiana. La ciencia moderna, de la que Francis Bacon es padre por la importancia capital de su obra *Novum Organum* para la observación empírica, tiene una fuerte influencia de ese pensamiento religioso, ya que promulga una acción de dominio sobre el mundo, de control de la naturaleza para darle la forma que el ser humano desee. Y este “dominar el mundo” es, en su esencia, el mismo que Pico della Mirandola asume como orden de Dios para el ser humano:

La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informes y plasmases en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas. (Pico della Mirandola, 2006, p. 5)

En este fragmento de Pico se encuentra plasmado el espíritu religioso de la modernidad, de la ciencia, en cuanto que esta posee unos fuertes tintes escatológicos, de consecución de los fines fijados por el propio ser humano, que tiene, en último término, la orden de

Dios de adueñarse del mundo, controlarlo y ponerlo a su voluntad, para construir lo que sería un Paraíso.

Hoy, más de un siglo después del anuncio de la *muerte de Dios*, vivimos en una época donde, en principio, parece haber acabado el tiempo de los grandes metarrelatos que daban un sentido, una dirección, al transcurrir temporal. Respecto al tema del *Final de la Historia* se ha hablado mucho del concepto de aceleración. Según Han (2015), la ciencia –con sus mencionados tintes escatológicos, que orientan a la humanidad a construir un Paraíso en la Tierra– habría acelerado los procesos científicos a través del tiempo de una forma tan espectacular que habría conseguido dispersar todo ese tiempo posible en la inmediatez del presente. El presente, dice Han, ha quedado reducido a *picos de actualidad*. Las cosas, no por aceleración, sino por falta de dirección, se agotan hoy rápidamente, envejecen mucho más rápido, de modo que la Historia se ha convertido en una fuerza vacía, sin contenido. No muchos siglos atrás, la presencia de Dios estabilizaba el tiempo, pero en un mundo donde tanto Dios como el Sujeto habrían muerto según Han, dicho tiempo pierde su estabilidad teleológica, su sentido.

El *Final de la Historia*, siguiendo a Han, no sería, por tanto, un periodo de aceleración del tiempo y de consecución de los Fines por medios más rápidos. Al contrario, la aceleración habría llevado a una atomización del tiempo y a una pérdida de esos Fines. El tiempo no se habría acelerado, sino que se habría atomizado en el sentido de haberse descompuesto en puntos separados entre sí, pero presentes en el mismo instante. Hoy no tenemos una historia lineal que aporte tensión, sentido, a los acontecimientos que suceden en el mundo, ni, en términos del pensamiento antiguo, un eterno retorno de una naturaleza inmutable, sino que ese tiempo se habría desfragmentado y convertido en puntos aislados. No encontramos, por eso, el Sentido de la vida, puesto que la vida se convierte, en un tiempo así, en búsqueda de algo que no se sabe qué puede ser, en un recorrido incesante desde un punto hacia otro nuevo.

Conviene, sin embargo, que nos preguntemos si no estamos igualmente inmersos en un *sistema trascendental* –la tecnología– que pone nuevos límites en la relación del ser humano con el mundo. Cabe preguntarse, de hecho, si realmente se ha mantenido la época en la que el ser humano era libre en su relación con el mundo o si, por el contrario, terminó con la crisis de la modernidad; es más, cabe preguntarse si acaso ha existido alguna época así, donde la humanidad fuese realmente libre.

Para muchos, en la actualidad vivimos dominados bajo el yugo de la técnica (de la tecnología, por ser más concretos). ¿Es este el nuevo límite del ser humano, un nuevo fundamento de la realidad que no solo regula nuestro hacer, sino que constituye la base de todos los aspectos de la vida humana? Hagamos una breve reflexión acerca de esa *técnica*, antes de entrar al fin en el grueso de nuestro discurso.

## **II. Técnica y sociedad**

La tecnología es imprescindible para mantener la vida humana en la Tierra. No hay recursos suficientes, en la “simple” naturaleza, para mantener la vida de casi ocho mil millones de personas, población global estimada según datos de este año 2021. Y esto no solo por cuestiones de salud. Además de alimentarnos, tenemos trabajos, para lo cual necesitamos transporte y, por lo tanto, combustible; necesitamos reponer nuestras prendas, y para ello es necesaria una industria que, a su vez, necesita producir, transportar, publicitar y vender, habiendo, para ello, tenido que contar con un amplio dispositivo que hiciese funcionar de forma rentable los generadores, ordenadores, cableados, máquinas de trabajo... Aparte, a veces caemos enfermos, por lo que necesitamos ir al hospital. Intentemos imaginar cómo sería ir al médico si, por casualidad, tenemos una urgencia justamente el mismo día del –tan ansiado para muchos– colapso tecnológico. En primer lugar, y por seguir haciendo hincapié en el transporte, deberíamos tener la suerte de vivir cerca del hospital o, como poco, de conocer a alguien que pudiese dejarnos un caballo. Una vez llegamos al hospital –suponiendo que los médicos, por alguna misteriosa razón, decidiesen ir a trabajar ese día y seguir atendiendo pacientes– nos encontraríamos con un lugar completamente a oscuras o, como mucho, con velas gastadas o linternas que luchan por no consumir su escasa batería. Sería mucho suponer pensar que algún médico vendría a atendernos con intención de curarnos, pues sería para él un trabajo totalmente nuevo, sin los protocolos habituales de la profesión: sin bases de datos de los pacientes, sin informes que poder digitalizar, sin aparatos de medición cardiovasculares, respiratorias y

de otra índole (que mi escasa imaginación no alcanza a averiguar), sin lugares acondicionados para guardar medicamentos, sangre u órganos, así como un largo etcétera.

Trasládese este ejemplo a todos los ámbitos en los que la vida humana se desenvuelve en la actualidad. No solo Internet y en general la vida digital, sino también, como hemos dicho, la sanidad, y así igualmente podríamos hablar de la educación, la política, la administración, la comunicación, fábricas, empresas... Y tampoco hace falta esforzarse en imaginar demasiados ejemplos, pues con solo pensar en el hipotético caso de un fallo eléctrico global y extendido en el tiempo, bastaría para hacerse una idea de las consecuencias de dicha catástrofe.

La técnica, que hace siglos podía aún ser considerada un instrumento, un *medio* para “vivir mejor” (para alcanzar el *bienestar* en términos orteguianos –es decir, para la consecución de lo *objetivamente superfluo*–), ahora se ha convertido en *fin* (Marín-Casanova, 2009). Ya no podemos considerar la técnica un instrumento que está ahí a la libre voluntad de uso del ser humano, pues, como vemos, se ha convertido en su hábitat propio. La técnica, la tecnología, define a nuestra especie, ya que sin ella no podríamos seguir existiendo. Siguiendo a Marín-Casanova (2020), partimos, así, del hecho de que “el factum de nuestro tiempo es el hecho neotecnológico y su ‘abolición’ de la (noción de una) naturaleza (absoluta o incondicionada y necesaria, omnipotente e invulnerable, horizonte insuperable de la acción humana)” (p. 69). Por eso decimos que la relación medio-fin se ha invertido, porque es la tecnología la que define y *significa* al mundo y al humano, y no al revés.

Esta tecnología, que nos constituye como humanos, se ha convertido en un fin en sí misma, y así es ella la que pone una nueva orientación teleológica al mundo. Si, parafraseando a Aristóteles, toda acción estaría encaminada a la consecución de un fin, ¿qué motivaciones orientarían nuestra acción en un mundo cuya finalidad, cuyo sentido, está en el Sistema, y no en el humano?

El fin de la tecnología es ella misma. Su ideología, por tanto, se refiere al progreso, pues sólo lo tecnológico puede mantener a lo tecnológico. Este ideal, a su vez, conlleva un imperativo que invita –y apela– a hacer *todo lo que puede hacerse*. El único límite de toda acción es uno meramente fáctico, porque la tecnología puede dominar el mundo y, por ello, hacer todo lo que no está hecho. Y no solo puede: debe.

Este carácter autónomo, trascendental, de la técnica, es lo que hace que podamos hablar de la tecnología como condición de posibilidad de todas las empresas humanas, desde la economía o la política hasta, como en el caso que nos ocupa, la ciencia. Hablemos brevemente de ella.

Cuando hablamos de *ciencia*, al menos en los países de tradición cultural occidental, nos referimos por lo general a la ciencia en su sentido moderno: la de Copérnico, Galileo y la Revolución Científica, la de Descartes y el racionalismo, la de la experimentación y la observación científica, la de Darwin y Lavoisier. Esta ciencia moderna, como ya hemos mencionado anteriormente, tiene unos tintes religiosos insoslayables. El pensamiento judeocristiano concibió la naturaleza como una creación de Dios, por lo que aquella se volvía contingente en el sentido de que Dios podría haber decidido no crearla. Además, Dios ha hecho al hombre de una manera especial: lo ha dotado de su misma imagen. Es esta la concepción religiosa del hombre como *imago dei*. Así, habiendo sido creado a su imagen y semejanza, aparece como característica fundamental del ser humano su capacidad –y necesidad– de dominar, para, con ello, hacerse dueño del mundo. De este modo, todo lo que hay en la naturaleza está subordinado a la humanidad, que aparece directamente como la enviada de Dios. El hombre comienza a verse, a partir de esta idea, como el rey de la creación, sintiéndose el elegido.

De esta forma, la religión pone al ser humano en el centro del universo. El giro paradigmático que supuso el pensamiento moderno está fundamentado en esta idea del ser humano como medida de todas las cosas. Con el desarrollo del racionalismo y del mecanicismo modernos, Dios va dejando de ser necesario. El hombre puede salvarse por sí mismo, sin necesidad de un Dios; no necesita que le dicten la Palabra, la Verdad: él, por medio de la ciencia, la puede buscar –o, incluso: la puede hacer–.

Esta ciencia, combinada *con* e impulsada *por* los nuevos movimientos económicos, dio lugar a importantes cambios. Según Max Weber, la mayoría de las religiones se desvinculan conscientemente de los bienes y del crecimiento material, no ocurriendo lo mismo con el protestantismo y el calvinismo, que, según el autor, supondrían el origen espiritual del capitalismo (Badillo, 1998). Estas ideas religiosas estarían más vinculadas a valores como el éxito, y, de este modo, son un buen terreno de cultivo para edificar una ética que posibilita la racionalización del mundo a través de, entre otras actividades, la económica.

En la modernidad las creencias y supersticiones comienzan a perder fuerza en la vida pública: la fe en Dios se va dejando a un lado al mismo tiempo que se van abriendo paso nuevas creencias, esta vez en los cálculos racionales e instrumentales. Según entendería Weber, el desarrollo de la ciencia y la tecnología modernas son parte del proceso de racionalización, de organización de la vida en función del principio técnico de la eficiencia, apoyado a su vez en el conocimiento científico. El capitalismo, por tanto, conduciría a esa racionalización del mundo. Esto lo sabemos ya, porque hemos definido la ciencia moderna a partir de Descartes, Galileo y la Revolución Científica.

En la modernidad, el conocimiento empírico se va imponiendo frente al pensamiento mítico-religioso, y esto acaba por marcar profundamente la manera que tiene el ser humano de concebir el mundo, la naturaleza, así como su relación con ella. A través de la objetivación del mundo, se perdió el sentido religioso que este tenía. Es el cambio de paradigma que ocurre en la modernidad, según el cual la “idea de mundo” de los valores religiosos se transforma en una idea de mundo según los valores empírico-científicos (Badillo, 1998, p. 107). De este modo, a partir de la modernidad, el uso del método científico se extiende a todas las disciplinas del saber.

La mecanización del mundo que tiene lugar a partir del establecimiento de la racionalidad moderna como fundamento onto-epistemológico hizo posible un desarrollo técnico-económico impresionante. Gracias a ello se pudieron originar las revoluciones industriales. Así, el capitalismo industrial, impulsado por ese carácter positivo de la ciencia, arrasó las ciudades europeas, dejando a su paso nuevas posibilidades (nuevas necesidades, en realidad, dado el carácter autónomo de, en palabras de Marx, el capital, o, en las nuestras, de la tecnología) de control y dominio sobre la población. Es la época de la *biopolítica*, dicho en términos foucaultianos. Para la constitución del sujeto moderno, y sobre todo del sujeto de épocas más industriales, es necesaria una detallada organización del tiempo y de todas las fuerzas implicadas en la producción. El pensamiento científico permite, entonces, la correcta ejecución de un proceso de protocolización de la vida. Por ello habla Foucault, en términos biopolíticos, del “modelado de unos cuerpos dóciles y útiles [...] mediante un detallado y riguroso aprovechamiento político del organismo y de sus fuerzas” (Vázquez, 1995, p. 119). Esos intereses político-económicos de la época se apoyan, por tanto, en el establecimiento de una disciplina basada en “unos modos singulares de cuadrícula y jerarquización espacial [...], una codificación precisa del empleo del tiempo, una peculiar y ajustada

programación de las actividades y una ceñida composición de las fuerzas” (Vázquez, 1995, p. 119). Se trata, en definitiva, de un “conjunto de procedimientos destinados a multiplicar las fuerzas corporales, obtener el máximo rendimiento de las mismas” (Vázquez, 1995, p. 120).

Recapitulando diremos, recordando a Weber, que, a partir de la modernidad, a través del uso exacerbado del método científico en todas las disciplinas del saber, se produce la expansión de un poder de tipo racional. Como nos dice Badillo (1998), “el desarrollo del pensamiento científico es el método idóneo para llevar adelante el proceso de racionalización de la sociedad” (p. 115). Y no hay desarrollo científico más acelerado que el que se produce en las épocas de mayor progreso industrial.

El propósito de esa racionalización del mundo y de esa “protocolización” de la vida es el progreso. Y, como ya sabemos, el ideal de progreso encuentra su base en el imperativo de controlar el mundo para recuperar el Paraíso perdido. Conviene, así, ir haciéndose a la concepción del capitalismo como una religión, en términos de Walter Benjamin. Según este autor, “el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, suplicios e inquietudes a las que daban respuesta antiguamente las llamadas religiones” (Benjamin, 2008, p. 1). Siguiendo a Benjamin, podríamos considerar el capitalismo como una religión por los siguientes motivos: 1) tiene un fuerte carácter cultural, todo en él es culto; 2) ese culto es permanente, todo es motivo de celebración; 3) ese culto no proviene de la culpa, sino que reproduce la culpa, lo cual significa que no sería una religión expiatoria, sino culpabilizante, debido a la continua necesidad de estar actualizado en el culto; 4) su Dios está oculto, y solo puede uno acercarse a él cuando está en el cénit de la culpa, cuando la deuda asciende a las cotas más altas (Benjamin, 2008). Dios, por tanto, según Benjamin se hace inmediato en el capitalismo, pues está siempre presente en los productos de consumo. El problema de esta religión sería que, al ser *todo el tiempo* motivo de ceremonia cultural, el culto se convierte en trabajo. Se produciría, como pretende mostrar esta investigación, un tipo de dominación basado en la rentabilización no solo del tiempo de trabajo, sino también –y, sobre todo– del tiempo de ocio.

Si la época del capitalismo industrial es la época del poder biopolítico, la época del neoliberalismo sería la del poder psicopolítico. Si la época del capitalismo industrial es una época de la política, la del neoliberalismo sería una época de la tecnopolítica. Y el

principal mecanismo de dominación tecnopolítica es la constante necesidad de hacer cosas que nos autoimponemos; el mundo, el ser, se define, de hecho, por el *hacer*.

La técnica no es consecutiva del humano, sino constitutiva, decíamos. Esta técnica, como sistema autónomo, nos impone la necesidad de hacer cosas para mantenerla en funcionamiento, en constante reproducción. Nosotros, como medio de esa técnica, que es fin, estamos apelados a situarnos en un *hacer* continuo, en un *hacer las actividades* que mantienen los principios de eficiencia técnicos. La vida en la Tierra se ha hecho imposible sin la tecnología: por eso se ha convertido de medio a fin.

Esa técnica, la Tecnología, no es un instrumento en manos del hombre, sino que es su hábitat propio. Es, de hecho, la tecnología la condición de posibilidad del mundo tal y como lo conocemos, del mundo que vemos; de la experiencia, por tanto. Nos constituye según sus propias categorías, a saber, según la eficiencia y la funcionalidad.

Esta técnica, entonces, vive inscrita en la esfera de dominio que la produjo. Se ha emancipado del humano, pero no del dominio. Es propio del fin dominar al medio; es propio que, en una relación de poder, sea el soberano aquel que tiene mayor libertad, aunque ninguno de los dos –dominador y dominado– lo sepa. La “máquina”, el “sistema”, la Tecnología, necesita al ser humano para funcionar, al menos de momento. Y para ello lo controla. En esto consiste, como veremos, la tecnopolítica como mecanismo de dominación de nuestra época.

## **SEGUNDA PARTE**

### ***Tecnosociedades y tecnopersonas***

### III. La génesis de la tecnociencia

Si partimos de la tesis de que la tecnología es condición de posibilidad de toda empresa humana, debemos suponer, consecuentemente, que también lo es de la ciencia. En el siglo XXI, y al contrario de lo que podría parecer, no es necesariamente la ciencia la que, a través de sus teorías y descubrimientos, posibilita innovaciones técnicas que den lugar al desarrollo de nuevos artilugios tecnológicos. Al contrario, son estos avances en tecnología los que hacen posible nuevas investigaciones científicas. Todos hemos oído hablar del Acelerador de partículas o Gran colisionador de hadrones, situado en la sede de la *Organización Europea para la Investigación Nuclear* (CERN), en la frontera entre Suiza y Francia. Gracias a esta maravilla tecnológica es posible parte de la investigación científica actual de más alto nivel. Sin los artilugios con que cuenta el CERN, los físicos que allí se encuentran no podrían realizar su trabajo.

Este es un buen ejemplo de cómo la tecnología aparece como condición de posibilidad de la ciencia. Y, ya que hemos hablado del transhumanismo, observemos también cómo resulta indispensable para la investigación en biología sintética y en informática la disponibilidad impecable de numerosos artefactos tecnológicos. Sin ir más lejos, pensemos en el famoso *Proyecto Genoma Humano*, o en el novedoso método *CRISPR-Cas9*, por medio del cual pueden ser modificadas secuencias de ADN. La biología, de hecho, puede ser uno de los ámbitos científicos más exitosos como resultado de las nuevas tecnologías; esto ya se ve, pues son cada día más los biólogos interesados no solo en comprender de manera teórica la composición de los seres vivos, sino sobre todo en usar el método de las ingenierías para manipular –e incluso fabricar– esas entidades biológicas (Diéguez, 2017, p. 84). La biología sintética, ciencia en auge, podrá causar auténticas revoluciones, y todo gracias a la tecnología que vaya sucediendo. Vemos, pues, que es la tecnología la que posibilita la ciencia, y no al revés.

La ciencia, hemos dicho, es ciencia de la realidad. Su objeto de estudio es *lo real*, la naturaleza como *cosa*. Hoy, como sabemos, nos movemos cada vez más por realidades totalmente nuevas (virtuales, digitales, o como se las quiera llamar): ha aparecido, dicho en términos filosóficos, un nuevo plano ontológico. Nuestra experiencia está, por tanto, profundamente marcada por esas nuevas realidades. Entonces, si la ciencia es ciencia de la realidad, y si la realidad en la que hoy se mueve la sociedad ha cambiado, no sería

mucho suponer decir que es necesario repensar el problema de la ciencia “de la realidad”, esa ciencia que estudia(ba) la naturaleza. La nueva realidad es tecnológica. Y la nueva ciencia es tecnociencia.

A diferencia de la *ciencia* tradicional, la tecnociencia tiene como una de sus características principales el hecho de que ya no persigue valores de verdad basados en la naturaleza, puesto que esta no es ahora su objeto. Veamos de dónde surge este concepto de *tecnociencia*, para comprender cuáles son los valores que guían su existencia.

En los años 80 se estableció un nuevo contrato social con la ciencia, que puede ser considerado como la base para la emergencia de la tecnociencia. Desde el punto de vista presupuestario, se produjo un rápido crecimiento de la financiación privada en I+D, gracias a la liberalización de la ley de patentes y a una nueva política fiscal, que permitía desgravar el 25% de las inversiones privadas en I+D. La prioridad política pasó a ser el desarrollo tecnológico y la presencia de la iniciativa privada como motor del mismo. El Gobierno no dejó de financiar la investigación básica, pero el objetivo principal de su política científica consistió en lograr que fueran las empresas las que fueran incrementando dicha financiación. Esa política acarreó un cambio radical del marco en el que se desarrollaba la investigación científica. A partir de los años 80 la financiación privada de I+D superó a la pública, y desde entonces ha seguido creciendo, hasta llegar al 70% del total de la inversión en I+D en los EEUU. Un proceso similar se produjo en Europa, aunque mucho más tardíamente. (Echeverría, 2003, pp. 63-64)

Esta nueva ciencia a la que llamamos tecnociencia, como vemos, estaría marcada por profundos cambios en la manera de abordar la investigación. En primer lugar, siguiendo a Echeverría, habríamos de tener en cuenta el *factor financiación*. La actividad tecnocientífica, dada la complejidad de las tecnologías implicadas, requiere de grandes despliegues presupuestarios para ser llevada a cabo. En este caso se trata de una financiación de tipo privado que, además, acabó superando a la inversión pública. Este es, para Echeverría, uno de los principales aspectos de la empresa tecnocientífica, lo cual la diferencia de su antecedente, la ciencia, que generalmente se la ha concebido desde su dimensión social, pública, libre.

A partir de la década de los 80 –justo cuando comienzan a aparecer de forma masiva los primeros artilugios tecnológicos relacionados con la información y las comunicaciones– la (tecno)ciencia comienza a verse cada vez más implicada en las estrategias y movimientos económicos, perdiendo relevancia el puro afán de conocimiento. La ciencia “se va despegando de la realidad”, y se adhiere rápidamente al ideal de la innovación y la rentabilidad económica. Poco después apareció el sistema NASDAQ, un índice bursátil

estadounidense donde se comercian acciones de entidades relacionadas con la industria tecnológica, como empresas de informática y programación, biotecnología, telecomunicaciones...

Con el surgimiento de la tecnociencia, por tanto, valores propios de la economía entran en el ámbito de las ciencias. Así lo explica Echeverría (2003):

El enriquecimiento rápido, por ejemplo, que tradicionalmente había sido ajeno a las comunidades científicas, pasó a formar parte de los objetivos de las empresas tecnocientíficas. La capitalización en Bolsa y la confianza de los inversores se convirtieron en valores dominantes para muchas empresas tecnocientíficas. Aunque los valores clásicos de la ciencia mantuvieron su presencia a la hora de investigar, las empresas de I+D+i no tenían como objetivo la generación de conocimiento, sino la innovación tecnológica y su capitalización en el mercado. El peso relativo de los valores técnicos, económicos y empresariales aumentó considerablemente (...). (p. 65)

Podemos, por tanto, con razón decir que la ciencia se convierte, así, en un nuevo sector económico. Y, como tal, la unión de ciencia y tecnología no produce estrategias encaminadas a descubrir conocimiento verdadero –a saber, a hacer ciencia de la realidad–, sino que responde a imperativos dictados por las necesidades de rentabilidad económica.

Hemos dicho que la tecnología es autónoma; que, como sistema “trascendental”, define e incluso domina el mundo y al ser humano, subordinándolos a su propio hacer e inscribiéndolos en sus necesidades e imperativos. El “dispositivo tecnológico”, la técnica como sistema, se ha hecho fin en sí mismo. Es, de hecho, el Sujeto de nuestro tiempo, en el sentido de ser, por ejemplo, quien ostenta la libertad y quien mantiene dentro de su lógica a todas las entidades “externas”. Nosotros, pues, como seres inscritos en el terreno de la técnica, que nos constituye como especie, estamos “programados” para hacer mantener al sistema dentro de su propia lógica.

El ser humano, entonces, no se define por su *pensar* o por su *ser*. En sí mismo no es nada, pues siempre necesita la prótesis, lo técnico, para ser. La tecnología lo define. Pero no lo define de cualquier manera, sino dentro de sus particulares límites, su marco de sentido: dentro de su propia lógica. Por ello, el ser humano que vive en los nuevos entornos sociales se define por su *hacer*. Su vida, pues, está inspirada por los ideales de la utilidad, de lo operativo y lo funcional...

Merecerá la pena, pues, analizar esos nuevos entornos sociales, dada la relevancia que este novedoso plano ontológico adquiere en la constitución de nuestro propio ser, en tanto que, como humano, no soy *yo sin mi circunstancia*. Así, además, nos iremos acercando a la cuestión central de esta investigación, la cual no es otra que descubrir y describir los mecanismos de dominación presentes en –precisamente– los nuevos (tecno)entornos, donde toda acción encuentra su significado en la consecución de los imperativos del sistema tecnológico –que a su vez responden, como estamos viendo, a imperativos económicos–.

#### **IV. Tecnopersonas**

Ya hemos hablado de varios fenómenos que, en la actualidad, no encuentran su razón de ser sin un amplio complejo técnico. La ciencia, decíamos en el capítulo anterior, se convierte en tecnociencia cuando un vasto dispositivo tecnológico pone en marcha nuevas posibilidades de acción, las cuales están referidas, como no sería erróneo suponer, a los ideales de progreso e innovación, característicos de la tecnología como sistema, la cual tiene, como sabemos, una fuerte base económica.

Siguiendo la “fórmula” lingüística que nos lleva de la *ciencia* a la *tecnociencia*, podemos, del mismo modo, aplicar ese prefijo “tecno” al resto de fenómenos y cosas que se encuentran y suceden en los entornos digitales (o, mejor dicho, *tecnoentornos*) y que no pueden existir sin un complejo y eficaz dispositivo tecnológico. Esta es la propuesta de Echeverría y Almendros (2020), quienes han aplicado sistemáticamente el término para hablar de *tecnopersonas*, *tecnopolítica*, *tecnoreligión*, *tecnolenguajes*, *tecnomiradas*, *tecnocosas*, etcétera.

El pensamiento de Echeverría encuentra su fundamento en su *hipótesis de los tres entornos*, en la cual conviene que nos detengamos, aunque solo sea brevemente. Según el filósofo, el ser humano es un ser constitutivamente artificial; no parte, pues, de una postura naturalista, sino, justamente, al contrario, “artificialista”. Estamos, pues, de

acuerdo con él en que el ser humano no se adapta al medio, sino que adapta el medio a sí mismo, a saber, que reacciona contra él para modificarlo y crear esa *sobrenaturaleza* orteguiana.

Según explica Echeverría (1999), la humanidad, desde las primeras civilizaciones hasta hoy, ha vivido en tres entornos distintos: el primero sería un entorno natural (E1), donde los humanos se distinguen sustancialmente de las demás especies gracias a su “constitución técnica”, razón por la cual logran crear comunidades que, aun coexistiendo en entornos naturales, logran organizarse. Es la humanidad de la época de las tribus y los clanes, de los rituales, de la mitología...

El segundo entorno (E2) sería aquel en el que ya surgieron las ciudades, por lo que hablamos de un medio social en el que se desarrolla y transmite una cultura y todo lo que ella conlleva. Así lo dice el autor:

En el segundo entorno el cuerpo está recubierto por una sobrenaturaleza (la ropa, los zapatos, el sombrero, los tatuajes, el maquillaje, los pendientes, las gafas, la dentadura postiza, etc.), que ha sido producida gracias a la técnica y a la industria, que son formas de producción del segundo entorno. Sobre ese cuerpo gravitan una serie de formas humanas que lo convierten en persona: su nombre propio, su lugar de nacimiento y residencia, la lengua que habla, la casa donde habita, etc. [...]. El segundo entorno actúa sobre la frontera del cuerpo natural, recubriéndolo y marcándolo con símbolos culturales y sociales, pero también incide sobre el interior (...) induciendo mecanismos de intelección y de expresión tan poderosos como las lenguas, las costumbres, la música, los números y los signos en general. (Echeverría, 1999, p. 43)

El segundo entorno corresponde, por tanto, a la aparición de la humanidad como civilización, al surgimiento y expansión de las culturas. Siendo, así, E2 la época de la *polis*, podemos continuar nuestro razonamiento diciendo que el tercer entorno (E3) es la época de la polis telemática, es decir, de Telépolis. Esta “ciudad a distancia” es una *tecnociudad*, en el sentido de que tiene como condición de posibilidad última un complejo dispositivo tecnológico que la sostiene. Pero son varias las principales características que hacen diferir al tercer entorno del segundo. Una de las más evidentes es la *distancia*. El ser humano actual ya no se relaciona, necesariamente, de forma física con las demás personas –o con las otras cosas–, pues tiene a su alcance todo un sistema digital que ha permitido convertir la *presencia* (física) en pura *representación*, en tanto que en los tecnoentornos todas las cosas del “mundo material” son reducidas a información y, de este modo, convertidas en dato, en número, actúan como representantes de sí mismas (Echeverría, 1999, p. 64). La proximidad de todas las cosas es posible gracias a esa

*representación*, que hace que todo esté al alcance al haber sido reducido al puro dato. Esta “falta de distancia”, esta transparencia de las cosas, tiene muchas consecuencias, como veremos en el siguiente capítulo al hablar de la importancia de *la negatividad de lo otro* para la constitución del *yo*.

La materia, por tanto, se convierte en información en E3 (Echeverría, 1999, p. 70). Al respecto de este carácter informacional, digital, del tercer entorno, conviene señalar los graves resultados que de ello se derivan. Decir que todo lo digital y electrónico es puro número es decir que todo se reduce a un lenguaje puramente informativo. Dadas las condiciones –tecnológicas– que lo posibilitan, al conjunto de lenguajes que traducen las cosas en información lo podemos llamar *tecnolenguajes*. Estos son, por ejemplo, los códigos (léase, binario) usados para el desarrollo de *softwares* informáticos, es decir, para programar los (tecno)entornos que visitamos a diario: aplicaciones móviles, redes sociales, páginas web, bases de datos... Y también los lenguajes implicados en la creación de contenido multimedia como videojuegos, películas..., o los usados para la digitalización de la música o de la fotografía... Todo lo que se encuentra en los tecnoentornos tiene su *ser* en tecnolenguajes, y no, como sucedía en el segundo entorno, en la simple materia.

Dando un paso más en la cuestión de los (tecno)lenguajes, conviene además observar la importancia que estos tienen en la constitución del ser humano como *persona*. Históricamente, el concepto de *persona* ha surgido a partir del carácter físico de estas en su relación con el medio. “Las personas son entidades relacionales que surgen a partir de interacciones humanas basadas en el uso de diversas máscaras por parte de cada sujeto (...)”, dicen Echeverría y Almendros (2020, p. 20). El mismo origen de la palabra *persona* está generalmente asociado a la diosa Perséfone, lo cual nos hablaría de una relación entre el individuo y la “máscara” que este se pone y se quita. Otra acepción de la palabra *persona* es la que se refiere a su origen como *per-sonare*: hacer sonar la voz. Y, por poner otro ejemplo, también los romanos (por influencia de los griegos) hablaron del ser humano como *prosopon*, es decir, como máscara social: “*persona* es aquella cualidad o papel que corresponde representar en la vida social a cada hombre, según su estado y condición” (Echeverría y Almendros, 2020, p. 43). Posteriormente, en la modernidad comienza a surgir una concepción más jurídica o moral, idea que rápidamente relacionamos con el sujeto moral kantiano. También merece la pena mencionar que,

además de la persona puramente física, apareció en el siglo XVII, ligada a las nuevas necesidades económicas, una nueva noción de “persona”: la “empresarial”.

Estos vagos ejemplos nos muestran que el concepto de *persona* –refiriéndose siempre, de una u otra forma, a la representación de un rol o máscara social– ha variado, habiendo ido, además, desdibujándose o ampliándose los límites en los que se encontraba. Siguiendo el discurso de Echeverría, podemos decir ahora que, en el tercer entorno, donde el fenómeno tecnológico funda la mayor parte de las acciones sociales posibles, el concepto de persona debe ser repensado, esta vez en términos de *tecnopersonas*. La *persona* tiene un alto componente gramatical, está fuertemente fundada en el lenguaje. Entonces ¿cómo será la persona que está fundada no en la gramática, sino en los datos –no en el lenguaje, sino en los tecnolenguajes–?

¿Qué es una tecnopersona? Echeverría y Almendros (2020) argumentan que son “aquellas personas (físicas o jurídicas) cuya identidad, relaciones, funciones e interacciones están conformadas tecnológicamente, en particular por sistemas tecnológicamente informatizados” (p. 97). Una tecnopersona es, en primer lugar, una persona construida a partir de datos: una información. Como tal, su fundación está en nuevo tipo de lenguaje: el tecnolenguaje.

Conviene recordar, en este punto, cómo la revolución tecnocientífica se gestó gracias al alcance de la financiación privada en sectores relacionados con tecnologías de la información y de la comunicación, al menos en parte. Sabemos, por lo tanto, que las tecnologías que hacen posible la creación de tecnoentornos y de todo lo que en ellos sucede no es propiedad pública de ninguna sociedad, sino que pertenece a empresas privadas: las mismas que, precisamente, han creado los tecnolenguajes que hacen posible ese mundo digital.

Según Echeverría y Almendros (2020), existen tres tipos de tecnopersonas: 1) humanos que dependen radicalmente de las tecnologías para vivir; 2) robots y otros tipos de software; y 3) los personajes de ficción, literatura, cine, TV, redes sociales, etc., tecnopersonajes que también son, en definitiva, tecnopersonas (pp. 81-83). Si nos centramos en la primera clase, que se referiría a las tecnopersonas que nosotros, como personas físicas, generamos –aunque esto no implica necesariamente que toda tecnopersona se corresponda con un sujeto físico concreto–, conviene hacer un apunte,

ciertamente revelador para el futuro de nuestro discurso. Esta es la fórmula: así como todo en el tercer entorno está construido a partir de tecnolenguajes, y así como los tecnolenguajes tienen propietarios, así las tecnopersonas, “hechas” de tecnolenguajes, también los tienen.

Siempre que navegamos por los tecnoentornos, sean cuales sean, nos atenemos a ciertas pautas o condiciones: son las famosas *cookies*, o los *Términos y Condiciones* de los softwares que usamos. Todos los sitios web, además, registran nuestra actividad cuando rondamos por ellos. Así, cada clic, cada búsqueda, cada acción en los tecnoentornos, queda registrada en alguna base de datos y asociada a una identidad, que puede ser aportada, por ejemplo, por la dirección IP de nuestro ordenador o por la cuenta de Google que usamos. Estos datos almacenados, este registro informativo de nuestras acciones, son “nuestras” tecnopersonas. De modo que los tecnoentornos y, consecuentemente, las tecnopersonas (y también las tecnocosas) que en ellos se encuentran, pertenecen a los propietarios de los tecnolenguajes. Por tanto, no somos dueños de nuestras tecnopersonas. Nos encontramos, de este modo, ahora en el núcleo de nuestra investigación.

Uno de los hechos que más caracterizan al pensamiento de la modernidad es la consolidación del racionalismo. Con anterioridad hemos mencionado que los ideales de innovación y progreso técnico-científicos tienen su origen en el concepto moderno de ciencia, el cual está fundamentado en la concepción del ser humano como “origen y límite” de todas las cosas; por ello decimos que en la modernidad se produce un paso de la *verdad* a la *certeza*, porque el hombre comienza a tomar a su propia razón como fundamento del mundo. El espíritu del pensamiento moderno se caracteriza por una concepción según la cual el ser humano, su conciencia, interioridad o voluntad, son los motores del mundo. Ocurre, así, este “giro hacia el interior”, este cambio paradigmático que pone al ser humano como límite ontológico y epistemológico de lo real.

Para Descartes, a quien se suele presentar como padre del racionalismo y de la modernidad, el pensamiento científico necesitaba un método seguro para adquirir conocimientos sólidos más allá de la inexactitud propia de la observación sensorial. Descartes necesitaba un instrumento “medidor de verdad” más firme que los sentidos. Puesto a descubrir un conocimiento tan fuerte como indudable acerca de la realidad, comenzó a dudar de todo hasta quedarse, finalmente, con su propio yo: con la soledad – y la solidez– de su pensamiento. *Cogito ergo sum*; pienso, luego existo. El pensamiento,

la razón, queda establecida, a partir de Descartes, como fundamento de todo el conocimiento, ya que, siguiendo su razonamiento, si comenzamos a dudar acerca de las cosas que sabemos –y sentimos–, al final solo nos quedaríamos con la certeza de la existencia de nuestro propio pensamiento.

El pensamiento es, por tanto, para los modernos, la esencia, la razón de ser, del hombre. En la actualidad, sin embargo, esta fundamentación del ser humano en el pensamiento puede ser puesta en duda. Lo primero sería decir, siguiendo nuestro discurso, que el ser humano de hoy no es el ser humano moderno: la tecnología es radicalmente indispensable para la vida en la Tierra; no digamos ya para la existencia de las tecnopersonas, las cuales están poblando el (tecno)mundo alcanzando “cifras” (véase la redundancia) que superan con creces a las de la población física. Las tecnopersonas son, posiblemente, más relevantes en el mundo de hoy que las personas, sin prefijo. Estas, a causa de la lógica e imperativos de la tecnología, no están ya fundamentadas en su pensar. La técnica, hemos dicho, es el Sujeto que subordina a sí a los demás seres y entornos de la realidad; así el ser humano, que además es constitutivamente técnico, queda también bajo el imperativo tecnológico.

Las tecnopersonas, pues, no se definen por su pensar –mucho menos por su mero *ser*–, sino por su *hacer* (Echeverría y Almendros, 2020). El imperativo de la técnica requiere de un continuo hacer. Así como los valores de verdad que persigue la tecnociencia no se inscriben en la realidad material, sino en términos de eficiencia y funcionalidad, que son los valores propios de lo técnico, así también las tecnopersonas, “siervas” del sistema tecnológico, poseen la misma calidad valorativa. Como subordinados de la técnica, estamos bajo los ideales de la eficacia y la operatividad. Las tecnopersonas, para ser, tienen que hacer: clicar, buscar, navegar, consumir, compartir...

Uno de los problemas se presenta cuando comprendemos que, estando la esencia, el fundamento, de las tecnopersonas en su *hacer*, ese hacer está al mismo tiempo, como hemos dicho antes, monitorizado. No solo nos movemos por un apelativo sistemático de hacer cosas, de ser eficientes, de producir continuamente, sino que, además, todas las cosas que hacemos quedan registradas. Estos datos que generan las personas quedan almacenados en bases de datos y *nubes*, y son propiedad de las empresas que, a través de diferentes tecnolenguajes, han creado los tecnoentornos en los que se generan dichos datos.

En su obra *Tecnopersonas*, Echeverría y Almendros introducen la noción de *tecnogenios malignos*, que, en alusión a la filosofía de Descartes, se refiere a “agentes” tecnológicos –a saber, tecnopersonas– que se encargan de “manipular” los tecnoentornos para mostrarnos lo que más conviene a sus propietarios, según sus intereses o estrategias (Echeverría y Almendros, 2020, pp. 133-157). Creemos que los tecnomundos son tan mundos como la realidad material del primer y segundo entorno, pero siempre puede haber un *tecnogenio* maligno que, entre clic y clic, entre el simple gesto de minimizar y maximizar una ventana, cambie la apariencia o el contenido de lo que (tecno)vemos. Como el genio maligno de Descartes, los tecnogenios no nos mostrarían la “realidad”, el (tecno)entorno en su “aspecto real”, sino que manipularían lo que en él aparece para ajustarlo al “mejor hacer”, a lo más operativo y eficaz, por ejemplo, mostrándonos publicidad *relevante*.

Lo más eficaz –he ahí el problema– pasa por controlar las mentes de las personas, que son, en definitiva, las que, por lo general, manejan los movimientos de las tecnopersonas. A estas últimas no se les puede controlar la mente; no tienen, y, por lo tanto, no piensan: solo *hacen*. Como sabemos, todo lo *tecno* cae bajo los valores del hacer (eficiencia, productividad...); los tecnoentornos, así, están enmarcados en esa misma lógica del hacer. El papel de los *tecnogenios* se refiere, por tanto, a la necesidad de hacer funcional ese (tecno)hacer. No son malignos: esto sería asumir una valoración humanista de lo *tecno*, defensa que no haremos aquí por considerarla desacertada para la “lógica” de la técnica. Los *tecnogenios* no son, pues, agentes del mal en los tecnoentornos, sino su fundamento, ya que no hay tecnoentornos “naturales”: todo en ellos está “colocado” en su justo sitio, ya que han sido “edificados” con una evidente intencionalidad y objetivos.

Cuando, por ejemplo, buscamos en Internet información política, esa acción –entiéndase, los resultados de la búsqueda– está sesgada, ya que los resultados suelen mostrarse en función de ciertos intereses que, junto con la información sobre “tu tecnopersona”, hacen que Google te muestre los resultados que más se ajustan a tus intereses. Tómese el caso del escándalo de Cambridge Analytica, empresa de datos cuya actividad estuvo centrada en la recopilación de información personal de los ciudadanos estadounidenses, con el objetivo de crear propaganda política. Con ejemplos como este comprendemos el alcance de los *tecnogenios*, así como lo que ellos suponen para la constitución de la “realidad” que (tecno)vemos en los tecnoentornos.

A las tecnopersonas no se les pueden controlar las mentes. A las personas sí, y, por tanto, su acción, que, precisamente, es el fundamento de las tecnopersonas. De modo que, controlando las mentes de las personas, las tecnopersonas quedan al servicio de la lógica del *hacer* “tecno”. Valga decir, no obstante, que este control del que hablamos no es simplemente de un grupo de personas sobre otro, como pudieran pensar los amantes de la conspiración (sin negar, obviamente, que existan diferentes grados o escalas de poderes en la sociedad), sino que nos referimos, en realidad, a la propia lógica de la tecnología como sistema, la cual constituye a la humanidad desde sus términos y valores de eficiencia y productividad.

En ese control mental reside el núcleo de este trabajo, y es eso a lo que llamamos *psicopolítica*. No solo incumbe a las tecnopersonas, sino sobre todo a nosotros, los humanos materiales. Y, como vamos a ver en el siguiente capítulo, es ese control el que hace que nos mostremos a nosotros mismos (nuestras *personas*) de manera pornográfica, transparentemente, y de forma voluntaria. Por ello anunciamos que la sociedad actual es una (tecno)sociedad de la transparencia.

## **V. La tecnosociedad de la transparencia**

Comencemos dibujando una situación hipotética, algo así como un experimento mental, referido a la (tecno)economía.

Una gran Federación internacional de fútbol otorga, en función de varios factores, unas subvenciones extraordinarias a los clubes españoles más exitosos o merecedores –entiéndase, más rentables–. Algunos requisitos para optar a la bonificación son: temporadas en Primera División en los últimos diez años, número de abonados, número de asistentes al estadio, telespectadores... En definitiva, estas subvenciones se otorgan a partir de criterios o, más bien, de posibilidades, tecnoeconómicas, como las relativas a televisiones, tráfico de noticias en redes, apuestas online, creación de videojuegos y demás contenido audiovisual, *merchandising* como prendas, zapatillas... Además, como

resulta obvio, se tendrán en cuenta –aunque no de manera explícitamente declarada, sino por consecuencia de los criterios según los que se realizan los pagos– la relevancia tecnosocial de los jugadores de los clubes.

De esta subvención, los clubes premiados solo podrán gastar el 10% en contratar a nuevos jugadores. La mayor parte del gasto debe estar destinado a mejorar estadios, mobiliario, crear planes de desarrollo de las infraestructuras del club, saldar deudas, y demás palabrería típica de la jerga económico-política: no olvidemos que los clubes son, ante todo, empresas. Aparte de saber todo el mundo cuáles serían los equipos que recibirían la gratificación, sabe también, o se puede imaginar, que las entidades más importantes están dirigidas por personas con bastante alcance “administrativo”, y que, por tanto, pueden, sin mucho esfuerzo, mover algunos hilos y hacer parecer que el dinero se ha invertido en asuntos que difieren considerablemente de la realidad, ya sea a través de favores o de, como a veces también sucede, la extorsión.

Pongámonos ahora en la misma situación, pero en un mundo completamente mecanizado, robotizado, vigilado incluso. Imaginemos que, viviendo en una especie de distopía orwelliana, nuestras vidas estuvieran extremadamente vigiladas, hasta el punto de que, como le sucede en *1984* a Winston, viviéramos sabiendo que, excepto en la oscuridad, siempre nos podrían estar observando (Orwell, 2014, p. 11). Además, en este mundo completamente “registrado” (¿en alguna nube?), todos los movimientos de las personas están obligatoriamente monitorizados. Todas tienen la obligación de llevar el GPS activo (por motivos de seguridad, en teoría); siempre que entran o salen de algún edificio, sea público o privado, firman electrónicamente con el código QR de su teléfono; cada compra, por mínima que sea, la realizan también de manera electrónica; además, esta información es constantemente (¡qué digo!, instantáneamente) revisada y estudiada por complejos algoritmos que, en conexión con otros, administran los datos diarios de la humanidad para conocer profundamente el funcionamiento, la operatividad, del sistema.

Esa extrema transparencia dificultaría la corrupción y la conspiración. Esto podemos trasladarlo a otros tipos de poderes imaginables, siendo el más evidente de ellos el poder político. En la transparencia, en la acción cuyo recorrido está extremadamente detallado, se ahoga la estrategia en la que, en sí, consiste la política.

En su obra *La sociedad de la transparencia*, el filósofo Byung-Chul Han analiza el fenómeno que da nombre a la obra y que, según su argumentación, caracteriza a las

sociedades humanas de la actualidad. La transparencia se refiere a la pura apariencia de las cosas, a la *aparición* positiva, que las muestra claras y distintas, detalladas. Lo positivo arroja luz (transparencia) sobre las cosas: las desvela, las concreta. Lo negativo, sin embargo, las oculta, las enmascara. La sociedad de la transparencia se define así por la *positividad*; toda *negatividad* ha sido borrada, toda oscuridad iluminada, hecha transparente; el misterio desaparece: lo importante es mostrar las cosas de modo que puedan ser “datadas” para, así, convertidas en información, hacerlas funcionales a la productividad (Han, 2013). Pues, como señala César Alcázar (2016), “la transparencia recoge y funcionaliza todo en pos de la economía del máximo beneficio” (p. 184).

La transparencia, dice Han, es aquello que hace que las cosas aparezcan de manera *clara* y *distinta* a la comprensión inmediata:

La negatividad de lo otro y de lo extraño, o la resistencia de lo otro, perturba y retarda la lisa comunicación de lo igual. La transparencia estabiliza y acelera el sistema por el hecho de que elimina lo otro o lo extraño. Esta coacción sistémica convierte a la sociedad de la transparencia en una sociedad uniformada. En eso consiste su rasgo totalitario: una nueva palabra para la uniformación: transparencia. (Han, 2013, p. 13)

La transparencia, pues, está estrechamente ligada al fenómeno de la (hiper)comunicación. La propia lógica de la tecnología, como venimos defendiendo, inscribe en su quehacer a los demás fenómenos del mundo. Para darles la forma de su propio juego, convierte las cosas en información, en dato, en pura representación de sí mismas. “La transparencia es un dispositivo que instrumentaliza y *exhibe* a través de un ‘lenguaje operacionalizado’, la *información*” (Alcázar, 2016, p. 184) El dato es, así, el “juego de lenguaje” de lo técnico, el marco de comprensión y significación de los valores tecnológicos. Así la transparencia, como apelativo social, es el mecanismo por medio del cual se hace posible la comunicación instantánea, inmediatamente consumible, de todo lo (tecno)real.

El mundo de las redes sociales nos muestra los ejemplos más evidentes del fenómeno de la transparencia. *Facebook*, *Instagram* o, como ya hemos mencionado, *Twitter*, son portales donde, generalmente, las personas publican sus fotografías, gustos, vivencias...; son tecnoentornos donde nos mostramos tal y como somos. Toda negatividad, todo misterio alrededor de la persona, se elimina en tanto que esta expone transparentemente, y de manera voluntaria, su vida en las redes sociales. Por poner un ejemplo, una de las formas más comunes de conocer personas y ligar en la actualidad es a través de *aplicaciones* móviles. En ellas, los usuarios más exitosos son aquellos que se muestran a

sí mismos tal y como son: los que publican más fotografías donde se les ve felices, los que más detalladamente describen su personalidad, gustos musicales, aficiones... Estas aplicaciones son, en definitiva, un mercado de “personas reducidas a dato”, a saber, de tecnopersonas transparentes –adviértase el pleonasma–. “El ciberespacio no es tanto el lugar para la acción pública como el de la publicación de la persona” (Almendros, 2018, p. 178). El menor indicio de *negatividad* o misterio no presagia un buen éxito en estas redes sociales, al menos con la mayoría de (tecno)personas. Esta “necesidad de positividad” que impera en nuestra sociedad nos habla, pues, de “una ontología que concibe todos los elementos de la realidad como materiales emplazables para la operatividad, el rendimiento y la maximización de la productividad económica” (Alcázar, 2016, p. 180).

La transparencia es, entonces, aquello que permite la reducción de la persona al dato y, por lo tanto, aquello que posibilita su “tecnopersonificación”. Así, las (tecno)personas se positivan: todo misterio alrededor de ellas se va eliminando en favor de la transparencia, necesaria para la hipercomunicación, es decir, para el mayor rendimiento del sistema. Si dijimos que la noción de *persona* ha sido históricamente entendida como “máscara” o rol social, tenemos que decir, ahora, que la máscara social que el ser humano actual se coloca está hecha de datos. La nueva máscara es la tecnopersona: la vestimenta de la nueva sociedad uniformada, como decía Han (2013, p. 13).

El imperativo social de hacer positivos todos los aspectos de nuestra vida no se corresponde con el ser humano –ni lo beneficia–, por mucho que se defienda, desde el discurso político, el carácter libertador y democrático de la transparencia. Para Han (2013), esta no sería sino la expresión de una sociedad que se ha vuelto pornográfica, una humanidad que se expone, que se desvincula de todo aquello que le puede aportar un halo de misterio, de negatividad.

La sociedad expuesta es una sociedad pornográfica. Todo está vuelto hacia fuera, descubierto, despojado, desvestido y expuesto. El exceso de exposición hace de todo una mercancía, que “está entregado, desnudo, sin secreto, a la devoración inmediata”. [...]. Solo la escenificación expositiva engendra el valor; se renuncia a toda *peculiaridad de las cosas*. Estas no aparecen en la oscuridad, sino en el exceso de iluminación. (Han, 2013, p. 29)

En su obra, Han incide en un análisis donde se nos muestran algunas diferencias filosóficas entre la fotografía digital y la analógica. Usando como referencia la obra *La*

*cámara lúcida* de Roland Barthes, argumenta que a la fotografía digital le falta profundidad, temporalidad. La transparencia hace que se busque una fotografía totalmente positiva (como las que los usuarios de *Instagram* o *Tinder* comparten), donde lo único importante es el rostro expuesto, “pornografiado”, sin sentido, convertido en pura mercancía y ajustado a los cánones, a saber, ajustado a lo que vende: el dato positivo (Han, 2013). Al contrario, y siguiendo a Barthes, la esencia de la fotografía debería ser un *dar sentido* de “lo que ya ha sido”, aquello que ya ha caído en la *negatividad* del tiempo. La esencia de la fotografía debe ser enfrentar a la vida con la muerte, advertir la temporalidad de lo humano, hacernos pensar cómo pasa el tiempo. La fotografía hace esto a través de emociones, oscuridades (blancos y negros), intensidades, misterios, profundidad, sugestión...

Adviértase, pues, el carácter *negativo* de la fotografía que Barthes reclama. Esta debe mostrar un vínculo con lo temporal, con lo que el tiempo ha forjado y convertido en experiencia “sagrada”. La misma forma de revelar fotografías analógicamente implica ya una *espera* en el tiempo.

A la sociedad positiva, transparente, el vínculo con lo temporal no le agrada. “El imperativo de la optimización no tolera el accidente, ‘el desgarró del azar’, ‘el sufrimiento’, ‘la interrupción’, la demora, lo mediato, lo lejano, lo oculto e intempestivo” (Alcázar, 2016, p. 180). Los imperativos y valores tecnológicos orientan, al contrario, a la positivación y exposición de todas las cosas. Convertir la realidad en datos facilita la comunicación, la transmisión eficiente. Lo negativo, precisamente por serlo, no conviene, ya que requiere una mayor conexión (un vínculo temporal, ya sea para descifrarlo, para comprender su significado, para madurar...), un mayor ejercicio, que no puede ser comerciado al instante. Las (tecno)personas, pues, nos hacemos (hiper)comunicables gracias a la positividad de la transparencia. Los datos que se registran a nuestro paso por los tecnoentornos son nuestra persona en su aspecto puramente positivo: en la nube mis datos soy yo —el aspecto de mí que puede generar más actividad comunicativa—.

Hay, incluso, quienes abogan por una transparencia llevada al extremo y sueñan con una sociedad donde las personas no tengan una vida privada. Me pregunto si esos mismos individuos votarían a favor de crear una *policía de la positividad*. Han (2013) resuelve esta idea de la *Post-Privacy* de la siguiente manera:

El hombre ni siquiera para sí mismo es transparente. Según Freud, el yo niega precisamente lo que el inconsciente afirma y apetece sin límites. El “ello” permanece en gran medida oculto al yo. Por tanto, un desgarramiento atraviesa el alma humana, que no permite al yo estar de acuerdo consigo mismo. Este desgarramiento fundamental hace imposible la propia transparencia. También entre personas se entreabre una grieta. Y es imposible establecer una transparencia interpersonal. Y esto tampoco es deseable. Precisamente la falta de transparencia del otro mantiene viva la relación. (p. 15)

Ni para nosotros mismos, según el razonamiento de Freud, somos totalmente transparentes. El *yo inconsciente* está formado de manera necesariamente negativa para el *yo consciente*. La apuesta por la transparencia absoluta, entonces, no tendría mucho sentido, puesto que no somos transparentes con nosotros mismos siquiera. La transparencia no es algo bondadoso, un simple “desvelamiento de lo veraz” de las cosas, sino la reducción de estas a la pura exposición, a lo positivo, al dato. Así podríamos decir que los tecnolenguajes, en tanto que son el medio por el que la realidad se reduce a dato, limitan el mundo y lo convierten en información, lo hacen funcional a la transparencia. Pero, en realidad, el dato no es más que uno solo de los muchos aspectos o “caras” de las cosas: no dice nada de ellas, como no dice nada, siguiendo a Freud, de las personas, que ni para sí mismas son sinceras. La transparencia, entonces, aparece como una tecnología social de la que resulta (o la cual hace posible) la positivación o databilidad de, entre otras, las personas. La transparencia, así entendida, posibilita la aparición de las tecnopersonas. De este modo, la expresión, la comunicación, pierde todas sus demás dimensiones en favor de una sola: la puramente informacional. “El smartphone (...) borra toda forma de negatividad” (Han, 2014a, p. 42).

El *yo* requiere de la negatividad para existir. La persona no se forja a partir de acciones continuadas e irreflexivas, instintivas. La construcción de un proyecto vital requiere de un vínculo estrecho con lo temporal, porque el ser humano se encuentra en un mundo profundamente afectado por lo vinculante –a saber, por lo negativo: el tiempo–. “La vastedad de todo lo que ha crecido y habita los alrededores del camino, dispensa mundo. Sólo en lo no dicho de su lenguaje Dios es Dios (...)” (Heidegger, 2003, p. 31). Somos seres constitutivamente técnicos, así como también tenemos, en nuestra raíz humana, en nuestra condición de *existentes*, un esencial vínculo con lo natural, con lo que “ha crecido” y “habita” el mundo, acciones que se refieren a una conexión con la naturaleza, una conexión que irremediabilmente se forja en el tiempo. Porque sólo a través de ese tiempo las cosas pueden madurar y aparecer *iluminadas* a nuestro entendimiento. Pero

esa *iluminación* no es transparencia, porque lleva un importante componente de negatividad, sin la cual es imposible ver “lo no dicho del lenguaje de Dios”.

Hablar de la posibilidad de que exista un ser humano transparente es, cuanto menos, optimista. No solo somos “misteriosos” para nosotros mismos: también para los demás. La confianza y el respeto, como de manera acertada señala Han (2013, 2014a), tienen el ingrediente esencial de la negatividad. La confianza “significa: a pesar del no saber en relación con el otro, construir una relación positiva con él. [...]. Si lo sé todo de antemano, sobra la confianza” (Han, 2013, p. 91). Así como el respeto, la confianza implica cierta negatividad, cierta falta de conocimiento que se acepta e incluso se admira, un no-saber asumido, un “acto de fe” (Han, 2014a, p. 99).

Al inicio de este capítulo hemos dicho que en la transparencia se ahoga la política. Esta última es, ciertamente, uno de los asuntos centrales de este trabajo: no la política concreta, sino lo político como fenómeno en sí –de nuestro tiempo, al menos–, más concretamente la *tecnopolítica*, que, a través de mecanismos como el de la transparencia, puede ser definida como *psicopolítica*.

La política es estrategia: negatividad, ocultación... Una política positiva, transparente, simplemente no tendría sentido. “La confidencialidad pertenece con necesidad a la comunicación política, es decir, estratégica. Si todo se hace público sin mediación alguna, la política ineludiblemente pierde aliento, actúa a corto plazo y se diluye en pura charlatanería” (Han, 2014a, p. 36). Una sociedad transparente es, por lo tanto, una sociedad despolitizada en tanto que en ella reina un imperativo de positividad que reduce sistemáticamente todo el conocimiento a información, a puro dato. Esta sociedad transparente está, a su vez, encaminada a la consecución de los valores de la eficiencia y la (re)productividad de lo técnico. Y, como sabemos, el conocimiento no puede ser convertido en dato. Aquello con lo que se trafica en E3 no es, pues, conocimiento, sino información. Y para vender esa información se apela a la emoción, que, con el vehículo de la transparencia, logra producir mayores flujos comunicativos. Por ello, en la sociedad de la transparencia, la política se diluye y se reduce al puro sensacionalismo –o, como también gusta mucho decir, al populismo–. Por esto decimos, siguiendo a Han, que en el

siglo XXI la política es *política del me gusta*, la cual aparece como una *democratización de lo emocional*, de la sensación (es decir, de lo positivo):

El veredicto general de la sociedad positiva se llama *me gusta*. Es significativo que Facebook se negara consecuentemente a introducir un botón de *no me gusta*. La sociedad positiva evita toda modalidad de juego de la negatividad, pues esta detiene la comunicación. Su valor se mide tan solo en la cantidad y la velocidad de intercambio de información. [...]. Al *me gusta* le sigue con más rapidez la comunicación conectiva que al *no me gusta*. (Han, 2013, pp. 22-23)

El *me gusta* genera, pues, una política de la emoción. En la sociedad de la transparencia la naturaleza (el mundo, las personas, los animales...) se reduce al dato, a la simple información. A través de la positivación y eliminación de todo lo negativo de las cosas, el mundo queda expuesto, “informado”. Lo negativo cada día nos da más miedo. Siempre que tenemos alguna preocupación, acudimos a Internet (sobre todo las generaciones más jóvenes, entre las que por fortuna aún me encuentro). Los que hemos crecido como nativos digitales sabemos esto: cuando nos duele algo, vamos a Google; cuando algún fenómeno meteorológico o social sucede en nuestro entorno, acudimos a Google; cuando tenemos miedo sobre nuevas experiencias, buscamos en Google. Compramos en Amazon; estudiamos con manuales *online*; nos divertimos en *Netflix*. Nos agobia la negatividad, la *alteridad* que supone *lo otro* desconocido, y es por ello que acudimos a las plataformas digitales, que son totalmente positivas (en tanto que muestran automáticamente un producto concreto), buscando transparencia, dato, información clara. Por ello podemos afirmar, siguiendo a Almendros (2018), que “El tiempo de la transparencia de Han es el tiempo de la liquidez de Bauman: un tiempo del *like*, carente de negatividad y (por ello) obstaculizador del cambio” (p. 177).

Esa necesidad de información actualizada hace que lo puramente emocional adquiera una mayor relevancia social que los sentimientos, los cuales irían ligados al *cambio*, a la experiencia vinculada temporalmente con el mundo, un mundo que se sentiría más conceptualmente que con lo emocional –con más significado, porque los sentimientos, a diferencia de las emociones, no son situacionales, sino que están “maduros” por su paso a través del tiempo–. Las emociones, además, son un gran recurso para el sistema, porque con ellas se puede entrar fácilmente a los juegos de consumo e hipercomunicación. “El sentimiento tiene otra temporalidad que la emoción. Permite una *duración*. Las emociones son esencialmente fugaces y más breves que los sentimientos. [...]. La emoción es dinámica, situacional y performativa” (Han, 2014b, p. 66).

Lo emocional y situacional, lo expuesto de manera inmediata, es, así, pornográfico en el sentido de que expone “el rostro” para su consumo inmediato, sin vinculación temporal o sentimental, erótica, respecto a la cosa. Lo que está puramente expuesto, lo que es positivo, no es bello (el concepto de belleza implica, igualmente, una maduración o vinculación), sino obsceno, pornográfico, consumible y desechable. “El rostro expuesto sin misterios no muestra otra cosa que exhibir. No oculta ni expresa nada. Por así decirlo, se ha hecho transparente. [...]. La exposición vacía el rostro para convertirlo en un lugar *pre-expresivo*” (Han, 2013, p. 49). Positividad es, en este sentido, desnudez. Y tecnopersona, siguiendo el mismo razonamiento, es desnudez de la persona: su dato o información externos, porque “la pornografía carece de interioridad, reconditez y misterio” (Han, 2013, p. 54).

Por ello dijimos, por ejemplo, que la política ha sido reducida al *me gusta*: porque “hoy, todas las imágenes mediáticas son más o menos pornográficas. En virtud de su complacencia, les falta (...) toda intensidad semiótica” (Han, 2013, p. 55).

En un mundo movido por la coacción a la positividad, las personas, convertidas ahora en tecnopersonas, se desenmascaran y se exponen: en esto consiste la transparencia. El concepto de *persona*, como ya hemos mencionado, ha estado, a lo largo de su historia, generalmente asociado a *la máscara*. La transparencia, precisamente, lucha contra las máscaras en tanto que estas suponen un aspecto negativo, oculto, del rostro que verdaderamente yace bajo ella. “La sociedad de la transparencia, como sociedad de la revelación y del desnudamiento, trabaja contra toda forma de máscara, contra la *apariencia*” (Han, 2013, p. 69).

El tuit, como hemos dicho, reduce el conocimiento a la pura información sensacional del momento. Este produce, por tanto, una transparencia sistemática de las experiencias. La sociedad de la transparencia es, por ello, una sociedad del escándalo: lo emocional, lo expuesto pornográficamente, lo puramente situacional, se deja querer y consumir de una manera mucho más eficiente que todo aquello que requiere cierta maduración para ser comprendido y admirado. La sociedad sensacionalista es así, en cuanto *sociedad de la tendencia*, una sociedad del escándalo. En ella se actualiza y vende el presente inmediato, lo que *es* de forma positiva e instantánea, el puro dato sin contenido conceptual.

La transparencia está, como sabemos, posibilitada por la aparición de los tecnolenguajes, que son la herramienta de construcción de los tecnoentornos. A través de ella la realidad puede ser reducida a datos. Y el dato es lo comerciable, lo medido y ajustado, lo positivo. El problema aparece al percatarnos de que esta transparencia coacciona a los individuos de tal manera que les hace creer que son libres, pero son en realidad esclavos de sí mismos. Así como la tecnología es condición de posibilidad de la humanidad, así estamos inmersos en su propia lógica, por lo que nos encontramos apelados a ser transparentes y positivos, coacción esta que permite un mejor flujo comunicativo, una mejor *realización*, del sistema.

Esa coacción a la transparencia, no obstante, no es impuesta por ningún agente externo, sino que brota de nuestro interior, de nuestra “voluntad”. “La sociedad del control se consume allí donde su sujeto se desnuda no por coacción externa, sino por la necesidad engendrada en sí misma” (Han, 2013, p. 89).

Somos nuestra propia *policía de la positividad*.

## **TERCERA PARTE**

### ***Tecnopoder y transparencia***

## VI. De la biopolítica a la psicopolítica. Breve análisis del poder

Hasta ahora no hemos querido, más que de manera sutil, hablar del poder, siendo como es, en realidad, el núcleo conceptual de nuestra investigación. La razón de esto ha sido considerar el deber de establecer de forma clara, analítica incluso, los parámetros o el contexto donde se enmarca el análisis del poder psicopolítico. Además, para entender este (tecno)poder hay que tener una previa concepción acerca de los tecnoentornos y de las tecnopersonas, del fenómeno de la transparencia, etc., así como, desde su raíz, el origen de la tecnociencia.

En la actualidad somos tecnopersonas. Cada vez pasamos más tiempo en los tecnoentornos. En ellos todo queda registrado y expuesto, el mundo se convierte en información, en puro dato. Algunos incluso hablan del “dataísmo”, la nueva religión de los datos (Harari, 2018a): *big data is watching you*. Pero esa información, esa masa de datos, no es propiedad de los usuarios que la generan, sino que pertenece a las empresas que administran las bases de datos, las *nubes*. Así, uno de los aspectos esenciales de las nuevas relaciones de poder que surgen en el tercer entorno es que el soberano tiene la peculiaridad de permanecer oculto. Por ello hablamos del surgimiento de un nuevo poder, que, según Echeverría, es neofeudal, pues se trata de una relación donde los gobernados se encuentran en situación de servidumbre. Estos nuevos soberanos son los llamados *señores del aire o de las nubes*. La forma en la que este poder se ejecuta es lo que veremos de ahora en adelante.

En la (tecno)sociedad del siglo XXI, la *persona* se define por el *hacer*: hemos interiorizado los valores de la eficiencia y la operatividad de la tecnociencia, habiéndose reducido la vida a una mera sucesión continuada de hechos sin sentido, sin tensión temporal o *histórica*, hechos que solo sirven para su acumulación, en forma de datos, en lejanos discos duros o *nubes*. Además, definiéndose el ser humano por el *hacer*, nos encontramos con la situación de que no somos dueños de nuestro propio *hacer*, puesto que estamos continuamente expuestos a los *tecnogenios* y demás fenómenos *tecno* que diseñan, a cada instante, nuevos modos de introyectar el sistema en nuestras mentes para hacerlo funcionar de la forma más eficaz.

En su obra *Sobre el poder*, Han profundiza en la *lógica del poder*, advirtiendo desde el inicio que la mejor forma de gobernar pasa por imponer la soberanía ocultándola.

El mejor poder es aquel que logra ejecutarse sin que “se forme una voluntad adversa”: aquel que está tan asumido por los gobernados que estos ni se percatan de la existencia de ese poder (Han, 2016, p. 11). Cuanto más poderoso sea un poder, con mayor sigilo operará. “Es un signo de poder superior cuando el súbdito *quiere* expresamente, por sí mismo, lo que quiere el soberano, cuando el súbdito obedece a la voluntad del soberano *como si fuera la suya propia*, o incluso la *anticipa*” (Han, 2016, pp. 12-13). No la obligación, no la coacción externa, sino el *querer*, muestra un poder superior. “La respuesta a un poder superior no es la negativa interior, sino la afirmación enfática” (Han, 2016, p. 13).

Así actúa el poder psicopolítico. Este no se muestra en la coacción externa, en la obligación forzada o física de un sujeto contra otro. El poder psicopolítico es más sutil, pues hablamos de una relación soberano-súbdito que se ha disuelto en la psique del gobernado. Es un poder que “no opera *contra* el proyecto de acción del otro, sino *desde él*” (Han, 2016, p. 14). De modo que “en la sociedad neoliberal (...) el poder se ejerce de manera sutil y flexible [...]: lo importante no es tanto someter a los sujetos como hacerlos dependientes” (Cruz, 2017, p. 199).

El análisis de los mecanismos de poder neoliberales es uno de los asuntos centrales en la obra de Byung-Chul Han. Este análisis encuentra sus fundamentos filosóficos en el pensamiento de Michel Foucault, quien dedicó gran parte de su obra a estudiar las relaciones de poder y las consecuentes instituciones o fenómenos sociales que de ellas se derivan. Para ello, el filósofo francés llevó a cabo un cuidadoso estudio de las formas de disciplina tradicionales. Adentrarnos brevemente en la filosofía de Foucault nos ayudará a abordar con propiedad nuestro análisis del poder como *psicopoder*.

Según Deleuze, para Foucault “el poder es una relación de fuerzas, o más bien toda relación de fuerzas es una «relación de poder»” (Deleuze, 1987, p. 99). El poder psicopolítico se fundamenta en nuevas relaciones de poder, y su sede se encuentra en la mente de los gobernados, en lugar de en la violencia o disciplina externas, al modo tradicional. Para entender la psicopolítica debemos comprender, pues, las nuevas relaciones de fuerzas surgidas a partir del alzamiento de *lo tecno*. En los tecnoentornos todo está monitorizado, incluidas las tecnopersonas. Pero el mecanismo más refinado de dominación se encuentra en el hecho de que son las mentes de los agentes de las tecnopersonas, a saber, las personas, las que han sido invadidas por el soberano. De este modo, el ser humano ha acabado introyectando el sistema en su mente.

Pero volvamos brevemente la vista atrás.

Según Foucault, en la modernidad surge un principio de “razón de Estado”, según el cual se gobierna para lograr la consecución de un Estado permanente, rico, sólido... Las sociedades modernas, como ya hemos dicho, van abandonando su componente mítico-religioso y van adoptando una racionalidad más científica o instrumental. Así, esta “razón de Estado” se refiere a los objetivos de conseguir una sociedad permanente gracias al cuidadoso y riguroso detalle con el que se tratan todos sus aspectos, que buscan el perfeccionamiento científico. Esta nueva racionalidad, la razón de Estado, se caracteriza en Foucault por ser una realidad específica y autónoma: todo el mundo, gobernados y gobernantes, deben respetar una serie de principios, que se sitúan por encima del Estado y son exteriores a él (Foucault, 2007, p. 20). El Estado moderno surge, según el filósofo, como un mecanismo con vida propia, una realidad específica y autónoma que “solo existe para sí y en relación consigo, cualquiera sea el sistema de obediencia que deba a otros sistemas como la naturaleza o Dios. El Estado solo existe por y para sí mismo (...)” (Foucault, 2007, p. 20). Y, para hacer posible el funcionamiento de un Estado progresivamente más sólido, Foucault encuentra dos fenómenos esenciales: la economía y la disciplina –la acción policial–.

Entre los siglos XVII y XVIII comienzan a surgir una serie de transformaciones motivadas por la aparición de la nueva economía política y el capitalismo industrial, transformaciones que, según Foucault, llevan al surgimiento de un “Estado policial” extremo, donde quienes gobiernan tienen que “tomar en cuenta y hacerse cargo de la actividad no solo de los grupos, no solo de los diferentes estamentos [...], sino de la actividad de las personas hasta en el más tenue de sus detalles” (Foucault, 2007, p. 22). Es esta la época del surgimiento de la biopolítica, de la aparición de los sistemas disciplinarios que buscan la “cuadrícula y jerarquización espacial (...), una codificación precisa del empleo del tiempo, una peculiar y ajustada programación de las actividades y una ceñida composición de las fuerzas” (Vázquez, 1995, p. 119).

El poder biopolítico encuentra su fundamento en la necesidad de ordenar los cuerpos y “orientarlos” hacia la correcta realización de las prácticas necesarias para poner en funcionamiento la “maquinaria” industrial. Así dice Vázquez García, en referencia a estas técnicas disciplinarias:

no se inventan en los siglos XVII y XVIII (...), pero es en esta época cuando se componen, son reflexionadas sistemáticamente y llegan a irrigar todo el cuerpo social, atravesando los medios institucionales más diversos, desde el taller y la fábrica hasta el hospital, pasando por la escuela y el cuartel. (Vázquez, 1995, p. 120)

Así, a partir del surgimiento del liberalismo (que, en último término, persigue la mecanización para el rendimiento extremo, para la productividad) comienzan a originarse una serie de fenómenos sociales (como, por ejemplo, la aparición de las cárceles modernas) que “apuntan a la reforma del comportamiento, a la reeducación de la persona, en suma, a la transformación del alma del infractor” (Vázquez, 1995, p. 116). Hablamos, por tanto, de un poder que no se ocuparía de vengar al transgresor a través del castigo físico, sino modificando su psique.

Uno de los fenómenos disciplinarios más importantes para nuestro discurso es el panoptismo. Ideado por Jeremy Bentham a finales del siglo XVIII, el Panóptico es un edificio diseñado para vigilar a los reclusos sin que estos reparen en la presencia del vigilante. Arquitectónicamente, el Panóptico es un recinto con forma circular en cuyo centro se encuentra la torre para los vigilantes. Las celdas estaban organizadas de tal forma que, como hemos dicho, los vigilantes podían observar los movimientos de todos los presos, mientras estos no podían saber cuándo les estaban vigilando y cuándo no – como le sucedía a Winston en *1984*–.

[...] las celdas individuales se disponen alrededor de una torre central donde un eventual vigía –no visible desde las celdas– inspecciona y anota continuamente hasta los menores movimientos de los vigilados. En último término, el preso nunca podrá saber si el centinela está presente o ausente, llegando por ello a interiorizar en su conciencia el ojo de ese guardián. (Vázquez, 1995, p. 123)

El Panóptico representa la disciplina de la sociedad industrial, donde reina una necesidad de ajustarse a los valores de la eficiencia y la productividad aceleradas. Por ello la época del control biopolítico es la época de la disciplina externa sobre el cuerpo –y sobre la psique, puesto que se produce, como nos dice Vázquez (1995), un “tipo de subjetividad a través del modelado de unos cuerpos dóciles” (p. 119)–.

La biopolítica es, por tanto, un poder disciplinario que aparece con el progreso técnico-económico, especialmente a partir de las necesidades sociales derivadas de los problemas de las sociedades industriales, porque hay que cambiar el cuerpo para, entre otras cosas, ajustarlo a las nuevas dinámicas de producción. Así lo expresa Han (2014b):

El tránsito del poder soberano al disciplinario se debe al cambio en la forma de producción, a saber, de la producción agraria a la industrial. La progresiva industrialización requiere disciplinar el cuerpo y ajustarlo a la producción mecánica. [...]. Una coacción calculada atraviesa cada parte del cuerpo y está presente hasta en el automatismo de las costumbres. (p. 36)

No obstante, el Panóptico de Bentham, que busca reformar la psique de los reclusos, no da los resultados esperados. El sistema disciplinario “desplegado en el internamiento carcelario y más allá de él (...) contribuye sin duda a transformar a los sujetos, pero no como se pensaba, para convertirlos en honrados ciudadanos, sino más bien para producirlos como sujetos delincuentes” (Vázquez, 1995, pp. 124-126).

El Panóptico no produce una reforma de la conducta de los delincuentes, sino que contribuye a crear una “subjetividad de la delincuencia” (Vázquez, 1995). En este sentido, y conectando esto con lo comentado al principio del capítulo, diremos que la idea de disciplina recogida en el modelo panóptico no se corresponde con la concepción del poder de Han, pues la “subjetividad del delincuente” aparece como una “voluntad adversa”, mientras que la lógica del poder, según el coreano, se refiere a un mecanismo más refinado en cuanto este aparece bajo una forma *amable*, produciendo una sensación de ausencia de soberano y, por tanto, de libertad. Un poder verdaderamente sólido es aquel que “configura el futuro del otro, y no aquel que lo bloquea” (Han, 2016, p. 14). El poder biopolítico, de este modo, no operaría con la eficacia suficiente para establecerse de una manera permanentemente sólida. Es por ello que Han argumenta que Foucault no llegó al fondo del análisis, habiéndole faltado tiempo (entiéndase, de vida) para trasladar el análisis del poder a su propia época.

El capitalismo industrial o liberalismo –biopolítica– se asocia a la población física, a lo biológico, al cuerpo: es una política corporal. El neoliberalismo –psicopolítica–, sin embargo,

no se ocupa primeramente de lo «biológico, somático, corporal». Por el contrario, descubre la *psique* como fuerza productiva. 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 y 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*. (Han, 2014b, pp. 41-42)

El poder psicopolítico, neoliberal, no surge de un agente externo que, a través de la violencia, coaccione a los individuos, dirigiendo sus cuerpos u obligando sus pensamientos. Al contrario, este poder está repartido por todos los gobernados. “Cuanto más poder tenga un soberano, tanto más requerirá, por ejemplo, del consejo y la colaboración de los subordinados” (Han, 2016, p. 17). Y el poder de la tecnología – soberana del mundo actual– es tan grande que tiene que estar distribuido al máximo posible, a saber, disperso en cada uno de los individuos que componen la sociedad.

De este modo, “el poder capacita al yo para *recobrase a sí mismo en el otro*. Genera una *continuidad del sí mismo*. El yo realiza en el otro *sus propias* decisiones. Con ello el yo *se continúa* en el otro” (Han, 2016, p. 18). Cambiemos “yo” por “tecnología” o por “técnica”. La técnica se *recobra a sí misma* en el ser humano y realiza, en él, *sus propias decisiones*, a saber, sus imperativos de eficiencia, rendimiento y productividad. Por ello decimos, siguiendo a Han, que el poder –psicopolítico, al menos– no opera inhibiendo o destruyendo necesariamente. “Como medio de comunicación, el poder se encarga de que la comunicación *fluya* sin interrupción en una dirección determinada” (Han, 2016, p. 19). El poder siempre hace fluir la comunicación en un sentido. Establece sus marcos de significado, significa el mundo. Pero el poder psicopolítico no hace fluir ninguna información concreta en un sentido concreto. Su acción consiste, al contrario, en hacer que la comunicación simplemente fluya sin cesar, no en una dirección, sino en todas las direcciones posibles. Por ello, el psico-tecno-poder se constituye gracias a la hipercomunicación en sí misma, porque a través del exceso de positividad las cosas se pueden convertir en datos, en pura información, para ser instantáneamente comunicables. De modo que, como señala Alcázar (2016),

las redes sociales en Internet y la web 3.0 son las estructuras de vigilancia y control *positivas*: los presos acceden *voluntariamente* a su prisión al integrarse en las diversas redes sociales, al verter libremente todos sus datos en los repositorios del Big data y al exhibirse por medio de imágenes y diálogos. (p. 186)

En este sentido, el *psicopoder* es más efectivo que el *biopoder*. El Panóptico benthamiano pretendía reconstruir la psique de los reclusos, para lo cual empleaba la disciplina directa sobre sus cuerpos. En la actualidad, sin embargo, el poder no actúa usando la violencia. No oprime, no destruye, sino que construye. Como dice Han (2016), “opera productivamente” (p. 20). Una de las ventajas del control psicopolítico es, de este modo, que el poder está disuelto en la mente de cada individuo, y no en la forma de una “voluntad

adversa”, sino, al contrario, en la ilusión de una falsa libertad. Una libertad que todos experimentamos al navegar por las redes sociales.

Si Foucault mantenía que la política propia de las sociedades disciplinarias había que entenderla como un control sobre el cuerpo social, Han señala que ya no es el control de un cuerpo físico (individuos) frente a las amenazas del ambiente o enemigos externos, sino más bien el dominio basado en la libre exposición de las psiques individuales mediante los medios digitales. (Cruz, 2017, p. 198)

La psicopolítica aparece, así, como un modelo perfeccionado de la biopolítica. Su objeto sigue siendo la humanidad como *masa*, como población. Pero esta ha sido reducida a dato, incluida en un nuevo plano ontológico, por lo que su cuerpo, su masa, es en realidad una *tecnomasa*, cuyas tendencias e intereses son estudiados, monitorizados, por algún algoritmo. Por ello “el Big data juega un papel determinante en todo este proceso. Es el instrumento principal de la psicopolítica porque permite tener un conocimiento exhaustivo de todos los integrantes de la sociedad” (Galparsoro y Pérez, 2018, p. 264). Así la psicopolítica, podríamos decir, se convierte en tecnopolítica en tanto que “la realidad” de la sociedad está marcada por los juegos de datos. Lo importante es el dato y su tráfico. Y esta hipercomunicación, fomentada por la positividad de una sociedad simple, expuesta, “informada”, genera en la mente de las personas la sensación de que para ellas todo es posible. Hemos introyectado en nuestra mente los valores de la técnica, la lógica de la tecnología, de modo que para nosotros la *esencia* del mundo está en el *hacer*. Así, todo puede y debe ser hecho.

Estamos sometidos a una continua necesidad de producir, de rendir... Tenemos ante nosotros un *poder hacer* infinito. Pero, al contrario de lo que podría parecer, no somos capaces de hacer nada. De esto habló Ortega y Gasset (2002) en su *Meditación de la técnica*: podemos conseguir tantas cosas que, al final, acabamos perdiendo la capacidad de desear nada. Dice Han (2014b) que “el deber tiene un límite” (p. 12). El *poder hacer*, las posibilidades técnicas, son, sin embargo, infinitas. La libertad se convierte en coacción porque tenemos esa presión, ese imperativo de hacer cosas, de rendir, de producir y consumir. Por eso decimos, anunciando así la argumentación venidera, que la libertad es una ilusión: esta no es una “donación” natural, sino una obligación interna que nos hacemos cumplir. Por ello, la libertad hoy es coacción. Los sujetos “libres” de la sociedad actual son, en realidad, “colaboradores” del régimen neoliberal, aportándole voluntariamente los datos necesarios para su funcionamiento (Galparsoro y Pérez, 2018, p. 263).

## VII. Vigilar sin castigar

Se había pensado que el panóptico de Bentham reformaría positivamente la psique de los reclusos, reajustándola para convertir a los sujetos en individuos cívicos. Para ello, como sabemos, estos eran encerrados en celdas donde estaban expuestos a la constante observación de un vigía, que sucesivamente estaría encargado de anotar los movimientos de los presos. Este Gran Hermano del panóptico benthamiano tendría, así, la labor de ejercer la sistematización de la institución disciplinaria contra el individuo aislado, de modo que, como al protagonista de *La naranja mecánica*, se le pudiera –literalmente– reeducar la mirada.

En la actualidad, sin embargo, nuestros movimientos no son vigilados y anotados por ningún agente externo que, haciendo las veces de policía, ejerza contra nuestra persona la violencia disciplinaria del panóptico de Bentham.

El mundo se ha reducido a dato, la naturaleza convertida en información se ha registrado en la nube, y, además, *ese dato que es el mundo* es propiedad de los *señores del aire*, los dueños de los discos duros donde la información está guardada. Como sabemos, una de las principales características de la tecnociencia es el factor de la financiación privada. A su vez, esa tecnociencia es motor del mundo en tanto que este depende radicalmente de ella: por mostrar un ejemplo claro, a día de hoy la comunidad científica habla del cambio climático como una realidad ineludible, la cual tendrá consecuencias devastadoras para el planeta dentro de no muchos años; y, posiblemente, solo los avances tecnocientíficos, tecnológicos, podrán salvar a la humanidad de semejante catástrofe. Vemos, de este modo, que la naturaleza –hoy, y conforme pasen los años posiblemente esto se irá confirmando más– es propiedad de las empresas que hacen posible el progreso tecnológico.

Así pues, las tecnopersonas, que, como el mundo, están hechas de datos que no pertenecen a sí mismas –o, más bien, a las personas cuya identidad las generaron–, son propiedad de

los *señores* que administran las *nubes*. Los objetivos últimos de estas empresas son, siempre, la productividad económica, la innovación y el progreso. Estas están, visto así, inmersas en la propia lógica de la técnica o de la tecnología, en el sentido de que *sirven*, como sabemos, al ideal del *hacer* continuado.

Volviendo, entonces, a nuestro discurso, decimos que en la actualidad no existe la disciplina externa propia de la “sociedad panóptica” benthamiana. Sin embargo, la sensación de libertad imperante en nuestros días es una falsa ilusión. Los reclusos del panóptico digital –nominativo que usaremos con frecuencia a partir de ahora– no están recluidos ni aislados, no se les hace estar incomunicados para con los demás. A diferencia del panóptico clásico, en el panóptico digital “se abandona ‘la negatividad’ de la incomunicación y el aislamiento benthamianos y se impulsa y explota la comunicación entre individuos” (Alcázar, 2016, p. 186). Los *reclusos digitales* son, como decimos, extremadamente transparentes, comunicándose sin cesar y desnudándose por voluntad propia. En las redes sociales, por ejemplo, todos nos mostramos de forma positiva, sin misterios o negatividades: allí se busca el *me gusta* rápido, ser tendencia, causar emoción. El imperativo de la transparencia hace posible la hipercomunicación, porque lo *directo*, lo *sensacional*, lo *emocional*, lo *actualizado* –todo lo que es transparente o desenmascarado, en definitiva–, genera conexiones e interacciones positivas.

En el panóptico de Bentham se ejercía una disciplina directa, física, contra los individuos. La época de la biopolítica es, así, una época de control corporal. En el panóptico digital, sin embargo, no hay disciplina física. Los mecanismos de poder psicopolíticos son mucho más refinados. La disciplina panóptica se ha convertido en libertad. El poder se ha disuelto y, de este modo, ha surgido una sensación de libertad. Pero *no es oro todo lo que reluce*.

El neoliberalismo es un sistema muy eficiente, incluso inteligente, para explotar la libertad. Se explota todo aquello que pertenece a prácticas y formas de libertad, como la emoción, el juego y la comunicación. No es eficiente explotar a alguien contra su voluntad. En la explotación ajena, el producto final es nimio. Solo la explotación de la libertad genera el mayor rendimiento. (Han, 2014b, pp. 13-14)

En el panóptico digital no hay control corporal, ni incluso mental en sentido estricto. Lo que ha sucedido es, por mencionarlo así, una reeducación muy sutil de la voluntad. Y esto, según Han, ha sido posible gracias a las capacidades del neoliberalismo. Ha surgido una “libre voluntad” asumida, que no produce la génesis de una “voluntad adversa”. Pero dicha libertad no es más que una ilusión. Por ello, en tanto que está “oculto”, el poder

psicopolítico responde con más eficacia a la lógica del poder de Han. Un gran poder sería aquel que se esconde, no aquel que usa la violencia y la fuerza, decía el filósofo. Un poder disciplinario, agresivo, puede dar lugar a que los trabajadores se unan y usen la fuerza. Nada puede, sin embargo, con un poder que nadie sabe que está ahí.

El poder que depende de la violencia no representa el poder supremo. El solo hecho de que una voluntad surja y se oponga al poderoso da testimonio de la debilidad del poder. El poder está precisamente allí donde no es tematizado. Cuando mayor es el poder, más *silenciosamente* actúa. (Han, 2014b, p. 27)

El tecnopoder, término este que representaría todos los mecanismos implicados en el desarrollo de las “estrategias” psicopolíticas (tecnológicas, tecnoeconómicas, tecnocientíficas, biopolíticas incluso –recuérdese que la pandemia de COVID-19 apareció principalmente como una cuestión biopolítica, ya que se necesitó un control o disciplina sobre los cuerpos para confinarlos y evitar contagios–), sería, así, un poder más poderoso –valga la redundancia–.

Por todo ello, la época de la psicopolítica es una época en la que el ser humano es apelado a ser libre. Pero hay que ser libre para *hacer*. Aunque seamos libres, lo misterioso y negativo no es fácilmente aceptado por la sociedad. Se es libre para *hacer*, para *hacerse*, incluso. Pongamos como ejemplo un texto visto en redes sociales, de esos que se comparten y se *copian* compulsivamente en los *muros* por su supuesto mensaje motivacional, positivo. Dicho texto reza así: *Manden el mensaje. Roben el beso. Háganse el tatuaje. Viajen. Lean. Enamórense. Todo sí, ya, hoy. Bien. ¿Por qué esa necesidad de hacerlo todo, ya, hoy?* Este mensaje, aparentemente inofensivo y, para muchos, seguro que inspirador, refleja esa coacción a la libertad, al *hacer libre*. Nos creemos libres y capaces de construir, con un esfuerzo que puede pagarse en varios cómodos plazos, un proyecto de vida digno de la mejor novela. Pero bajo esa ilusión de libertad descansa la lógica del tecnopoder, un poder que, a su vez, responde a la lógica (re)productiva propia de lo técnico. Ese “consejo” de vivir experiencias es, así, un imperativo de consumo de experiencias, las cuales pueden ser rápidamente positivadas y registradas para hacer funcionar mejor el sistema.

¿Por qué hacer todo, *ya, hoy?* Porque ese es nuestro trabajo: consumir las experiencias que para nosotros han sido diseñadas. O, en realidad, consumir las experiencias que nosotros mismos hemos creado o producido a base de clics y demás (tecno)acciones, como (tecno)ver o (tecno)jugar. Trabajamos para esa maquinaria neoliberal en tanto en

cuanto nuestro “trabajo” es consumir para que se *desvelen* nuestras tendencias, gustos, sentimientos, emociones... Así, a través de esa monitorización de nuestra vida interior, el sistema va actualizándose, descubriendo qué productos son de nuestro placentero consumo.

Ser (tecno)persona es *hacer*. Y este hacer, puesto que ocurre en su mayoría en los tecnoentornos, está controlado, monitorizado. Además, todo lo que contiene el prefijo *tecno* está orientado a la eficiencia y la rentabilidad. A los propietarios de las firmas tecnocientíficas y agentes psicopolíticos no les importan tu bienestar, tu placer, tu empoderamiento, etc., sino sólo en el sentido de que ese placer o ese empoderamiento tuyo genera patrones de conducta perfectamente detallados en forma de datos; y dicha información, que es fácilmente explotable, produce una alta rentabilidad. Lo emocional se deja vender fácilmente. Es por ello que los temas relacionados con crímenes, catástrofes, racismo, etc., son los que mayor comunicatividad generan en las redes sociales: tienen un alto contenido emocional. “El capitalismo del consumo introduce emociones para estimular la compra y generar necesidades. [...]. En última instancia, hoy no consumimos cosas, sino emociones” (Han, 2014b, p. 72).

Todo ello, decimos, está orientado a la productividad, a la eficiencia. Y la mejor productividad y eficiencia solo son posibles con la máxima transparencia, a saber, con la positivación del mundo a través de su conversión en dato. Los datos, así, son el combustible de la psicopolítica, la materia prima que permite diseñar nuevas estrategias, nuevos productos de consumo. Por ello, en este sentido, coartan nuestra libertad.

El *Big Data* es un instrumento psicopolítico muy eficiente que permite adquirir un conocimiento integral de la dinámica inherente a la sociedad de la comunicación. Se trata de un *conocimiento de dominación* que permite intervenir en la psique y condicionarla a un nivel prerreflexivo. (Han, 2014b, p. 25)

La psicopolítica, de este modo, sería tecnopolítica, puesto que el fenómeno *tecno* es su condición de posibilidad. Y lo *tecno*, como sabemos, tiene una base fundamentalmente económica, responde a los fines de la economía capitalista, pues está orientado a la explotación de aquellos recursos que generan un mayor rendimiento. Y en esta lógica se inserta todo lo *tecno*, desde la (tecno)ciencia hasta las (tecno)personas. Han (2014) dice así acerca de la lógica del capital, tomando a Marx como referencia:

La libre competencia, que descansa en la idea de la libertad individual, es solo «la relación del capital consigo mismo como otro capital, vale decir, el comportamiento real del capital en cuanto capital». El capital realiza su reproducción relacionándose consigo mismo como otro capital por medio de la competencia. (Han, 2014b, pp. 14-15)

Mientras se mantiene esa libre competencia, el capital va aumentando. Los individuos se creen libres, pero en realidad solo estarían sirviendo a los propósitos de la lógica del capital, es decir, al progreso, la productividad: la relación del capital consigo mismo para reproducirse. Dice Marx (en Han, 2014b) que “en la libre competencia no se pone como libres a los individuos, sino que se pone como libre al capital” (Han, 2014b, p. 15). De este modo el sujeto humano, la tecnopersona más bien, solo se dedicaría a hacer que distintos valores o entes del capital jueguen entre sí. Por ello dice Han (2014b) que “el neoliberalismo [...] convierte al trabajador en *empresario* (p. 17). Como empresaria de sí misma, la tecnopersona vive determinada por el imperativo del *hacer* constante, puesto que solo a través de ello se pueden generar datos, se puede positivizar su persona, para facilitar la hipercomunicación y hacer funcionar el sistema.

Todos los productos del régimen neoliberal siguen la lógica del capital. O, más bien, en el régimen neoliberal todo es producto. Siempre se mantiene el juego, la competencia entre distintos valores del capital. El ser humano, en este juego, solo sería el encargado de hacer que esas dos potencias se enfrenten: es, pues, un *medio*, un instrumento que el capital “usaría” para facilitar su circulación. Recordemos que defendemos la idea de que la tecnología se ha convertido en *fin* y el hombre se ha degradado a *medio*. En este sentido, y en tanto que la tecnología –lo *tecno* en general– sigue los valores económicos del progreso y la eficiencia, sería, pues, el capital, y no el hombre, quien es libre.

La política, así, se encuentra sometida a lo *tecno* –a la lógica del capital, por tanto–. Del mismo modo que, en épocas pasadas, estaba limitada o condicionada por lo divino, hoy se encuentra subordinada *a* o condicionada *por* el capital. Por ello, podemos decir que la (tecno)psicopolítica es principalmente (tecno)economía: el poder necesita, para su existencia, un complejo dispositivo tecnológico que, a su vez, está orientado por y fundamentado desde la economía. Economía y tecnología aparecen, pues, como ámbitos inseparables y fundamentales de la tecnopolítica.

La tecnopolítica se caracteriza por una tecnificación de carácter *marketinesco*. Su efecto en la esfera pública es la conversión de esta en un escenario donde no hay acción, pero rebosa el escándalo. La ingente información marca un alto ritmo en

el olvido. La (pre)ocupación de lo viral a veces no dura más que unas horas. Se salta de una cuestión a otra con una velocidad que impide reflexión alguna. (Echeverría y Almendros, 2020, p. 406)

La tecnosociedad de la transparencia es una *sociedad viral*. En ella “rebosa el escándalo” por su alto contenido emocional, que permite una hipercomunicatividad instantánea y, con ello, picos de flujo de datos que nutren al sistema. La tecno(psico)política necesita la transmisión constante de información para su correcto funcionamiento, a saber, para conocer a los usuarios –de los cuales se espera que sean transparentes, hecho que mejorará la comunicación– con el objetivo de acrecentar la transmisión informativa y, con ello, el *hacer*. En esta sociedad no hay tiempo para pensar. Lo viral, como Echeverría y Almendros señalan, por lo general solo dura unas horas, hasta que un nuevo fenómeno atrae la atención de todo el mundo.

En esa constante necesidad de (tecno)hacer –a saber, de clicar– se refleja el psicopoder. Este aparece bajo la forma de una amable invitación a estar actualizado acerca de lo que sucede en el mundo, pero en realidad se produce una invasión de la privacidad para convertir el tiempo libre en tiempo de trabajo. Seguimos teniendo nuestra vida en el segundo entorno –en las ciudades y sociedades físicas–: aprendemos una profesión, formamos una familia, creamos planes de futuro... Pero nuestro tiempo libre, de ocio, lo pasamos consumiendo a la vez que produciendo: *prosumiendo*. “Hoy en día los participantes en la comunicación no consumen las informaciones de modo pasivo sin más, sino que ellos mismos las engendran de forma activa. [...]. Cada uno es emisor y receptor, consumidor y productor a la vez” (Han, 2014a, p. 16). En las redes sociales, donde sobre todo los jóvenes pasan varias horas al día, lo esencial es la hipercomunicación. Y esas horas son, en realidad, horas *extra* de trabajo. A base de clics consumimos información, pero también –y, sobre todo– la producimos: sobre nuestras tendencias, intereses, ideales, personalidad... Esos datos, esa información que producimos, son la materia prima del sistema, y sirve para generar nuevos flujos comunicativos (o productos de ocio de diversa índole) que posteriormente volveremos a consumir. Generamos datos con los que se construyen los productos que consumimos. Por ello decimos que somos productores-consumidores: *prosumidores*.

En su obra *Telépolis*, Echeverría habla del consumo productivo de los *telepolititas* de manera muy acertada, y, a pesar del más de cuarto de siglo que ha pasado desde su publicación original, refleja a la perfección la idea que estamos tratando.

La gratuidad inicial del telemercado solo se explica porque el consumo de los telepolitas produce una nueva mercancía que, elaborada, administrada y vendida por las empresas televisivas, les resarce a éstas de sus costas de producción y, en su caso, llega a producir beneficios directos. Los/as telepolitas generan una nueva materia prima y un nuevo mercado que ellos/as no controlan luego: a cambio de su tiempo se les ha dado entretenimiento. (Echeverría, 1994, p. 76)

En Telépolis, la *polis* a distancia, la producción capitalista se transforma en *consumo* capitalista; el ocio se convierte en trabajo (Echeverría, 1994, pp. 65-66). Cuando, de manera inocente, decidimos pasar el tiempo ojeando *Facebook*, *Instagram* o *YouTube*, no solo estamos consumiendo contenido: también nutrimos el algoritmo, aportándole información acerca de nuestra conducta en relación con el tecnoentorno y lo que en él hemos visto. Además, la necesidad de comunicarnos y el exceso de información muchas veces nos impiden hacer *algo más*, llegándonos incluso a sentir arrastrados a participar en ese juego de la comunicación imperante. Incluso existen *adictos* digitales que requieren atención psicológica, lo cual nos aporta una pista más acerca del carácter *sospechoso*, cuanto menos, de la supuesta libertad que nos da Internet.

Una familia viendo la televisión, por ejemplo, es una especie de ocio convertido en trabajo, pues realmente las empresas que han creado el contenido audiovisual buscan que los espectadores estén ahí, frente al televisor, viendo su marca; en otras palabras: trabajando (Echeverría, 1994, pp. 66-67). Y esto sucede no solo en el tiempo de ocio. Cuando *Telépolis* se publicó era la televisión uno de los tecnoentornos más importantes, si no el que más. Hoy, sin embargo, lo digital ha evolucionado radicalmente. Si hace treinta años, radio, televisión, reproductor de música, cámara de fotos... correspondían cada uno a un artilugio distinto, en la actualidad todo ello se encuentra incluido en el *smartphone*. De este modo, el consumo –y la producción– se han hecho instantáneos y sumamente accesibles. Tenemos el ocio –o, más propiamente, el trabajo– a nuestro alcance las veinticuatro horas del día.

Durante sus horas de ocio o mientras se desplaza al lugar de trabajo, el telepolita consume continuamente telemercancías, y con ello interioriza la estructura vigente del mercado. Estadísticamente hablando, su decisión de compra ya está tomada, y ello sin haber visto o sopesado la mercancía física. (Echeverría, 1994, p. 70)

El tiempo de ocio se convierte en tiempo de trabajo, y ese trabajo se extiende a todo el tiempo de vida. Hasta el punto de que, cuando viajamos o nos tomamos unas vacaciones, “podemos elegir entre miles de destinos asombrosos. Pero, una vez allí, es probable que nos dediquemos a jugar con nuestros teléfonos inteligentes en lugar de conocer de verdad

el lugar” (Harari, 2018a, p. 394). Vivimos, pues, para tecnohacer, para trabajar consumiendo – experiencias, que son, a fin de cuentas, informaciones–.

De este modo, “el consumo excesivo es una falta de libertad, una coacción que es propia de la falta de libertad del trabajo” (Han, 2014b, p. 80). En esto reside la razón de ser de la afirmación que hacemos en este capítulo al proponer que hoy vivimos con una ilusoria libertad absoluta. Si al hablar de la época de la biopolítica, del panóptico de Bentham, nos referíamos a una sociedad disciplinaria donde la violencia se ejercía a través de la vigilancia y la reconducción física del cuerpo, al hablar de la época de la psicopolítica nos referiríamos, al contrario, a una sociedad aparentemente libre, sin violencia, pero en la que subyacen mecanismos de poder más refinados que los de épocas de capitalismo industrial. Y esto porque la figura del vigilante, del policía, se ha disuelto. El *Gran Hermano*, que podía observar y de hecho observaba todos los movimientos de los ciudadanos del Londres orwelliano, se ha convertido, en la actualidad, en un *Gran Hermano amable* (Han, 2014b).

Como Han comenta, la *neolengua* de Orwell se dedicaba a eliminar cada vez más palabras del vocabulario común. De este modo se lograba acotar la realidad para ejercer sobre ella un mayor dominio. “La neolengua tiene como único fin estrechar el espacio de pensamiento. Cada año el número de palabras disminuye y el espacio de la conciencia se reduce (Han, 2014b, p. 59). Hoy, sin embargo, cada día vemos surgir palabras que buscan definir nuevas realidades. Nuevas realidades que, valga decirlo, son consumibles, rentables. En el panóptico digital, a diferencia de la sociedad orwelliana, no se busca eliminar significados para ocultar realidades: más bien, se iluminan nuevas realidades, se positivizan todos los espacios posibles de la conciencia, por ejemplo, la libertad, y a través de ello se abren nuevos espacios de producción-consumo. “No la eliminación, sino el incremento de palabras sería lo característico de la sociedad de la información actual” (Han, 2014b, p. 59).

El tecno(psico)poder está interesado en positivizar o hacer transparentes todas las realidades que los (tecno)humanos, posteriormente, pueden consumir para hacer fluir el sistema. Por ello el *Gran Hermano* del panóptico digital no prohíbe, sino que permite e, incluso, invita constantemente a realizar la propia voluntad. Y ello porque a través de la voluntad humana (enmascarada con una falsa libertad) el sistema –la tecnología, la técnica, el capital– se realiza a sí mismo.

La técnica de poder del régimen neoliberal no es prohibitoria, protectora o represiva, sino prospectiva, permisiva y proyectiva. El consumo no se reprime, se maximiza. No se genera escasez, sino abundancia, incluso exceso de positividad. Se nos anima a comunicar y a consumir. El principio de negatividad, que es constitutivo del Estado vigilante de Orwell, cede ante el principio de la positividad. No se reprimen las necesidades, se las estimula. (Han, 2014b, p. 61)

Afirmamos, entonces, que en el panóptico digital no existe un vigía externo que registre nuestros movimientos. Al contrario, aparece en él una sensación de libertad que, apoyada en el imperativo técnico del *hacer* y en el valor del progreso, presume de ser capaz de realizar todos los objetivos que el ser humano se proponga. El vigilante “panóptico” se ha esfumado. Los “presos” del panóptico digital, como anteriormente decíamos, no están encerrados en sus celdas privados de mundo, sino que precisamente son los que construyen y mueven el mundo. Gracias a que se hacen transparentes por voluntad propia, el sistema sigue su propia dinámica. La transparencia convierte la naturaleza en información. Esta información genera productividad en el sentido de que aumenta el flujo comunicativo, permite más “relación de la información consigo misma”, con otras informaciones, de modo que se va desarrollando y generando rentabilidad. Así, cuando la comunicación entre individuos se hace transparente (positiva en extremo) aparece una sensación de libertad. Esta transparencia e hipercomunicación, según Han, produce un efecto de conformidad: *yo soy transparente contigo. Si tú no lo eres, sospecho de ti*. “La red y la comunicación totales tienen ya *como tales* un efecto allanador. Generan un efecto de conformidad, como si *cada uno vigilara al otro*, y ello *previamente* a cualquier vigilancia y control por servicios secretos” (Han, 2014b, p. 23).

Este panóptico es mucho más efectivo que el que ideó Jeremy Bentham. En él los presos están en contra de su voluntad. Por ello se produce la génesis de una “voluntad adversa”, una “subjetividad de delincuente”. Sin embargo, en el *enjambre* digital las tecnopersonas actúan por voluntad propia, sin siquiera guardar sospechas de la posible existencia de algún “agente del mal” que pudiera estar influyendo en su voluntad. En este sentido, Han explica que “el panóptico benthamiano está sujeto a una óptica perspectivista. De ahí que sean inevitables los ángulos muertos en los que los deseos y pensamientos secretos de los presos pasan desapercibidos” (Han, 2014b, p. 86). Y en esos “puntos muertos” que el panóptico de Bentham no alcanza a observar es donde se genera la “subjetividad del delincuente”. El panóptico digital elimina estos “rincones” de negatividad porque es,

según Han (2014b), *aperspectivista* (p. 86). La información corre en todas las direcciones, no sólo en una. La libertad es usada para positivar la conciencia y eliminar esos espacios de negatividad. Esto quiere decir que la finalidad que fundamenta al panóptico de Bentham estaba orientada hacia una dirección concreta, hacia un marco de significación del mundo bien definido, mientras que el panóptico digital ha perdido esa necesidad de orientar el mundo en un sentido: todos los sentidos posibles son igualmente relevantes, el tiempo es inmediato, y, mientras más amplia sea y más espacios tenga la realidad, más rentabilidad puede producir.

La transparencia es la que pone en marcha el motor de la información, del dato. Y este es el combustible de la tecnopolítica. Existe una necesidad global de transparencia si queremos que la sociedad sea puramente positiva. La transparencia, por su propia lógica, se orienta a su máximo. Si recordamos el ejemplo de los clubes de fútbol que mencionamos en el capítulo anterior, vemos que el sistema puede funcionar de la manera más eficiente solo a través de la transparencia total. El problema es que, al mismo tiempo, “la sociedad del control se consume allí donde el sujeto se desnuda no por coacción externa, sino por la necesidad engendrada en sí misma” (Han, 2014b, p. 89). Esa necesidad –de transparencia– engendrada en sí misma es la prueba de cómo nos esclavizamos a nosotros mismos.

Preguntémonos, pues, si verdaderamente queremos vivir en una sociedad transparente, donde todos los movimientos que hacemos queden registrados, y no sólo eso, sino que además nos complazcamos de que sea así. De hecho, las tecnopersonas se reconocen en su exposición, en su aspecto transparente: por eso están controladas, porque se reconocen a sí mismas en su versión puramente informativa, positiva. Voluntariamente se exponen, se prostituyen disfrazadas de datos, produciendo una materia prima que, sin aparentemente importarles, es propiedad de terceros. Una vida así, convertida en protocolo, en tuit, sería el producto de una sociedad autovigilada y expuesta: una sociedad autoexplotada.

## VIII. La tecnosociedad narcisista

Para *ser*, al humano actual no le basta con *pensar* o con el simple *estar-ahí*. Este solo puede encontrar un *sentido* a la vida a través de un continuo *hacer*, llevando a cabo un desvelamiento del mundo y de sí mismo que, a través de la positivación de la naturaleza provocada por la transparencia, acelera las posibilidades de “juego”. En la tecnosociedad de la transparencia existe, como sabemos, una coacción al *hacer libre* que brota de nuestra propia voluntad. La época de la biopolítica, del capitalismo industrial, de la disciplina física y del panóptico benthamiano, ha dado paso a una época de panoptismo digital, donde tanto la figura del policía como la torre de control donde este se encontraba han desaparecido. Así aparece una sensación de libertad. Pero este vigilante, este *Gran Hermano*, no se ha disuelto completamente, sino que ha pasado a la conciencia de los vigilados: por ello decimos que somos nuestro propio policía. La disciplina, en nuestra sociedad, no tiene una forma violenta; ya no es una coacción física externa, sino una “autocoacción” a la libertad: nos apelamos a nosotros mismos a participar en los juegos de *hacer* continuos, los cuales *dan forma* al (tecno)mundo en tanto que ese *hacer* produce datos, que son la materia prima de nuestra sociedad. A través de ese *hacer* nos hacemos libres, nos construimos, y al mismo tiempo vamos construyendo el mundo, haciendo fluir la realidad.

Para el ser humano del siglo XXI, literalmente todo es posible. Como Antonio Diéguez (2017) nos decía, el transhumanismo vendría a decir, en último término, que la ciencia ficción es un género realista de la literatura. La tecnología –entiéndase, la tecnociencia– puede llevarnos a alcanzar todas aquellas acciones que, en principio, parecen pertenecer únicamente al terreno de la imaginación.

Todo se puede hacer. El ser humano, que se siente libre, debe hacer(se [a sí mismo]). Tenemos en nuestra conciencia el imperativo de ser libres, y esa libertad es tan – aparentemente– extrema que cuando algo sale mal no podemos culpar a ningún *otro*. No hay, en principio, ningún agente externo que nos oprima e impida construir nuestro proyecto de vida. Llevado al extremo, este “ideal capitalista” sería el que muchos defienden al afirmar que *quien es pobre es porque quiere*. “Quien fracasa en la sociedad neoliberal del rendimiento se hace a sí mismo responsable y se avergüenza, en lugar de poner en duda la sociedad o al sistema” (Han, 2014b, p. 18). Somos nuestro propio *Gran*

*Hermano*. Cuando algo sale mal nos culpamos a nosotros mismos, no al sistema o a cualquier otro agente externo. “En el régimen neoliberal de la autoexplotación uno dirige la agresión *hacia sí mismo*. Esta autoagresividad no convierte al explotado en revolucionario, sino en depresivo” (Han, 2014b, p. 18).

Al haberse abandonado todo aspecto *negativo* de la experiencia de la vida, todo lo que no sea positivo nos da miedo, nos produce rechazo. Con los medios digitales nos desenmascaramos, nos hacemos transparentes en tanto que nos mostramos como una información, como un *programa* perfectamente detallado. Los mecanismos de transparencia a los que estamos sujetos nos exponen pornográficamente ante el mundo. Lo *negativo*, lo que no se puede convertir en dato (las dudas, inseguridades, la contradicción, el pensamiento o reflexión, el sentimiento, la lentitud, el aburrimiento, lo inútil...), no está bien visto en la sociedad transparente.

Los *social media* y los motores de búsqueda personalizados erigen en la red un absoluto *espacio cercano*, en el que está eliminado el *afuera*. Allí nos encontramos solamente a nosotros mismos y a nuestros semejantes. No se da ya ninguna negatividad, que haría posible un cambio. Esta cercanía digital presenta al participante tan solo aquellas secciones del mundo que *le gustan*. Así, desintegra la esfera pública, la conciencia pública, *crítica*, y privatiza el mundo. La red se transforma en una esfera íntima, o en una zona de bienestar. La cercanía, de la que se ha eliminado toda lejanía, es también una forma de expresión de la transparencia. (Han, 2013, pp. 68-69)

Así, desnudos, nos hacemos cada día más positivos. Somos nuestra cara positiva. Y cuando la *negatividad* se elimina de la experiencia vital, la persona no puede formarse. Si, como Han dice, en la red solo existen “espacios cercanos”, se hace entonces imposible forjar un vínculo con el mundo en su aspecto temporal; lo temporal requiere lentitud, *trabajo*, maduración: lejanía. La *cercanía* de lo digital no se refiere solo al hecho de tener a nuestra disposición, aquí, en nuestra mano, una representación del mundo, sino, sobre todo, a la correlación o identificación que hay entre la tecnopersona y el tecnoentorno, que suele estar diseñado para que al individuo le aparezcan los *productos* que más le interesan, que le son más cercanos. Por ello, en los medios digitales solo nos encontramos a nosotros mismos. *Facebook*, *Instagram* o *YouTube* nos muestran los *posts* o vídeos que el algoritmo piensa que nos van a interesar más; y, con frecuencia, acierta.

Las redes son una “zona de bienestar”, una “esfera íntima”. En ellas nos encontramos con nuestro propio yo: son, en cierto modo, nuestro puesto de trabajo. En los tecnoentornos, pues, solo se muestra el mundo en su positividad. Y, según decíamos, sin negatividad no

se puede formar la *persona*, puesto que, como animal, está sujeta a la naturaleza, la cual está afectada de manera insoslayable por lo temporal, por lo negativo.

Al reducirse el mundo a su aspecto puramente positivo, la experiencia de la vida se afronta en soledad. Los medios digitales nos alejan del *otro*, de lo negativo (Han, 2014a, p. 45). Nos pasamos todo el día mirando nuestras pantallas, y esto nos da una sensación de compañía o de presencia. La relación del ser humano con el mundo siempre ha estado marcada por *lo otro*, por aquello que no es él pero que lo determina. Nuestro smartphone, sin embargo, no nos mira: en él nos miramos a nosotros mismos, ya que los tecnoentornos son un reflejo de nuestra positividad. En la tecnosociedad de la transparencia estamos solos, esa mirada no es mirada, sino una positividad pura de nuestra *inmanencia*, de aquello que *nos gusta*. La relación con el otro, con una mirada *real*, implica alteridad, distancia, negatividad. Y la mirada del smartphone no posee este aspecto negativo: es transparente.

Los medios digitales no promueven la solidaridad o la empatía, sino el narcisismo:

(...) la comunicación digital hace que se erosione fuertemente la comunidad, el nosotros. Destruye el espacio público y agudiza el aislamiento del hombre. Lo que domina la comunicación digital no es el “amor al prójimo”, sino el narcisismo. La técnica digital no es una “técnica del amor al prójimo”. Se muestra como una máquina narcisista del ego. (Han, 2014a, p. 75)

En nuestra sociedad no impera el amor al prójimo, sino el egoísmo y el aislamiento. Cada individuo debe estar ocupado en hacer funcionar el sistema, trabajando para él produciendo y consumiendo información. Y este “trabajo” ocupa cada día más horas, hasta llegar a producir, en muchas personas, patologías mentales o, incluso, dando lugar a comportamientos suicidas. Estamos tan expuestos a la ingente cantidad de datos que circula en los tecnoentornos que esa “masa no filtrada de informaciones hace que se embote por completo la percepción. Y es responsable de algunas perturbaciones psíquicas” (Han, 2014a, p. 88). Una patología muy interesante es aquella a la que se ha llamado *Information Fatigue Syndrom* (IFS), la cual es definida por Han con las siguientes palabras:

Un síntoma principal del IFS es la parálisis de la capacidad analítica. Precisamente la capacidad analítica constituye el pensamiento. El exceso de información hace que se atrofie el pensamiento. La capacidad analítica consiste en prescindir, en el material de la percepción, de todo lo que no pertenece esencialmente a la cosa.

[...]. El diluvio de información al que hoy estamos expuestos disminuye, sin duda, la capacidad de reducir las cosas a lo esencial. (Han, 2014a, p. 89)

Los datos borran la negatividad del mundo, convirtiéndolo en una información que se percibe –de forma errónea, valga decirlo– como su *esencia*. Hacen que la naturaleza, la realidad, se haga positiva. La capacidad humana de reflexionar profundamente sobre lo real, que ha caracterizado a nuestra especie durante muchos siglos, está puesta en tela de juicio en la tecnosociedad de la transparencia. Si el exceso de información produce un agotamiento mental que anula la capacidad analítica y reflexiva ¿en qué humanidad nos vamos a convertir?

Debemos preguntarnos hasta qué punto es posible que el ser humano actual lleve a cabo una acción verdaderamente libre. Como sociedad, la humanidad se ha “vuelto hacia sí misma”. No parece posible, a día de hoy, que algún sector de la humanidad pueda unirse y enfrentarse a un hipotético agente ejecutor de la violencia disciplinaria. Ese agente, el policía, se ha disuelto en la conciencia de cada individuo. La lucha social aparece, en el mundo de hoy, como un producto más de consumo, por medio del cual el sistema se nutre de más informaciones, que, a su vez, hacen posible su progresiva operatividad.

Se descompone el *nosotros* político que sería capaz de acción en sentido enfático. ¿Qué política, qué democracia sería pensable hoy ante la desaparición de lo público, ante el crecimiento del egoísmo y del narcisismo del hombre? [...] ¿Para qué son necesarios hoy los partidos, *si cada uno es él mismo un partido* (...)? [...] ¿A quién representan los representantes políticos *si cada uno ya solo se representa a sí mismo*? (Han, 2014a, p. 94)

La sociedad de la transparencia es, de este modo, un *enjambre* donde los individuos trabajan sin cesar en la empresa de su propia vida, actuando como representantes de sí mismos. El panóptico digital consta, pues, de individuos aislados, y no de *almas* (Han, 2014a, p. 26). Estos individuos, dadas las necesidades de la tecnosociedad de la transparencia, son sus propios vigilantes, puesto que de ellos es la responsabilidad de hacer girar el mundo. Gracias a que se desnudan voluntariamente –lo cual es posible debido a que se creen completamente libres y empoderados– la realidad se hace positiva, se convierte en dato. El mundo aparece en su pura transparencia: está ahí, informado, detallado. Por ello la sociedad actual es una sociedad del control: la naturaleza, y con ella el ser humano, aparece acotada, sin negatividades.

Cada clic que hago queda almacenado. Cada paso que doy puede rastrearse hacia atrás. En todas partes dejamos huellas digitales. Nuestra vida digital se reproduce exactamente en la red. La posibilidad de una protocolización total de la vida suplanta enteramente la confianza por el control. En lugar del *Big Brother* aparecen los *big data* (grandes datos). La protocolización total, sin lagunas, de la vida consume la sociedad de la transparencia. (Han, 2014a, p. 100)

## Epílogo

### *La tarea del escritor*

La Historia del pensamiento Occidental se enmarca en un proyecto o proceso de realización, de totalización, de lo racional. Impulsada por los valores científico-técnicos de la modernidad, la Razón se impuso como “metodología” universal de conocimiento de lo real. De este modo, la tradición filosófica occidental, como apunta Barrios (2010), “de Platón a Heidegger, (...) se habría distinguido por la pretensión de dictar la única descripción válida y verdadera de lo real, supuestamente oculta bajo la diversidad aparente, y accesible tan solo a la profunda mirada escrutadora del filósofo” (p. 18). Nuestra cultura lleva, en su origen filosófico, un inexorable afán de positivizar la realidad, de identificarla con la *perspectiva de lo real* promulgada por el ideal científico. La realidad es, según la ciencia, positiva: puede ser medida, dominada; se la puede conocer y transformar.

En la actualidad vivimos aún bajo el fundamento del *valor* moderno de progreso. El mundo de hoy se define por un continuo e irreflexivo *hacer*: sólo a través de éste encuentra su sentido, *se hace*. Lo más importante, como sabemos, es que la información fluya y se generen datos sin cesar. Mientras esto sucede, nosotros nos creemos totalmente libres, pero muchas de nuestras acciones están determinadas por esos valores que *hacen* (girar) el mundo: el progreso, la funcionalidad, la eficiencia, la innovación... Sólo somos haciendo.

En este mundo, los cambios suceden a un ritmo vertiginoso. Lo viral sólo dura unas horas hasta que algo más actual vuelve a captar la atención de la sociedad y se generan nuevos “oleajes” de datos masivos, los cuales, valga decirlo, son muy rentables para el sistema. La realidad se ahoga en su propia instantaneidad. El tiempo se reduce al presente inmediato. Las cosas *deben hacerse ya, hoy: mandar el mensaje, robar el beso, hacerse el tatuaje...*

Esta aceleración de los fenómenos que suceden en el mundo ha sido llevada a cabo, como sabemos, por la ciencia moderna, que con su pretensión moral de Verdad ha ido embebiendo todo aspecto negativo del mundo, mostrando así su cara transparente, positiva. El concepto de aceleración ha sido ampliamente tratado por muchos de los filósofos que han abordado cuestiones relativas a lo que se conoce como *Final de la Historia*. Según Byung-Chul Han, esta aceleración que la ciencia ha vertido sobre el

mundo no habría conseguido acelerar la consecución de la Salvación –recordemos el fundamento religioso, escatológico, de la ciencia moderna–, ni simplemente *acelerado el tiempo*, sino que, al contrario, lo habría disuelto (Han, 2015). Las pretensiones de la ciencia moderna de conocer la realidad al completo para dominarla han llevado, finalmente, a un mundo en el que la mayoría de los proyectos humanos no pueden llevarse a cabo libremente, puesto que siempre estamos bajo los ideales de consecución de los valores del progreso y la eficiencia, del *hacer*.

El tiempo (histórico) se ha perdido. Los grandes metarrelatos, que daban al tiempo *forma histórica*, han sido derrocados por los ideales de la ciencia, la cual aparece en la actualidad inexorablemente ligada a su prefijo *tecno* y participa, al mismo tiempo, del gran metarrelato que supone la tecnología o la técnica. Esta sociedad científica que ha acelerado el tiempo (a través de la positivación de lo real, lo cual posibilita un *hacer* más eficiente) ha vaciado al mundo de su sentido. El tiempo se ha disuelto en un presente total e inmediato, se ha *atomizado*, y esto lleva, según Han (2015), a una discontinuidad que destruye la experiencia de la vida en su sentido tradicional. El tiempo se ha convertido en duración vacía, en tiempo sin *orientación*, sin *aroma*. Sin embargo, aquí defendemos que el tiempo es *ese otro* que precisamente fundamenta la vida *humana*: sin él, esta se vuelve transparente y pierde su sentido.

La vida humana, que necesariamente es temporal, ha perdido narratividad en el mundo actual. El tiempo ha perdido su *aroma*. Nuestra existencia, en tanto que somos organismos *insertados en y determinados por* el tiempo, es narrativa. La necesidad que tenemos de habérmolas con nuestra circunstancia –plasmada, como está, en un acontecer temporal, en una *facticidad*– nos hace estar en la existencia de una manera en cierto grado histórica. Habérmolas con la circunstancia significa admitirnos históricos, significa afirmar que *ahí afuera* existe un *otro*, una *cosa* que en principio no se identifica con nuestro *yo*, pero que, sin embargo, lo determina. La vida, por tanto, es cualquier cosa menos transparente, ya que su curso no está determinado por una positividad que tenga preestablecidos los patrones de su movimiento, sino que requiere de la *alteridad* de lo distinto, de lo lejano, de lo laborioso –lo histórico– para ser.

Al contrario de ese acontecer puramente positivo, mecánico, de la sociedad transparente según el cual la existencia solo sería la consumación de una programación o un protocolo, el acontecer de la vida humana se encuentra, en realidad, en el reino del *Espíritu*, en el sentido hegeliano del término. La vida humana necesita la negatividad que aporta el

tiempo para volver sobre sí misma, para reencontrarse consigo misma a través de su circunstancia. Como algo narrativo, que está en pos de construirse, la vida tiene un alto componente de negatividad. El *Espíritu*, dice Han (2014a) tomando como referencia a Hegel, “despierta en presencia de lo *otro*. La *negatividad de lo otro* lo conserva en la vida” (p. 80). La vida humana es narración en tanto que el hombre necesita habérselas con el tiempo, con la duda, con el error, con lo trágico, con *lo otro*... “Solo el espíritu, que irrumpe desde la «simple relación consigo mismo», hace *experiencias*. No es posible ninguna experiencia sin dolor, sin negatividad de lo otro...” (Han, 2014a, p. 80).

Entonces, podríamos decir que, en tanto que la vida humana es narración, el ser humano es un ser histórico. Nuestro paso por el mundo está determinado por las decisiones que tomamos, los caminos que elegimos seguir y las cosas que aceptamos o negamos. Valga decir que no siempre acertamos en nuestro quehacer. Independientemente de que exista o no *ahí afuera* una Verdad, lo cierto es que hay decisiones que nos benefician y decisiones que nos perjudican. La vida no es pura positividad: está formada por creencias, dudas, sentimientos, ideas, que “son a veces incongruentes, contradictorias o, por lo menos, inconexas” (Ortega y Gasset, 2007, p. 68). Esa estructura interna de nuestras “creencias” es el pensamiento o conciencia, el *yo*, y precisamente posee, como dice Ortega, un carácter contradictorio que le es fundamental.

La negatividad constituye un elemento esencial del ser humano. La filosofía occidental fue positivando la realidad, vaciándola de negatividad, de sentido. Pero en realidad el mundo solo encuentra su sentido en lo negativo: en el sudor, en la dificultad, en las huellas que dibujan un nuevo sendero en el campo...; en lo *otro*. El sentido de la vida no está en una existencia positiva en el sentido que los *coach motivacionales* e instructores de la felicidad predicán. El dolor, el sufrimiento, el recuerdo, la duda, la contradicción, la inseguridad..., son aspectos fundamentales para la constitución de una experiencia vital completa, no vacía.

La vida es narración. El novelista Milán Kundera supo apreciar un importante fenómeno surgido en la modernidad de manera contrapuesta al espíritu de la filosofía moderna. Esta última representa, para él y para nosotros, el fundamento de la ciencia prometeica, que pretendía salvar al mundo actuando como representante de Dios. La ciencia hizo transparente la realidad, positivándola. Vista la situación de la actualidad, donde positividad y transparencia están siendo llevadas a su extremo, cabe preguntarse:

¿hay alguna salida a estos valores de la (tecno)ciencia que nos hacen vivir constantemente (auto)vigilados y coaccionados a ser libres para consumir?

En la recopilación de ensayos titulado *El arte de la novela*, el mencionado escritor Milán Kundera (2012) habla de la novela como un fenómeno genuinamente europeo, surgido de forma paralela a la filosofía moderna, y que supone la contraposición “filosófica” al ideal científico-instrumental del racionalismo. Por decirlo con nuestras palabras, lo que la filosofía moderna propiamente habría hecho es contemplar únicamente el aspecto positivo del ser: su carácter matemático, informativo, cuantificable. El mundo, gracias a los valores modernos, se fue haciendo transparente. La novela moderna, que según Kundera (2012) nace con Cervantes, habría sido desde su origen la figura opuesta al ideal científico totalizador. De este modo, en la modernidad habrían surgido dos *proyectos*: el de la filosofía-ciencia, que vacía el mundo de alteridad, positivándolo, y el de la novela, que precisamente recuperaría aquello que la filosofía olvida: el *ser* en toda su profundidad y en todos sus sentidos, la existencia en su negatividad. Así dice Barrios (2010), citando a Kundera:

«Frente al carácter unilateral de las ciencias europeas, que –de Galileo a Descartes – habrían reducido el mundo a un simple objeto de exploración técnica y matemática y habrían excluido de su horizonte el mundo concreto de la vida» [...] la novela moderna habría anticipado esta vuelta al mundo de la vida, frente a una filosofía moderna habitualmente más próxima al ideario científico-positivo, y que habría sido más constante en esta negativa a convertir al hombre en «una simple cosa en manos de fuerzas (las de la técnica, de la política, de la Historia) que le exceden, le sobrepasan, le poseen». (p. 26)

La novela, para el escritor checo, debe explorar los límites y *rincones* de la existencia que la filosofía ha acostumbrado a olvidar. Esta se centra en el aspecto positivo del ser, mientras que la novela explora la existencia, la cual está inmersa en complejidades, conflictos, incongruencias y demás circunstancias que, a *ojos* del pensamiento moderno –que aspira a una absoluta *necesidad causal*–, son inútiles. La razón es totalizadora. Imaginemos que estamos experimentando un suceso desafortunado en el que se han dado un cúmulo de *casualidades* a las que intentamos dar explicación. *¿Por qué ha pasado esto, y no lo otro?* Que pensemos así es normal, puesto que tenemos una razón que necesita ordenar los hechos, articularlos. Pero hacer de esa razón la única perspectiva verdadera de lo real tal vez no sea lo más prudente. A veces las casualidades pueden existir, al contrario de lo que parece predicar el pensamiento moderno con su razón totalizadora. La novela negra o policíaca podría ser, así, la consumación literaria de este

afán de *necesidad causal*: una serie de sucesos o experiencias que, gracias al agudo intelecto de un detective, se vuelven totalmente positivos.

En una sociedad totalmente positiva y transparente, la novela “se encuentra en un mundo que ya no es suyo” (Kundera, 2012, p. 29). En esta sociedad heredera del pensamiento moderno, donde como sabemos impera una irreflexiva necesidad global de *hacer*, “la vida del hombre se reduce a su función social” (Kundera, 2012, p. 29). Los valores del mundo tecnológico hiperconectado reducen la realidad a su aspecto –a su máscara– meramente positivo, numérico. La racionalidad moderna, representada en la moral científica, se asume a sí misma como portadora de la única Verdad capaz de definir y dominar el mundo. Por ello, contraponiendo los ideales del pensamiento moderno con los de la novela, dice Kundera (2012) lo siguiente:

el mundo basado sobre una única Verdad y el mundo ambiguo y relativo de la novela están modelados con una materia totalmente distinta. La Verdad totalitaria excluye la relatividad, la duda, la interrogación, y nunca puede reconciliarse con lo que yo llamaría el *espíritu de la novela*. (p. 26)

Según Kundera, la novela debe incidir en aquello que la positividad de la ciencia ha eliminado de la realidad: su contenido negativo. Si, en términos heideggerianos, la tradición filosófica occidental olvidaba al ser en favor del ente, la novela sería, al contrario, esa tradición paralela que precisamente habría recuperado aquello que la ciencia olvidaba: las parcelas de la existencia en las que la vida se muestra en su aspecto narrativo, donde existe un vínculo insoslayable entre el humano y el tiempo, un vínculo que afecta profundamente a las cosas, como le sucede al sombrero de Sabina en *La insostenible levedad del ser* (Kundera, 2008).

De la novela, pues, se reclama su visión *relativa*; se le reclama reabrir el conflicto para crear experiencia. El “buscar las razones” de los sucesos es, precisamente, ese peligroso afán totalizador que criticamos de la ciencia positiva. En las novelas o películas de género policíaco, por volver al ejemplo empleado anteriormente, se busca *resolver casos*, averiguar las causas “naturales” o científicas de los sucesos, sin generalmente prestarse especial atención a las experiencias profundas de los personajes. En esta búsqueda de *razones* “reside la incapacidad de soportar la relatividad esencial de las cosas humanas, la incapacidad de mirar de frente a la ausencia de Juez supremo” (Kundera, 2012, p. 18). Y es esta *relatividad* la que precisamente la novela recupera.

¿Qué quiere decirnos la gran novela de Cervantes? Hay una abundante bibliografía al respecto. Algunos pretenden ver en esta novela la crítica racionalista del idealismo confuso de Don Quijote. Otros ven la exaltación de ese mismo idealismo. Ambas interpretaciones son erróneas porque quieren encontrar en el fondo de la novela no un interrogante, sino una posición moral. (Kundera, 2012, p. 17)

Es esta *posición moral* la que reclama el pensamiento moderno, que se atribuye un carácter verdadero y universal, pudiendo explicarse toda la realidad a través de él. La vida, sin embargo, no es puramente positiva: tiene un alto componente negativo en tanto que *la alteridad*, lo *otro*, lo que *se va narrando* a través del tiempo, la constituye. La vida es experiencia, y esta ocurre en el tiempo.

Por ello decimos que, en la actualidad, la sociedad requiere de la *tarea del escritor* en el sentido de que este, a través de su vinculación temporal, narrativa, con la experiencia, puede ser uno de los encargados de devolver al mundo la negatividad que la transparencia le ha absorbido. El escritor debe apropiarse de la negatividad, practicar el retiro, abandonar el círculo vicioso del *hacer* continuo y experimentar la *lentitud* de la experiencia. Para escribir hay que *vincularse* con el mundo imaginado, hay que reflexionar, madurar la idea. La sociedad de la transparencia es una sociedad de lo inmediato, de lo instantáneo. La novela, sin embargo, reivindica una *actividad* que se contradice con ese *hacer* irreflexivo y transparente. Requiere *labor*, tiempo...

La tarea del escritor es, pues, en la actualidad más necesaria que nunca, ya que el aspecto narrativo de la vida, que es esencial, se está perdiendo.

La novela (como toda la cultura) se encuentra cada vez más en manos de los medios de comunicación; estos, en tanto que agentes de la unificación de la historia planetaria, amplían y canalizan el proceso de reducción; distribuyen en el mundo entero las mismas simplificaciones y clichés que pueden ser aceptados por la mayoría. (Kundera, 2012, p. 30)

La novela, en realidad, lleva en sí el “espíritu de la complejidad. Cada novela dice al lector: las cosas son más complicadas de lo que tú crees” (Kundera, 2012, p. 31). El mundo, y con él la experiencia de la vida, requiere de la negatividad para mostrarse en toda su profundidad. La existencia humana no es nada en su aspecto positivo, puesto que requiere del dolor y del sufrimiento, de aquello que es temporal, del *trabajo* y del sudor, de lo inesperado, de lo relativo..., de todo lo que, en definitiva, muestra al *ser* en su *insoportable levedad*.

Apliquemos la máxima socrática *Sólo sé que no sé nada* como resistencia contra el afán positivador y de transparencia de la sociedad actual, que precisamente se jacta de *sólo saber que lo sabe todo*. El mundo aparece, hoy, ya completo, informado, gracias a la positividad que aporta el dato. En lugar de contemplar la negatividad, la complejidad, la profundidad de la experiencia vital marcada por el tiempo, “el espíritu de nuestro tiempo se ha fijado en la actualidad, que es tan expansiva, tan amplia, que rechaza el pasado de nuestro horizonte y reduce el tiempo al único segundo presente” (Kundera, 2012, p. 31).

“La novela ya no puede vivir en paz con el espíritu de nuestro tiempo: si todavía quiere «progresar» en tanto que novela, no puede hacerlo sino en contra del progreso del mundo” (Kundera, 2012, p. 32). La tarea del escritor, del poeta, consiste en nuestra sociedad en apropiarse de la negatividad, en recuperar el aspecto vinculante del ser humano con su experiencia como algo temporal. Vivimos en un mundo que está siendo positivado al extremo. Esta “sociedad de la transparencia –para la que el *big data* es un elemento indispensable– se convierte en una sociedad uniformada, con el consiguiente riesgo de caer en el totalitarismo” (Galparsoro y Pérez, 2018, p. 255). Así, el escritor de novelas, y no sólo él, sino también –y, sobre todo– el poeta, el artista, es requerido en nuestra sociedad para recuperar el *interrogante*, la negatividad del mundo que Kundera reclama y que va en dirección opuesta a las tendencias totalitarias del control psicopolítico. Para recuperar, en definitiva, lo que Unamuno señala al reivindicar un ser humano “de carne y hueso, el que nace, sufre y muere (...), el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano (Unamuno, 2006, p. 7).

## Bibliografía

- ALCÁZAR, C. (2016). Byung-Chul Han y la positivización de la sociedad: el sentido, la verdad y la libertad en la Era Digital. *Argumentos de Razón Técnica*, (19), 197-191.
- ALMENDROS, L. (2018). Byung-Chul Han y el problema de la transparencia. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (58), 175-183.
- ALONSO, A. y ARZOZ, I. (2021). *El desencanto del progreso. Para una crítica luddita de la tecnología*. Madrid: Dykinson.
- BADILLO, P. (1998). *Fundamentos de Filosofía Política*. Madrid: Tecnos.
- BARRIOS, M. (2010). *La vida como ensayo: experiencia e historia en la narrativa de Milán Kundera*. Sevilla: Fénix.
- BENJAMIN, W. (2008). *El capitalismo como religión*. Recuperado de [https://ficcionalarazon.org/wp-content/uploads/2015/04/el\\_capitalismo\\_como\\_religion.pdf](https://ficcionalarazon.org/wp-content/uploads/2015/04/el_capitalismo_como_religion.pdf)
- BOSTROM, N. (2011). Una historia del pensamiento transhumanista. *Argumentos de Razón Técnica*, (14), 157-191.
- CRUZ, M. (2017). De la biopolítica a la psicopolítica en el pensamiento social de Byung-Chul Han. *Athenea Digital*, 17 (1), 187-203.
- DELEUZE, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- DIÉGUEZ, A. (2017). *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder.
- ECHEVERRÍA, J. (1994). *Telépolis*. Barcelona: Destino.
- ECHEVERRÍA, J. (1999). *Los señores del aire: Telépolis y el Tercer Entorno*. Barcelona: Destino.
- ECHEVERRÍA, J. (2003). *La revolución tecnocientífica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- ECHEVERRÍA, J. y ALMENDROS, L. (2020). *Tecnopersonas. Cómo las tecnologías nos transforman*. Gijón: Trea.

- FOUCAULT, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- GALPARSORO, J., y PÉREZ, R. (2018). Revolución digital y psicopolítica. Algunas consideraciones críticas a partir de Byung-Chul Han, Foucault, Deleuze y Nietzsche. *SCIO. Revista de Filosofía*, (14), 251-275.
- HAN, B. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- HAN, B. (2014). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.
- HAN, B. (2014). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- HAN, B. (2015). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Barcelona: Herder.
- HAN, B. (2016). *Sobre el poder*. Barcelona: Herder.
- HARARI, Y. N. (2018). *Homo Deus. Breve historia del mañana*. Barcelona: Debate.
- HARARI, Y. N. (2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. Barcelona: Debate.
- HEIDEGGER, M. (2003). *Camino de campo*. Barcelona: Herder.
- KUNDERA, M. (2008). *La insoportable levedad del ser*. Barcelona: Tusquets.
- KUNDERA, M. (2012). *El arte de la novela*. Barcelona: Tusquets.
- MARÍN-CASANOVA, J. (2009). *Contra Natura. El desafío axiológico de las nuevas tecnologías*. Sevilla: Ediciones Paso-Parga.
- MARÍN-CASANOVA, J. (2020). Consecuencias de una crisis sanitaria. Botiquín de ideas para comprender el coronavirus y su tecno-pandemia informacional. *Revista de Comunicación y Salud*, 10 (2), 63-80.
- MORENO, F. (2020). *¿Simio divino o dios simiesco? El transhumano en Yuval Noah Harari* (Trabajo de fin de Grado). Universidad de Sevilla, Sevilla, España.
- NIETZSCHE, F. (2000) [1874]. *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. Madrid: EDAF.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2002). *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía* (7ª reimpresión). Madrid: Revista de Occidente.

ORTEGA Y GASSET, J. (2007) [1942]. *Historia como sistema*. Madrid: Biblioteca Nueva.

ORWELL, G. (2014). *1984*. Barcelona: Debolsillo.

PICO DELLA MIRANDOLA, G. (2006). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Medellín: Editorial Pi.

UNAMUNO, M. (2006). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Albor Libros.

VÁZQUEZ, F. (1995). *Foucault: la historia como crítica de la razón*. Barcelona: Montesinos.

Francisco José Moreno Varilla

Dirigido por Prof. Dr. D. José Antonio Marín Casanova

Máster en Filosofía y Cultura Moderna

Universidad de Sevilla

2021