

**MUTACIONES DEL BIPODER AL PSICOPODER: LOS NUEVOS ENTRAMADOS
DE DOMINACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD EN LA SOCIEDAD NEOLIBERAL**

HAROLD ALEJANDRO LOZANO SANTA

UNIVERSIDAD DE LA SABANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

CHÍA, CUNDINAMARCA, COLOMBIA, 2022

**MUTACIONES DEL BIPODER AL PSICOPODER: LOS NUEVOS ENTRAMADOS
DE DOMINACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD EN LA SOCIEDAD NEOLIBERAL**

HAROLD ALEJANDRO LOZANO SANTA

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE FILÓSOFO

DIRECTOR:

Juan Camilo Espejo-Serna, PH.D.

UNIVERSIDAD DE LA SABANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

CHÍA, CUNDINAMARCA, COLOMBIA, 2022

Agradecimientos

Este trabajo, y mi pasó por la universidad, no sería tan satisfactorio sin la presencia y la paciencia de muchas personas; entre ellas mi familia, que desde el inicio de esta travesía me anunciaron su apoyo irrestricto, genuino y amoroso. A la facultad, y a la universidad como tal, agradezco su acogimiento como si de un hijo se tratara. A los maravillosos profesores y compañeros con los que me cruce y que, con calidez, siempre me invitaban a construir “comunidad filosófica”, aunque muchas veces hiciera oídos sordos. Hoy día sé lo importante que es la comunidad para el individuo, porque como titula su libro Thomas Merton, a su vez inspirado en un poema de John Donne, *ningún hombre es una isla*. En especial agradezco a la Dra. Amalia Quevedo, con quien inicie exploraciones sobre el tema de investigación. Igualmente, con mucho afecto, agradezco al Dr. Ivan Pinedo, con quien ajusté, reelaboré y concreté el presente documento. Al Dr. Espejo agradezco sus palabras de aliento para terminar la presente. A todos muchísimas gracias.

Contenido

Introducción	1
Capítulo 1. Biopolítica y subjetividades diseñadas	9
1.1. El concepto de biopolítica en Foucault	13
1.1.2. Biopolítica de las poblaciones.....	27
1.2. Microfísica del poder y control de subjetividades.....	36
Capítulo 2. Psicopolítica y nuevas mallas del poder	49
2.1. ¿Agotamiento del biopoder?	50
2.2. Compresión filosófica del psicopoder	63
2.3. Ingeniería psicopolítica de la subjetividad	71
2.4. Antropología cibernética: naturalización del ser humano como paquete digital de datos.....	77
Capítulo 3. Ruptura y emancipación de la psicologización: un diálogo entre Foucault y Han	85
3.1. La emancipación de las tecnologías del yo en Foucault	86
3.2. En el camino hacia la despsicologización en Han	96

3.3. Nuevos derroteros para la construcción de subjetividades emancipadas en la sociedad neoliberal	103
Conclusiones.....	118
Bibliografía.....	121

Introducción

Byung-Chul Han, filósofo surcoreano radicado en Alemania desde hace unas décadas, representa una de las voces intelectuales con mayor repercusión en nuestro tiempo. Su obra, hasta cierto punto conectada con las ideas de Foucault, nos enfrenta a problemas cruciales de esta época digital, interconectada y marcada por los avances tecnológicos de la cuarta revolución industrial. Su pensamiento crítico se enmarca en esta época de transiciones económicas, políticas, sociales y culturales que configuran el siglo XXI. Pero esta época de cambios delata una profunda crisis de sentido de lo humano, que se oculta tras el auge de la tecnología, la instauración del modelo neoliberal que parece haberse consolidado en nuestras sociedades, junto con la globalización de la cultura occidental que busca llegar a todos los rincones del planeta.

En tal panorama, esta investigación versa sobre el pensamiento de Han, busca una aproximación crítica a algunas de sus reflexiones más emblemáticas mediante un diálogo con Foucault, autor con el cual guarda conexiones y contrastes.

En una lectura inicial de los textos de Han, pareciera que el filósofo surcoreano se distancia de Foucault, al tomar un rumbo diferente en sus consideraciones sobre el poder en las sociedades contemporáneas, pero, realizando un análisis crítico encontramos aspectos en donde los dos autores pueden dialogar bajo la idea de emancipar al ser humano de las estructuras de dominación de la subjetividad contemporánea. Este aspecto será central en esta investigación.

Por otro lado, Michel Foucault en una entrevista del año 1978 reflexionaba sobre la pregunta de marras sobre el poder, sobre las modulaciones en las que se cimenta, a saber, los dispositivos que crea según las urgencias sociopolíticas, históricas y económicas que demanda una época determinada. Esto es, según las estrategias y discursos de poder que en un momento de la historia van configurando relaciones de poder en la sociedad y que imprimen su sello a ésta; delinean el campo de objetos del saber y las posibilidades de conocerlos y de vivirlos, según los regímenes de verdad que se validen y establezcan para tales propósitos.

Así, en la época del poder soberano, éste configuraba relaciones de poder de captación y extracción de los individuos que eran un mero reducto de su territorio, y respondían a una forma económica mercantilista que se proponía enriquecer a los estados. La población, el individuo y la vida no le eran relevantes. Luego, vemos como en los siglos XVII en adelante, las ideas y los discursos van delineando un cambio de época, el Estado moderno se propone garantizar y administrar la vida de los individuos y al tiempo coadyuvar a un capitalismo naciente que requiere fuerza laboral, cuerpos dóciles, saludables, domados, física y mentalmente, lo que lleva a unas configuraciones propias del modo vida de aquel entonces: una sexualidad ejercida bajo estándares férreos, una policía controladora frente a los problemas urbanos nacientes, el manicomio para los “desnormalizados” de la sociedad, entre otros. De modo que, este *momentum* histórico va virando hacia otras formas de producción después de la segunda guerra mundial, se van erigiendo otras relaciones de poder que responden a emergencias históricas a su vez, que interfieren, que se van formando a medida que otras van quedando disueltas (como la caída de los Estados de bienestar y el nacimiento del

neoliberalismo), por el proceso discursivo que las impulsa y que presiona un cambio sobre el hacer y el pensar en la sociedad. Es así como Foucault (2012), en la nombrada entrevista de 1978 con una brillantez casi profética refiere lo siguiente:

En nuestros días el control es menos severo y más refinado, pero no por ello menos aterrador. Durante el transcurso de nuestra vida todos estamos atrapados en diversos sistemas autoritarios; ante todo en la escuela, después en nuestro trabajo y hasta en nuestras distracciones. Cada individuo, considerado por separado, es normalizado y transformado en un caso controlado por una IBM. En nuestra sociedad, estamos llegando a refinamientos de poder en los que ni siquiera habrían soñado quienes manipulaban el teatro del terror. (pág. 126)

Estas y otras cavilaciones filosóficas son las que me llevaron a emprender el recorrido que traza el presente trabajo. Desde aquella respuesta de Foucault, al momento presente, el panorama ha cambiado, tenemos nuevas formas de ejercer el poder, de subjetivar a los individuos. Es ahí donde entra en escena el surcoreano Byung-Chul Han que analiza magistralmente toda la parafernalia de las tecnologías de la comunicación y la información, los nuevos entramados de poder en la sociedad neoliberal, las relaciones interpersonales y el mundo del trabajo, etc.

Las cosas han cambiado desde finales de los años setenta a la segunda década del siglo XXI. La industrialización ha cambiado definitivamente; la producción empezó a usar tecnologías para mejorar su desempeño y alcance, tales como la automatización, la cibernética, los softwares, las computadoras, energías limpias, internet, etc., cosas bastantes incipientes para la época en que vivió Foucault. Las intuiciones filosóficas originales del filósofo francés son explotadas al máximo por Han, pues a razón de su prematura muerte, el profesor del *College* no alcanzó a vivir, ni a atisbar la vorágine digital, sello de la actual sociedad.

El presente trabajo es una forma de dar cuenta de estas mutaciones, de la transformación que va desde el Biopoder en Foucault hasta el Psicopoder en Han, en las formas de ejercer el poder hoy, de los desplazamientos de estas prácticas que repercuten en muchos ámbitos de nuestra vida en sociedad.

Este trabajo nace, como ya se ha afirmado, de las críticas “hanianas” a los modelos de Foucault y sobre los cuales erige gran parte de su obra, pero también sobre los reconocimientos que le hace, en cuanto a posibles salidas, emancipaciones, *experiencias otras*, como las llamaría Foucault, al ejercicio del poder subjetivante sobre los individuos. Es decir, sobre las posibles resistencias y escapes a este teatro del terror digital refinado, invisible, no tematizado, hecho a la medida de los sujetos y conforme a sus necesidades, tal y como diría Foucault; y en palabras hanianas, fruto de la interiorización del poder que nos convierte en verdugo y víctima a la vez. Foucault llama a esto una gran cárcel, lo que sería algo así como una jaula de oro con todas las comodidades, con toda la parafernalia digital y virtual de hogaño que invade nuestra psique y la adormilan.

Le preguntan al francés (2012) qué hacer ante tal teatro del terror *light* que ya se avecina, y casi anunciando la llegada futura de Han, responde lo siguiente:

El punto en que nos encontramos está más allá de cualquier posibilidad de rectificación, porque la concatenación de esos sistemas ha seguido imponiendo este esquema hasta hacerlo aceptar por la generación actual como una forma de la normalidad. Sin embargo, no se puede asegurar que sea un gran mal. El control permanente de los individuos lleva a una ampliación del saber sobre ellos, el cual produce hábitos de vida refinados y superiores. Si el mundo está en trance de convertirse en una suerte de prisión, es para satisfacer las exigencias humanas. (pág. 126)

Problema y objetivos de la investigación

Ese trabajo responde a un afán de comprensión de la realidad que se nos presenta, que invade nuestra cotidianidad, trata de entender de dónde viene y las finalidades de todo el entramado de poder en el que estamos envueltos, las formas de libertad y de resistencia que se le oponen en un juego agonístico (en términos foucaultianos). Así como encontrar los discursos que sustentan las tramas de poder. Busca dar cuenta también de las hibridaciones, de las connivencias de los paradigmas de poder (biopoder y psicopoder) en un ejercicio de reforzamiento sin límites de estos.

De acuerdo con lo anterior, el trabajo quiere responder a la pregunta de investigación: ¿Cómo se da la transformación del concepto de biopoder al de psicopoder en la obra de Byul Chung Han, y qué diálogo se puede establecer entre Foucault y Han para construir una noción de “emancipación de las subjetividades” en las sociedades neoliberales actuales?

Siguiendo estas ideas, la indagación filosófica pretende alcanzar los siguientes objetivos. *Objetivo general:* Comprender la transformación del concepto de Biopolítica al de Psicopolítica, reconociendo las críticas de Byul Chung Han a Foucault y los puntos de contacto entre los autores que contribuyen a la noción de "subjetividades emancipadas" en las sociedades neoliberales actuales. *Objetivos específicos:* a) Reconocer las herencias conceptuales que Han recibe de Foucault; b) Analizar los postulados de Han que estructuran el concepto de Psicopoder, entendido como nuevo enfoque que permite comprender las lógicas del poder en el neoliberalismo digital del presente; c) Establecer un diálogo entre Foucault y Han bajo la idea de “emancipación”

de los mecanismos de control y dominación de la subjetivación tanto en la sociedad disciplinaria como en la sociedad postdisciplinaria del siglo XXI.

Método y estructura de la investigación

Teniendo en cuenta los objetivos de investigación, el método que asumiremos será de análisis conceptual. El análisis conceptual ofrece un método que permite al investigador convertir los conceptos en piezas teóricas precisas para el estudio que quiere llevar a cabo. Se puede definir como un método no empírico, que trabaja con enunciados teóricos, textuales y no con datos de naturaleza sensible o experimental, en este caso con las tesis de Han y Foucault. Los datos sobre los cuales se trabaja en el análisis conceptual son las tesis de los autores, las definiciones, los postulados y posturas frente a un determinado problema, las descripciones y ejemplos para ilustrar una tesis, así como la contraposición de textos con significados alternativos y formulaciones simbólicas. El análisis conceptual finalmente examina cuidadosamente la diversidad de significados, las posibilidades de conexión entre los términos y los niveles subjetivos (creencias y concepciones) y objetivos (conceptos) que sustentan una determinada corriente de pensamiento o postura filosófica frente a la realidad.

Es así como en el primer capítulo se explora el concepto de biopoder, biopolítica y anatomopolítica, conceptos utilizados por Foucault para dar claridad sobre su analítica del poder. En el segundo capítulo se examinan las críticas de Han a Foucault, teniendo en cuenta los límites del modelo de este último y las posibles advertencias de estos fallos por parte del mismo francés. Esto para dar cuenta de las herencias que tiene Han de los últimos trabajos y entrevistas de Foucault tanto para armar sus propias tesis, como para aducir la debilidad de las de Foucault que, como se señaló en líneas anteriores, su

desaparición le privó de los desarrollos tecnológicos y demás, que por ese entonces empezaban a eclosionar. Claramente en el segundo capítulo está presente la propia voz del surcoreano, en lo que tiene que ver con los análisis de su propio cuño. Finalmente, en el tercer capítulo, a manera de síntesis, se analizan las propuestas emancipatorias que, con cautela, estos autores exponen frente a las redes del poder, ubicándolos en este punto muy cerca de lo que Han quisiera. Eso sí, guardadas las distancias. Lo anterior, porque, como se analizará, Foucault hablaba de un “empresario de sí”, muy cercano a los términos que usa el surcoreano, lo que daría a entender cómo Han absorbe mucho del filósofo de Poitiers. Acá un ejemplo de ello, donde Han (2014) caracteriza el cuidado de sí, (tanto como escritura ética del yo, como técnica de autocontrol) evoca a Foucault:

El antiguo *cuidado de sí mismo* también está unido a las prácticas de *tomar nota de sí mismo*. La *publicatio sui* (Tertuliano) es una parte esencial del cuidado de sí mismo: Escribir también era importante en la cultura del cuidado de sí. Una de las características más importantes de este cuidado implicaba tomar notas sobre sí mismo que debían ser releídas, escribir tratados o cartas a los amigos para ayudarles, y llevar cuadernos con el fin de reactivar para sí mismo las verdades que uno necesitaba. La *publicatio sui* se dedica a la búsqueda de la verdad. Las anotaciones sobre sí mismo sirven a una ética del yo. El dataísmo, por el contrario, vacía el *Self-Tracking* de toda *ética y verdad*, y lo convierte en una mera *técnica* de autocontrol. (Han, 2014, pág. 49)

Es así como en este trabajo se exploran las alternativas a estos ejercicios de poder, y los escapes para construir otras subjetividades y formas de existencia más humanas dentro de la sociedad neoliberal actual. Para esto es sustancial comprender el cambio de un modelo a otro, del esquema disciplinario al modelo postdisciplinario, ubicando el punto de anclaje donde Han se alimenta de las ideas, apenas insinuadas, de Foucault. Esto quiere decir que Foucault, en términos coloquiales, “le proporciona alas”

a Han, y éste lleva el modelo del biopoder hacia otros terrenos filosóficos en donde es necesario realizar nuevas conceptualizaciones para entender la densidad del presente.

Capítulo 1

1. Biopolítica y subjetividades diseñadas

En este capítulo se abordará la noción de biopoder y biopolítica en Michel Foucault y la forma en cómo estas comprensiones sociales y antropológicas no solo se adueñan de la administración de la vida en Occidente, sino también en cómo traen consigo un trabajo minucioso sobre la subjetividad en su dimensión individual y social.

Hay que iniciar estableciendo que biopoder y biopolítica no son planteamientos distintos sino complementarios, la distinción sería de uso más no semántica. Foucault hace la siguiente esquematización: el poder se hace cargo de la vida en Occidente aproximadamente a partir del siglo XVII, pues en esta época ubica un cambio de teorizaciones respecto al Estado e instituciones sociales, siguiendo el recorrido metodológico de una “genealogía” del poder (Foucault, 2001, pp. 219-220). El filósofo francés encuentra diferentes desarrollos sobre el apoderamiento de la vida, tanto en el nivel anatomopolítico o disciplinario, como en el de la biopolítica o el de la gestión de las poblaciones. Estos dos dispositivos no se excluyen, en cambio, se refuerzan el uno al otro, como se comprenderá más adelante. Por tanto, sería pertinente decir que, el Biopoder se entiende como una acción y pretensión política moderna, como el desarrollo teórico de las prácticas sobre la vida, como la idea en el ambiente de la época de sostener la vida. La biopolítica, en la misma línea, sería la tecnología política que apunta a aprovechar y avasallar al máximo la vida del individuo y la población siguiendo técnicas bien estructuradas; en consecuencia, son dos orientaciones que parten del mismo núcleo de discusión: el poder.

Las conceptualizaciones de Foucault conducen a ver un cambio respecto a la concepción del poder tradicional, monolítico, represor y excluyente, por un poder microfísico y capilar que se encuentra diseminado en el cuerpo social, y que, por decirlo de algún modo, no se detenta, si no que se ejerce (Foucault, 2001, pág. 38). Esto porque la realidad misma es una miríada de fuerzas en disputa que buscan concretarse para dominar y sostenerse en el tiempo, pero que de ninguna manera son estables y universales. Son singularidades históricas desde el punto de vista de nuestro autor, emergencias históricas fruto de luchas que se enmascaran.

En el contexto de las ideas de Foucault, el saber va de la mano del poder, por medio de éste el poder es lo que es, el poder es *voluntad de saber* por antonomasia. Las ciencias se han erigido como neutras, pero en realidad sus discursos, desde la óptica del francés, están a tono del poder, surgen del poder y buscan legitimar, o mejor, *normalizar* modos de vida frente a otros; crear objetos de saber y producir subjetividades. Lo que acarrea también un tinte moralizador de lo que se sale o no de la norma, del bien y del mal y de lo que se debe o no hacer en la sociedad.

En otras palabras, el saber-poder es productor de subjetividades por medio de discursos normalizadores que menoscaban los “otros modos de vida”, pero en un exceso de medicalización, de estudios científico-jurídicos, que de una prohibición llana. Las contraconductas, las desviaciones de la norma que no encajan se confinan al mutismo, se les quita su voz en el cuerpo de la sociedad, son sometidas a estudios porque se vuelven atractivas científicamente, es decir, en un acto paradójico, son creadas y sostenidas por el poder. No siempre son reprimidas o desaparecidas, son incitadas por

un rodeo entre el poder y los placeres no-verdaderos que se persiguen y que se buscan para que confiesen su mala conducta, al respecto el de Poitiers (2007) afirma que:

La mecánica del poder que persigue a toda esa disparidad no pretende suprimirla sino dándole una realidad analítica, visible y permanente: la hunde en los cuerpos, la desliza bajo las conductas, la convierte en principio de clasificación y de inteligibilidad, la constituye en razón de ser y orden natural del desorden. ¿Exclusión de esas mil sexualidades aberrantes? No. En cambio, especificación, solidificación regional de cada una de ellas. Al diseminarlas, se trata de sembrarlas en lo real y de incorporarlas al individuo. (pp. 57-58)

Y prosigue Foucault (2007) con esta novedad del poder que, si bien parece inofensiva, liberal, humanitaria, es mucho más insidiosa, más dedicada y explayada en la sociedad. Se ve cómo hay una erotización en el hecho de ejercer el poder y en el de resistirlo, hay juegos de poder:

El examen médico, la investigación psiquiátrica, el informe pedagógico y los controles familiares pueden tener por objetivo global y aparente negar todas las sexualidades erráticas o improductivas; de hecho, funcionan como mecanismos de doble impulso: placer y poder. Placer de ejercer un poder que pregunta, vigila, acecha, espía, excava, palpa, saca a la luz; y del otro lado, placer que se enciende al tener que escapar de ese poder, al tener que huirlo, engañarlo o desnaturalizarlo. Poder que se deja invadir por el placer al que da caza; y frente a él, placer que se afirma en el poder de mostrarse, de escandalizar o de resistir. (pág. 59)

Entonces los *regímenes de verdad*, como efectos del poder/saber, validan conductas adecuadas en una época dada en detrimento de las que no se ajustan a la norma. Dado esto, estas últimas son ocultadas y dirigidas a otros espacios por la fuerza de las verdades del poder, y se legitima de esta forma su sometimiento a la red de instituciones desplegadas en la sociedad. Así pues, son catalogadas como *no-verdaderas* y es menester rehabilitar, enseñar, imponer y replicar las verdades del poder.

Esto dice Foucault luego de hablar de la confesión como forma de producción de la verdad en Occidente: “[la] más desarmada ternura, así como el más sangriento de los poderes, necesitan la confesión. El hombre, en Occidente, ha llegado a ser un animal de confesión” (pág. 75). Pues “[la] confesión de la verdad se inscribió en el corazón de los procedimientos de individualización por parte del poder” (pág. 74), es así como “una "historia política de la verdad" debería dar vuelta mostrando que la verdad no es libre por naturaleza, ni siervo el error, sino que su producción está toda entera atravesada por relaciones de poder. La confesión es un ejemplo” (pág. 76).

Con el ejemplo de la confesión se ve cómo las conductas alejadas de la norma se encauzan y se ordenan, en la medida en la que el sujeto confiese “la verdad de sí mismo” y reconozca en sí, que esa verdad suya no es la verdad del poder, es una no-verdad, alejada de la Verdad. Y esto anterior conlleva al señalamiento moral de la sociedad “normal”. Es lo que sucedió antaño con las terapias de reconversión de la conducta sexual, que parten de una entidad-enfermedad creada por el discurso científico que debe ser reconocida por el sujeto, para después ser objeto de un tratamiento que lo va a llevar a la verdadera conducta de la sociedad normalizadora. Es la terapéutica de la verdad en ejercicio, en acción.

Con esta introducción sobre el actuar del poder del que habla Foucault, se da paso al tema que compete al presente trabajo, así pues, éste iniciará por el concepto de biopolítica muy centrado en los trabajos de Foucault, y las derivaciones que ha tenido esta propuesta. Se aclara que en esta conceptualización no se profundizará de manera significativa sobre temas como la *gubernamentalidad* que, si bien tiene relación con el

tema, conllevaría a extender demasiado la empresa que aquí se pretende, de tal forma que se establecen previamente ciertos límites en el alcance de la propuesta de trabajo.

1.1. El concepto de Biopolítica en Foucault

A continuación, se acudirá a los escritos de Foucault donde expresamente desarrolla la noción de biopolítica. Foucault (2007) en *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* atisba un desplazamiento del poder soberano; el cual es sustractor, expropiador, discontinuo; a un poder que toma en cuenta la vida de la población, más allá de ser una variable del territorio del soberano. El poder del soberano era “(...) ante todo derecho de captación: de las cosas, del tiempo, los cuerpos y finalmente la vida; culminaba en el privilegio de apoderarse de ésta para suprimirla” (pág. 164).

La población empieza a ser relevante, por eso el francés en *Seguridad, población y territorio*, se dedica el entero curso a hablar del arte de gobernar como aquel que toma en cuenta a la población, como objeto de medidas biopolíticas, e incluso más allá del mero mantenimiento de la vida. Son importantes unas consideraciones previas con relación al poder soberano que hace Foucault (2006) en este mismo curso:

(...) cuando se busca en el *Príncipe* lo que caracteriza el conjunto de objetos sobre los que se ejerce el poder, se advierte que, para Maquiavelo, el objeto, en cierto modo el blanco del poder, son dos cosas: (...) un territorio, y la gente que lo habita. En este aspecto, por lo demás, Maquiavelo no hace sino retomar para su propio uso y los fines específicos de su análisis un principio jurídico que es el utilizado para caracterizar la soberanía: en el derecho público, desde la Edad Media hasta el siglo XVI, aquella no se ejerce sobre las cosas sino ante todo sobre un territorio y, por consiguiente, los súbditos que residen en él. En ese sentido puede decirse que el territorio es, sin duda, el elemento fundamental del principado de Maquiavelo y de la soberanía jurídica del soberano, tal como la definen los filósofos o teóricos del derecho. Desde luego los territorios suelen

ser fértiles o estériles, pueden tener una población densa o, al contrario, escasa, la gente puede ser rica o pobre, activa o perezosa; pero todos esos elementos no son más que variables con respecto al territorio, que es el fundamento mismo del principado o la soberanía. (pp. 121-122)

Se ven entonces las teorías y los terrenos filosóficos que quiere dejar a un lado Foucault, no para sacarlas del análisis sobre el poder, sino para dejar de darles el acento que se les ha dado en ciertas tradiciones del pensamiento filosófico-político. Así pues, antes de proseguir con lo propuesto, un breve *excursus*; unas palabras sobre la analítica del poder que aborda Foucault (2001), siguiendo un esbozo sencillo de *Defender la sociedad*:

¿Qué es el poder? O más bien —porque la pregunta — “¿qué es el poder?” sería justamente una cuestión teórica que coronaría el conjunto, cosa que yo no quiero—, la apuesta consiste en determinar cuáles son, en sus mecanismos, sus efectos, sus relaciones, esos diferentes dispositivos de poder que se ejercen, en niveles diferentes de la sociedad, en ámbitos y con extensiones tan variadas. (pag.26)

Foucault ve el poder de la siguiente forma, no se hace la pregunta por el *qué* del poder, como si fuera una sustancia, o como si fuera algo ya acabado en el mundo, se pregunta por el *cómo*, por su funcionamiento, por las condiciones de posibilidad que crea, por sus estrategias, las máscaras que usa y los lugares en dónde se explya. Más adelante se retomarán los detalles específicos sobre la microfísica del poder foucaultiana.

Dicho esto, es el turno de la biopolítica. “Durante mucho tiempo, uno de los privilegios característicos del poder soberano fue el derecho de vida y muerte” (Foucault, 2007, pag.163). Así comienza el apartado *Derecho de vida y muerte de la voluntad de saber*, donde el pensador de Poitiers caracteriza el poder soberano como

privilegio de preservar la existencia misma del rey. Allí donde se ve amenazado puede acudir al poder de la “espada” para proteger sus haberes, entre ellos, la población o el cuerpo social, el cual él encabeza y del que hace parte, es su expresión. De este modo:

El soberano no ejerce su derecho sobre la vida sino poniendo en acción su derecho de matar, o reteniéndolo; no indica su poder sobre la vida sino en virtud de la muerte que puede exigir. El derecho que se formula como "de vida y muerte" es en realidad el derecho de *hacer* morir o de *dejar* vivir. (Foucault, 2007, pag.164)

En *Vigilar y castigar* podemos observar la teatralidad y espectáculo de muerte en el acto castigar, de someter a suplicio a quien incumple la ley, pues en palabras del filósofo, el derecho en Occidente es el derecho del rey para legitimar su existencia y su actuar:

(...) en las sociedades occidentales, y esto es así desde la Edad Media, la elaboración del pensamiento jurídico se hace esencialmente en torno del poder real. El edificio jurídico de nuestras sociedades se construyó a pedido del poder real y también en su beneficio, para servirle de instrumento o de justificación. En Occidente, el derecho es un derecho de encargo real. (Foucault, 2001, pp. 34-35)

La historia con la que inicia *Vigilar y castigar* es una clara ilustración de las comprensiones sobre el poder en una época determinada. Un individuo es acusado de querer asesinar al rey, por tanto, su acción debe ser castigada de manera ejemplar. Si bien el rey podía ordenar su ejecución en un calabozo de la prisión y luego sepultar su cuerpo en una fosa común, el acontecimiento es usado para lo que se denomina el “teatro del horror”. El individuo es expuesto públicamente a torturas extremadamente crueles: latigazos, plomo derretido en las heridas, luego desmembramiento mediante caballos que despedazarán las coyunturas, y finalmente echar a la hoguera los restos corporales y lanzar las cenizas al viento (Foucault, 2018, pág. 11). El espectáculo del dolor se

convertía, entonces, en el medio para expresar el poder que tiene un dominio total sobre el cuerpo. El poder es capaz de desaparecer el cuerpo hasta volverlo polvo que simboliza un “volver a la nada”, y en la mente de los espectadores un claro recuerdo de que el poder es capaz de ensañarse sobre cualquier individuo que quiera estar por fuera de su alcance, o que se oponga a su dominio.

Se puede decir entonces que la ley en el poder soberano es voluntad del rey (como en la famosa canción popular); la enuncia y la encarna y puede exigir su resarcimiento en un acto de fuerza sin límites. “El delito, además de su víctima inmediata, ataca al soberano y lo hace personalmente, ya que la ley vale por la voluntad del soberano, y físicamente, ya que la fuerza de la ley es la fuerza del príncipe” (Foucault, 2018, pág. 58).

Este poder desbordado y fastuoso, costoso en algunos casos para el poder soberano, es el que Foucault tematiza en su obra que más le ha labrado popularidad. Este poder “(...) despliega a los ojos de todos una fuerza invencible. Su objeto es menos restablecer un equilibrio que poner en juego, (...), la disimetría entre el súbdito que ha osado violar la ley y el soberano omnipotente que ejerce su fuerza” (Foucault, 2018, pág. 59). Se dice costoso, en los siguientes términos, desplegar una enorme fiesta de la muerte a ojos de todos, traía consigo posibles sediciones del pueblo expectante, así como invertir la figura del criminal en un héroe o mártir.

Con este esbozo en mente, se comprende pues el desplazamiento del que habla Foucault en sus reflexiones. Ahora el poder se apodera de la vida de los súbditos, de la población, para *hacerlos vivir*, regularlos, dominarlos, para hacer de ellos cuerpos productivos, en lugar de marcarlos y desaparecerlos con la fuerza bruta del soberano.

Con esto dicho, es importante afirmar que entre Biopoder y Biopolítica hay unos matices, esto para aclarar lo que se dijo al inicio. Frente a lo primero se quiere aludir a la avanzada de la Modernidad por apoderarse y gestionar la vida humana en múltiples aspectos; dice Foucault (2007): “Ahora es en la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza” (pág. 167). Se puede establecer que de ese poder sobre la vida se reconocen dos tecnologías políticas; la anatomopolítica que es individualizante, pretende por medio de la disciplina producir cuerpos dóciles a través de distintas instituciones. La biopolítica para tales efectos es la gestión de la vida biológica de las poblaciones que tiende a ser estatal por la ingente tarea que esto conlleva. Tanto la una como la otra no se excluyen, se complementan y, en algunos casos, se puede entender a la biopolítica incluyendo en ella a la anatomopolítica. Al respecto, el de Poitiers sentencia:

Una tecnología de poder que no excluye la primera, que no excluye la técnica disciplinaria, sino que la engloba, la integra, la modifica parcialmente y, sobre todo, que la utilizará implantándose en cierto modo en ella, incrustándose, efectivamente, gracias a esta técnica disciplinaria previa. Esta nueva técnica no suprime la técnica disciplinaria, simplemente porque es de otro nivel, de otra escala, tiene otra superficie de sustentación y se vale de instrumentos completamente distintos. (Foucault, 2001, pág. 219)

Se va viendo de lo que se trata esta emergencia histórica que se ocupa de la vida de los sujetos y que les crea nuevas configuraciones en sus comportamientos, más allá de estar a merced de la espada del rey. La vida se vuelve de interés político, el poder desata una serie de estrategias y cálculos, muchas veces, cautos, poco teatrales y más eficientes respecto a la anterior forma de poder disimétrico del soberano que exponía su majestuosidad cuando cegaba la vida.

Frente a esto “podría decirse que el viejo derecho de *hacer* morir o *dejar* vivir fue remplazado por el poder de hacer *vivir* o de *rechazar* hacia la muerte” (Foucault, 2007, pág. 167). Analizando esta frase, se puede ver el énfasis del desplazamiento; la prevalencia anterior era de un derecho sustractor sobre sujetos jurídicos, ahora hablamos del poder sobre la vida y por la vida mediante disciplinas, instituciones y el Estado. Surge, entonces, un juego de cálculos y estrategias donde el poder, el saber y las concepciones en torno a la verdad son protagonistas.

Antaño al príncipe se le conocía por su espada, derecho arrogado de dar muerte, sin embargo, la vida y las condiciones que rodean la vida de la especie humana no le eran relevantes. Todo eso parece cambiar en un momento entre los siglos XVII y XIX, cuando realzar la vida se vuelve el objetivo del poder:

“(…) tenemos “dos polos de desarrollo” del ejercicio de poder, cuyo concurso dará lugar a la gran tecnología del biopoder: la tecnología disciplinaria y la tecnología de la biopolítica. La primera tiene por blanco de ejercicio del poder el cuerpo máquina, mientras que el segundo desplaza el centro de gravedad e interés hacia el cuerpo especie. Mientras la tecnología disciplinaria tiene por objetivo la educación del cuerpo, el aumento de sus aptitudes, su docilidad y control, en el caso de la biopolítica su propósito es la población en relación con fenómenos, tales como la proliferación, la mortalidad, los nacimientos, la longevidad y la salud, entre otros. La tecnología disciplinaria o anatomopolítica del cuerpo humano emplea como procedimiento las disciplinas, mientras que la biopolítica de la población se vale de las intervenciones y controles. (Toscano, s.f. pág. 32)

A partir de estos cambios se empiezan a gestar algunas consideraciones. Por ejemplo, surge una “medicalización de la vida”; el delincuente, el vagabundo y el enfermo, son blanco de múltiples disciplinas que tienen por tarea “rehabilitarlos y resocializarlos” al cuerpo social del que han sido apartados por la fuerza de las normas,

como si de taras se trataran para un orden requerido. Ya no hay cadalso o destierro como acontecía en el mundo antiguo, hay instituciones encargadas y especializadas que se guían por un *régimen de verdad* que ellas mismas estructuran. Y esto porque “después de todo, somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a cumplir tareas, destinados a cierta manera de vivir o a cierta manera de morir, en función de discursos verdaderos que llevan consigo efectos específicos de poder” (Foucault, 2001, pág. 34).

El manicomio, la prisión (los panópticos) son los nuevos instrumentos de resocialización para alcanzar una “normalización” de los individuos, un volver a los comportamientos deseables en la sociedad. Aquí es importante recordar que se da una transición en las formas de ejercer el poder. Si como dijimos anteriormente, el rey podía ejercer el poder sobre el cuerpo mediante los espectáculos del dolor, en el contexto de finales de la modernidad y ya entrados en el siglo XIX; la formalización de las prisiones permitirá ahora ejercer poder sobre la conciencia de los individuos (Foucault, 2018, pp. 18-19). Aislados en el panóptico, incomunicados, se creía que los condenados tendrían un diálogo consigo mismo reconociendo sus faltas, sus infracciones a la ley y su distanciamiento del resto de la sociedad. El poder ejercido ya no sobre los cuerpos (como el soberano, pero sí sobre los cuerpos como superficie para llegar a la conciencia, para crear hábitos, entre otros, para disciplinar en su integridad al sujeto), sino sobre la psique, posibilitaría la nueva “normalización” de las subjetividades. Todo esto realizado obviamente bajo los presupuestos de vigilancia y castigo de los individuos. (Foucault, 2018, pág. 26)

Por otro lado, en el ámbito de la población hay intervenciones buscando un óptimo social en salud y en protección social, en temas como la longevidad, morbilidad,

epidemias, pensiones, vivienda social, etc. A esta búsqueda le es inherente que nunca va a alcanzar un estado de perfección o de desaparición de los “males” de la sociedad, como lo pueden ser las epidemias, la morbilidad, o la delincuencia. (Foucault, 2006, pp. 22-26)

Es así como este nuevo poder sobre la vida se ejerce por medio de normas que tienen apostillas científicas y, no tanto por medio de la ley, pero en todo caso, esta última se ve invadida y reforzada por las primeras (como los tribunales abarrotados de técnicos científicos, o como las leyes que castigan desviaciones infundidas por la ciencia), dando lugar a lo que se llamará *sociedades de normalización* que se caracterizaran por el hecho

(...) de que en nuestros días el poder se ejerza a la vez a través de ese derecho y esas técnicas, que esas técnicas de la disciplina, los discursos nacidos de ésta invadan el derecho, que los procedimientos de la normalización colonicen cada vez más los de la ley, es, creo, lo que puede explicar el funcionamiento global de lo que llamaría una *sociedad de la normalización*. (Foucault, 2001, pág. 46)

Foucault dirá que poco a poco la ley pasa a no ser tan relevante y cobra protagonismo la *norma* que viene de saberes científicos. Esto se entiende porque la ley de cuño soberano se usaba para legitimar el poder imperante del rey, va viciada por sesgos y es un instrumento de dominación y coerción, pero nuestro autor (2001) se pregunta, ¿acaso estas nuevas disciplinas no buscan dominar?, al respecto, comenta que el saber científico se muestra neutral como un árbitro que juzga lo normal de lo anormal (pág. 46). Sobre estas disciplinas dice lo siguiente: “(...) se referirán necesariamente a un horizonte teórico que no será el edificio del derecho sino el campo de las ciencias humanas. Y la jurisprudencia de esas disciplinas será la de un saber clínico” (Foucault, 2001, pág. 45).

Lo que va a descubrir Foucault es que estas ciencias no son un logro de la humanidad, que no son tan neutrales y asépticas frente a la barbarie de la realeza, son en cambio, otras formas de ejercer el poder y de imponer una moral en el cuerpo social para asegurar un estado de cosas útil y productivo al poder imperante en una época dada, pues determinan un deber ser. No hay un progreso de la razón humana, ni un altruismo humanitario con relación al tratamiento de formas de vida que se desvían de la norma, en la época del biopoder lo que se observa es un poder más sutil y fructífero en sus efectos, parsimonioso, continuo en el control y vigilancia de los sujetos que produce, en contraste con el mencionado poder jurídico del soberano.

Así pues, siguiendo el texto *Historia de la sexualidad I*, Foucault (2007) sostiene que “ese poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales: no son antitéticas” (pág. 168). A saber, la *anatomopolítica* y *biopolítica*. De la primera, Foucault (2007) habla en términos del ejercicio del poder centrado “en el cuerpo máquina”, esto versa sobre:

[Su] educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las *disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano*. (pág. 168)

De este modo, se ve que el cuerpo empieza no solo a ser un receptáculo del poder, sino que también, sobre él hay todo un ejercicio del poder para hacer de él algo productivo; se produce un cuerpo bajo unos condicionamientos según la disciplina en la que se encuadre el cuerpo. La obra clave del pensador francés en la que se puede encontrar un desarrollo de esta emergencia histórico-política como ya se ha ido

analizando, es *Vigilar y castigar* (2018), donde se describe la rutina de una prisión para jóvenes redactada por León Faucher en 1838:

Art. 17. La jornada de los presos comenzará a las seis de la mañana en invierno, y a las cinco en verano. El trabajo durará nueve horas diarias en toda estación. Se consagrarán al día a la enseñanza. El trabajo y la jornada terminarán a las nueve, en invierno, y a las ocho, en verano. Art. 18. *Comienzo de la jornada.* Al primer redoble de tambor, los presos deben levantarse y vestirse en silencio, mientras el vigilante abre las puertas de las celdas. Al segundo redoble, deben estar de pie y hacer su cama. Al tercero, se colocan en fila para ir a la capilla, donde se reza la oración de la mañana. Entre redoble y redoble hay un intervalo de cinco minutos. Art. 19. La oración la hace el capellán y va seguida de una lectura moral o religiosa. Este ejercicio no debe durar más de media hora. Art. 20. *Trabajo.* A las seis menos cuarto en verano, y a las siete menos cuarto en invierno, bajan los presos al patio, donde deben lavarse las manos y la cara y recibir la primera distribución diaria de pan. Inmediatamente después, se forman por talleres y marchan al trabajo, que debe comenzar a las seis en verano y a las siete en invierno. Art. 21. *Comida.* A las diez, abandonan los presos el trabajo para pasar al refectorio; van a lavarse las manos en los patios, y a formarse por divisiones. Después del almuerzo, recreo hasta las once menos veinte. Art. 22 *Escuela.* A las once menos veinte, al redoble del tambor, se forman las filas y se entra en la escuela por divisiones. La clase dura dos horas, empleadas alternativamente en la lectura, la escritura, el dibujo lineal y el cálculo. Art. 23. A la una menos veinte, abandonan los presos la escuela, por divisiones, y marchan a los patios para el recreo. A la una menos cinco, al redoble del tambor, vuelven a formarse por talleres. Art. 24. A la una, los presos deben marchar a los talleres: el trabajo dura hasta las cuatro. Art. 25. A las cuatro se abandonan los talleres para marchar a los patios, donde los presos se lavan las manos y se forman por divisiones para el refectorio. Art. 26. La comida y el recreo que le sigue duran hasta las cinco; en ese momento los presos vuelven a los talleres. Art. 27. A las siete en verano, y a las ocho en invierno, cesa el trabajo; se efectúa una última distribución de pan en los talleres. Un preso o un vigilante hace una lectura de un cuarto de hora que tenga por tema algunas nociones instructivas o algún rasgo conmovedor y a la que sigue la oración de la noche. Art. 28. A las siete y media en verano, y a las ocho y media en invierno, los presos deben hallarse en sus celdas, después de lavarse las manos y de haber pasado la inspección de la ropa hecha en los patios. Al primer redoble de tambor, desnudarse,

y al segundo, acostarse. Se cierran las puertas de las celdas y los vigilantes hacen la ronda por corredores, para cerciorarse del orden y del silencio. (pp. 15-16)

Con este listado en mente, es inevitable no extrapolarla a otros ámbitos como lo son las escuelas, hospitales, asilos, cuarteles, sanatorios, etc. Se ve entonces que hay un isomorfismo que se despliega en la *sociedad disciplinaria*, mediante una división arquitectónica de los espacios físicos, propia de estos mecanismos *anatomopolíticos* que distribuyen el cuerpo en espacios y gestionan su tiempo mediante estrategias acordes a los dispositivos en los que se encuentre localizado el mismo cuerpo.

Se produce un cuerpo dócil que reproduce los patrones, gestos y conductas esperadas por el poder. De esta forma, por ejemplo, del militar se esperan gestos y maneras de conducirse, de acuerdo con las normas propias de la institución castrenses, en el imaginario social, se espera de un militar, lucir un uniforme impecable, un estado físico resistente, un acartonamiento en sus gestos en espacios acordados, una conducta heterosexual (o aparentarla), respeto inmenso por su patria y Dios, entre otros. (Foucault, 2018, pp. 34-35)

El lector habrá escuchado alguna vez que, al ejército o su equivalente, “se entra siendo uno y se sale siendo otro”. En muchos casos el joven (hombre) se convierte en un “problema” para su familia, no encuentra su vocación y permanece flotante en la sociedad, se vuelve discordante para algunos y con potencialidad de convertirse en “delincuente”. Es allí donde estas instituciones muestran sus prácticas de *ortopedia social*, siguiendo lo dicho por Foucault, y se hacen cargo de estos individuos y le marcan una férrea disciplina en su conducta, que hacen de tal personaje algo completamente distinto. Que se ajusta, ahora sí, a las normas para desactivar focos de rebeldía y, por

tanto, integrar al cuerpo social, sujetos aptos para el ideal de sociedad que la misma se proyecta; no debe haber sujetos fuera de estos espacios cerrados y controlados.

Por traer a colación un tratamiento más cercano a la fecha, se podría decir que el abordaje que tuvo la pandemia del nuevo coronavirus COVID-19, se puede analizar por medio de los “polos de desarrollo” del poder sobre la vida, o poder a “doble faz” (Toscano, 2008, pp. 41-42).

Ciñéndose este análisis, por el momento, a la disciplina del cuerpo, y siguiendo la lectura de Foucault, se ve cómo el individuo en el contexto de dicha enfermedad ha sido objeto de múltiples condicionamientos, prohibiciones y regulaciones. En consecuencia, recién estalló a nivel global el problema vírico, se empezó a imponer a los individuos a una serie de medidas que apuntaban a producir algo así como el *homo bioseguro*. En las estaciones de transporte, centros comerciales, mercados, oficinas públicas y privadas, cines, etc., se exigía una vestimenta (mascarilla, en algunos casos se sumaba por cuenta propia, guantes, gafas y *overoles*), distanciamiento físico, un reporte de salud al ingreso de estos sitios, toma de temperatura corporal, y toda una forma de comportarse según las normas que se implementaron para sobrellevar la pandemia, estas variaban en detalles de sitio en sitio.

El que no cumplía con esto, no era bienvenido en ningún lugar, se exponía a multas, incluso a procesos penales, escarnio público (en redes sociales) como sanción social, etc. Todo esto se hacía con el fin de salvaguardar la vida del individuo y, por supuesto, la de la población, con una rígida disciplina en la “toma” política de la vida. El que no se adaptaba a estos protocolos era visto como *extraño* y objeto de una pedagogía del cuidado y la higiene, así como de las ya mencionadas sanciones.

Se puede decir claramente que los derechos individuales fueron puestos en paréntesis, en especial el de circulación. La sociedad convino esto con el fin de garantizar el bien mayor, la vida. Esta puesta en entredicho de los derechos es analizada también por Foucault (2018) de la mano del dispositivo carcelario. Donde los derechos del individuo son cooptados por el poder, por ejemplo, la libertad de circulación del preso.

Si bien esta noción de privar de la libertad puede remitir al tema jurídico-político, donde el soberano enajena o extrae a los súbditos vía derecho real los “derechos” de sus súbditos, lo anterior no se reduce a esto. En la sociedad disciplinaria se puede decir que hay un empadronamiento de ley-discursos de saber científicos en el ejercicio productivo del biopoder.

Foucault no deja por fuera de su análisis, que en las reformas que hay a los sistemas penales en aras de un humanitarismo, también de fondo hay una cuestión liberal de ver en el individuo una serie de derechos naturales que se deben garantizar. Ya no se habla del suplicio y la muerte sin más, se habla de retener sujetos de derecho que se deben castigar. De esta forma, se tiende a tocar lo menos que se pueda el cuerpo, no hacerlo sufrir, en cambio, rehabilitarlo al cuerpo social preservando así la vida misma y el orden de la sociedad a la que se enfrenta el sujeto castigado.

En ese sentido, se puede decir que, durante el confinamiento pandémico antes de cualquier vacuna, hubo una suspensión de los derechos de circulación de los individuos, similar a como a un reo se le suspenden algunos de sus derechos para castigar lo menos posible el cuerpo. Los derechos se vuelven presa del poder, para en apariencia liberar al cuerpo de los suplicios y las marcas. Se castiga el “alma”.

Totalmente descabellado en este evento vírico dar muerte al que desobedece, someterlo a suplicios, o encerrarlo con otros mientras se pregona el máximo derecho a la vida. Al respecto, Foucault (2018) menciona el paso de la fiesta punitiva a algo más sobrio, la sujeción del cuerpo como medio para pausar derechos:

Las prácticas punitivas se habían vuelto púdicas. No tocar ya el cuerpo, o lo menos posible en todo caso, y eso para herir en él algo que no es el cuerpo mismo. Se dirá: prisión, la reclusión, los trabajos forzados, el presidio, la interdicción de residencia, la deportación —que han ocupado lugar tan importante en los sistemas penales modernos— son realmente penas "físicas"; a diferencia de la multa, recaen, y directamente, sobre el cuerpo. Pero la relación castigo-cuerpo no es en ellas idéntica a lo que era en los suplicios. El cuerpo se encuentra aquí en situación de instrumento o de intermediario; si se interviene sobre él encerrándolo o haciéndolo trabajar, es para privar al individuo de una libertad considerada a la vez como un derecho y un bien. El cuerpo, según esta penalidad, queda prendido en un sistema de coacción y de privación, de obligaciones y de prohibiciones. El sufrimiento físico, el dolor del cuerpo mismo, no son ya los elementos constitutivos de la pena. El castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos. Y si le es preciso todavía a la justicia manipular y llegar al cuerpo de los justiciables, será de lejos, limpiamente, según unas reglas austeras, y tendiendo a un objetivo mucho más "elevado". (pág. 20)

Es así como tenemos una politización del cuerpo individual, del cuerpo como máquina, del cuerpo disciplinable al que se le moldea un carácter fuerte para unos objetivos y que es efecto de cálculos y estrategias del saber-poder. Otro aspecto fundamental, es el de la "verdad" en este desarrollo. Los *regímenes de verdad* en Foucault son los que clasifican y determinan que es verdadero, que se ajusta a la norma o no, porque para el francés, la verdad es un producto del poder, una patente del saber, un efecto de estos dos.

Siguiendo con lo ya mencionado, el *homo bioseguro*, se clasifica y ordena bajo ciertos lineamientos, y el que no, es prenda de las consecuencias que esta verdad imprime a lo *no-verdadero*, a lo anormal, a lo antinatural, que condena al mutismo, al encierro, a la sanción, a la pena, al señalamiento; en una relación agónica entre la verdad y la no-verdad, pues las desviaciones de la verdad se inscriben también en una economía del poder que refuerzan y validan por contraste la verdad impuesta.

Sucedió que, ante la *contraconducta* de algunos en responder a la higienización de la sociedad durante la pandemia, fueran catalogados como “peligros biológicos”. Y se justificara, aún más, el reforzamiento de las medidas, llegando incluso a decir que dichos individuos respondieran de su “bolsillo” si caían enfermos, que si morían era su culpa y que su cupo en una cama de hospital se evaluaría, entre muchas otras.

Todo esto para que al final el sujeto *confesara* la verdad, hiciera ante sí un examen de conciencia, ante la verdad a la que lo embargaba. Además, de ser ejemplo (exhibido) para una sociedad que cada vez se moralizaba a sí misma, que trataba de inculcar un deber ser en la acción de todos, donde la vida de los demás y la propia era una responsabilidad moral individual. El individuo poco a poco fue cercado, se produjo entonces al *homo bioseguro*.

El discurso juega un papel importante en las disciplinas, pues más allá de prohibir ciertas conductas, incita, promueve, hace ver unas conductas que le son acordes y calla sobre otras, según Foucault en *La voluntad de saber*, para el caso del sexo, es ver cómo se calla sobre unas sexualidades, mientras se pregonan otras (Foucault, 2007, pág. 37).

Las disciplinas, en el caso del cuerpo sexual, dirigen múltiples miradas a éste, muy en especial hacia el de los niños. Se establece una medicalización y pedagogización del sexo. En consonancia, nuestro autor (2007) comenta:

Sean los colegios del siglo XVIII. Globalmente, se puede tener la impresión de que casi no se habla del sexo. Pero basta echar una mirada a los dispositivos arquitectónicos, a los reglamentos de disciplina y toda la organización interior: el sexo está siempre presente. y toda la organización interior: el sexo está siempre presente. Los constructores pensaron en él, y de manera explícita. Los organizadores lo tienen en cuenta de manera permanente. Todos los poseedores de una parte de autoridad están en un estado de alerta perpetua, reavivado sin descanso por las disposiciones, las precauciones y el juego de los castigos y las responsabilidades. El espacio de la clase, la forma de las mesas, el arreglo de los patios de recreo, la distribución de los dormitorios (con o sin tabiques, con o sin cortinas), los reglamentos previstos para el momento de ir al lecho y durante el sueño, todo ello remite, del modo más prolijo, a la sexualidad de los niños. Lo que se podría llamar el discurso interno de la institución -el que se dice a sí misma y circula entre quienes la hacen funcionar- está en gran parte articulado sobre la comprobación de que esa sexualidad existe, precoz, activa y permanente. Pero hay más: el sexo del colegial llegó a ser durante el siglo XVIII -de un modo más particular que el de los adolescentes en general- un problema público. Los médicos se dirigen a los directores de establecimientos y a los profesores, pero también dan sus opiniones a las familias; los pedagogos forjan proyectos y los someten a las autoridades; los maestros se vuelven hacia los alumnos, les hacen recomendaciones y redactan para ellos libros de exhortación, de ejemplos morales o médicos. En torno al colegial y su sexo prolifera toda una literatura de preceptos, opiniones, observaciones, consejos médicos, casos clínicos, esquemas de reforma, planes para instituciones ideales. (...). Y en medio de todas esas medidas, el niño no debía ser sólo el objeto mudo e inconsciente de cuidados concertados por los adultos únicamente; se le imponía cierto discurso razonable, limitado, canónico y verdadero sobre el sexo -una especie de ortopedia discursiva. (pp. 38-39)

En resumen, se ve cómo hay todo un disciplinamiento del cuerpo, del individuo para obtener de él docilidad y hacer circular a través del mismo, los juegos

del poder con sus estrategias y tácticas. Buscan hacerlo entrar en una economía de discursos que refuerzan el accionar de las mismas disciplinas y, de esta manera, hacen necesario el cercamiento de los cuerpos, bajo ideales de neutralidad, objetividad y cientificismo; cuando en el fondo hay luchas y propósitos no tan nobles ni humanitarios detrás de éstas.

1.1.2. Biopolítica de las poblaciones

Este segundo polo de desarrollo del Biopoder se centra en ese otro blanco que es la población, del cuerpo-especie, del cuerpo en su aspecto más biológico, susceptible de regulaciones e intervenciones a gran escala llevada por grandes agenciamientos como lo es el Estado. Si bien las disciplinas se enrocan con las medidas dirigidas a la población, en la primera vemos cómo se trata de moldear un cuerpo-máquina, que sea dócil, productivo y reproductor de patrones de conducta insinuados o impuestos por los discursos del poder. También se ve que el cuerpo-individual es parte de una población a la cual regular su vida biológica y, por otro lado, la población la integran individuos que son atravesados por las prácticas anatomopolíticas en su cotidianidad.

Un ejemplo simple. En una escuela primaria el poder se manifiesta tanto en la educación que individualiza el cuerpo, que lo somete a aprendizajes y a formas de conductas normalizadas. Como en la población de cuerpos, de individuos envueltos de manera global en campañas de vacunación o de educación sexual, entre muchas otras. Hay una remisión de una tecnología para capturar la vida entera.

En consecuencia, haciendo referencia a *La voluntad de saber* (2007), esta tecnología política sobre la vida se desarrolló a finales del siglo de XVIII, dirigida al

cuerpo especie, al cuerpo atravesado por las condiciones biológicas propias de la humanidad que son susceptibles de intervención y regularización (pág.168). La muerte y la enfermedad como fenómenos globales (y singulares) no se pueden evitar, pero sí modular y regular. Un cuerpo enfrentado a sí mismo en el juego de las disciplinas, puede ser sometido y ser convertido en una “máquina de guerra” como lo puede ser un militar o su equivalente. El cuerpo como masa biológica se enfrenta a otras realidades, donde las probabilidades, la estadística entran en juego para buscar, por ejemplo, estados aceptables de orden social y de salubridad.

La muerte y la enfermedad acompañan la vida del hombre como marcas indelebles que no se pueden obviar, pero si minimizar, o pretender ante estas, un óptimo social apropiado. En todo caso, siempre con miras a sostener la vida. Al respecto Foucault (2007) se refiere a esta cara del biopoder, la cual tiene que ver sobre:

(...) la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y *controles reguladores*: una *biopolítica de la población* [énfasis del autor]. (pág. 168)

Es importante recalcar de nuevo que, en la biopolítica centrada en la población, ya no se gravita en los mecanismos o tecnologías disciplinarias, hay un desplazamiento. Respecto a la población hay mecanismos o tecnologías de seguridad, esto quiere decir, una tecnología “que procura controlar la serie de acontecimientos riesgosos que pueden producirse en una masa viviente; una tecnología que procura controlar (y eventualmente modificar) su probabilidad o, en todo caso, compensar sus efectos” (Foucault, 2001, pág. 225). Son tecnologías que buscan una “(...) homeostasis: la seguridad del conjunto con respecto a sus peligros internos” (Foucault, 2001, pág. 225-226).

Para Foucault es interesante el personaje que emerge en dicha época, la población. En la época soberana y para la teoría del derecho, el poder tenía que ver con el individuo y la sociedad que resultaba del contrato (una cesión de derechos consustanciales) entre individuos para estabilizar un estado de anomia anterior; ahora con la población que emerge entre los siglos XVII-XVIII:

Se trata de un nuevo cuerpo: cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, si no infinito, al menos necesariamente innumerable. Es la idea de *población*. La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder, creo que aparece en ese momento. (Foucault, 2001, pág. 222)

La población entonces tiene sus propias dinámicas que serán atendidas principalmente por el dispositivo Estado e instituciones a su alrededor, esto porque como ya se mencionó, la población requiere de un gran agenciamiento para gestionarla. Es por eso, que la estadística demográfica tiene un rol importante como forma de saber para controlar de forma estratégica la población. De esta se pueden extraer regularidades y advertir anomalías que solventar.

Así pues, volviendo al ejemplo de la pandemia del coronavirus COVID-19, ¿acaso los Estados no se propusieron, con todas sus fuerzas, garantizar la vida de sus poblaciones?, ¿fueron estas medidas, biopolíticas? Toda la humanidad fue testigo de cómo los gobiernos pusieron todo el aparataje estatal e institucional en procura de hacerle frente a un virus respiratorio que, claramente, estaba llevando a la muerte a cientos de miles de individuos. No solo gobiernos de Estados-nación, organismos multilaterales y supraestatales se enfocaron en este tema de salud pública mundial, pues los afectaba a todos.

Así pues, algunos apuntes sobre el caso colombiano, para palpar de primera mano las medidas biopolíticas enfocadas en la población que se pusieron en marcha en aquel 2020 crítico. El gobierno colombiano, en cabeza del presidente de la República, decretó el *Estado de Emergencia, Económica, Social y Ecológica* el 17 de marzo de 2020, el cual le daba al jefe de Estado la facultad de dictaminar medidas expeditas sin ningún control u opinión previa del legislador o de lo judicial. Este poder le daba la capacidad al ejecutivo de expedir decretos con fuerza de ley que estuvieran netamente enfocados en hacerle frente a la emergencia sanitaria. Es decir, el presidente tenía en sus hombros todos los poderes reunidos para gestionar, para administrar la vida de la población colombiana sin ningún obstáculo. Lo cual no dejó de llamar la atención, pues la suspensión de la administración ordinaria estaba llevando a que la emergencia sanitaria se usara de excusa para justificar abusos de poder con tal de proteger la vida. Es como si el gobierno dijera: “no puede protestar, no puede salir de su domicilio, tiene que pagar estos impuestos, etc., porque le estamos protegiendo la vida”.

Y no se está diciendo que en un momento esto no fuera necesario, que había que dejar que todo siguiera igual, no tomar medidas (transitorias y modificables). Lo que es importante precisar, es justamente el trasfondo, las estrategias y los cálculos del poder para revestirse de más poder, con medidas biopolíticas que ya rozaban con el autoritarismo aupado en lo sanitario.

Si a la población se le da a elegir entre sus libertades anuladas “por un tiempo” y su vida, ya se sabe el resultado, más si hay una sobreexposición a la información sin filtros. El miedo lleva a justificar dichos escenarios. No hay que olvidar que algunos Estados aprovecharon estas medidas para intensificar medidas autoritarias (como

Hungría y Filipinas) que se camuflaban bajo directrices sanitarias, por no decir que el lenguaje médico se juntó con el bélico y se hablaba de una “guerra vírica”, apabullando aún más a la población.

En ese sentido, el gobierno colombiano creó comités (ejércitos), escuchó expertos en salud pública, epidemiólogos, virólogos, infectólogos, psicólogos y hasta veterinarios; nunca dicho gremio tuvo tanta importancia e influencia en la toma de decisiones. Reiterando lo dicho por Foucault (2001), se vio como el derecho es colonizado por las disciplinas, por las ciencias y los técnicos. Con esto en cuenta, el Ministerio de Salud y el Instituto Nacional de Salud hicieron los siguientes cálculos biopolíticos:

Que, según la Dirección de Epidemiología y Demografía del Ministerio de Salud y Protección Social, la población colombiana con mayor riesgo de afectación por la pandemia de nuevo coronavirus -COVID-19 sería de un 34.2% del total de la población.

Escenario con tasa de contagio 2,68.

La proyección de costos de las atenciones en salud tuvo en cuenta los modelos de contagio sin intervenciones en salud pública realizados por el Instituto Nacional de Salud, con una tasa de contagio de 2.68. Para el cálculo se tuvieron en cuenta los casos proyectados, la distribución de la gravedad de la enfermedad; así como las canastas de procedimientos y medicamentos para cada servicio para IRA, los datos de la base de suficiencia del año 2018 y con un supuesto de 14 días de estancia en UCI y de 5 en hospitalización (Piso). En este escenario el costo total de atención en salud se estima en \$4.631.085.235.141 de pesos. (Presidencia de la República de Colombia, 2020, Decreto 417 del 17 de marzo)

Con riesgo de caer en la reiteración, pero es menester hacerlo, esta es una de las estimaciones que hace el biopoder, ese poder de la modernidad que se puso como tarea garantizar la vida de la población y que aún vemos en acción.

La anterior ilustración sirve, cambiando el contenido, casi para cualquier país del mundo. Los expertos se pusieron a hacer cuentas, gráficos, tabulaciones, etc., sobre morbilidad, mortalidad, nutrición, salud mental, incapacidades, entre otras, por la población, su vida biológica y hasta más allá.

De este modo, una de las características de este virus es su alta transmisibilidad de persona a persona por vía aérea, en consecuencia, una de las primeras medidas de choque fue la siguiente:

(...) para preservar la salud y la vida, evitar el contacto y la propagación del coronavirus COVID-19, garantizar el abastecimiento y disposición de alimentos de primera necesidad y servicios que por su misma naturaleza no deben interrumpirse so pena de afectar el derecho a la vida, a la salud y la supervivencia de los habitantes, y en concordancia con la emergencia sanitaria declarada mediante la Resolución 385 del 12 de marzo de 2020 del Ministerio de Salud y Protección Social, es necesario ordenar un aislamiento preventivo obligatorio para todos los habitantes de la República de Colombia, de acuerdo con las instrucciones que se impartirán para el efecto. (Presidencia de la República de Colombia, 2020, Decreto 457 del 22 de marzo)

Dicha decisión tan importante no podía ser vista como un arrebato del jefe de Estado. Por eso tenía que estar investida de un saber que se precia de neutral y objetivo, como el que venía de eruditos de distintos saberes. Y de esta forma, darle legitimidad a un poder absoluto que tenía el jefe de gobierno en aquel momento de confinar a toda su población. A propósito de esto, las democracias siempre aguardan en su corazón el espíritu de soberanía absoluta del rey, necesaria para conjurar estados de cosas excepcionales.

En consonancia, esta tecnología biopolítica identificó grupos poblacionales vulnerables de ser abatidos por esta enfermedad y, por tanto, blanco de mayores cuidados y priorizaciones. Los adultos mayores e individuos con enfermedades

preexistentes graves o crónicas son algunos de ellos. Casi que se les confino mucho más tiempo y tuvieron excepciones en trámites que implicaran desplazamiento, se les entregó paquetes nutricionales, atención médica especial, etc. La mera (nuda) vida se debía salvaguardar como fuera. Y esto se usó para sacar réditos políticos, pues en el escenario político queda muy bien quien dice que contribuyó a “salvar vidas”.

La lista del accionar del biopoder durante el año 2020 es inmensa. El propósito de nombrar algunas es ilustrar lo problematizado por Foucault, para así darle una pincelada de actualidad a su pensamiento, pues sin duda la pandemia del 2020 dejó una huella en la humanidad. Tanto así que se habla de tiempos de prepandemia y postpandemia. En otras palabras, esto tiene que ver con usar el pensamiento del francés como una “caja de herramientas” (Foucault, 2000, pág. 85) para desollar la realidad.

La biopolítica sigue vigente, toca entonces, analizarla críticamente. Pues como lo dice lucidamente Foucault (2007): “(...) lo que se podría llamar "umbral de modernidad biológica" de una sociedad se sitúa en el momento en que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas”. Lo que conlleva a tener fuertes reflexiones sobre el interrogante de qué se está haciendo con eso que llamamos vida, pues “[durante] milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (pág. 173).

Estas cavilaciones de Foucault tienen que ver con ese rodeo que daba a la hora de definirse y de definir su trabajo, el cual pivotea con la única definición de filosofía que encuentra acorde, “(...) la política de la verdad”, que “en cuanto se trata de eso (...), podrán ver que el análisis de los mecanismos de poder tiene a mi juicio, el papel de

mostrar cuáles son los efectos de saber que se producen en nuestra sociedad, efectos de saber que se producen por las luchas y enfrentamientos en la sociedad, en suma, por las tácticas de poder como constitutivas de estas luchas” (Foucault, 2006, pág. 17). El poder táctico del discurso y los efectos de saber que se refuerzan mutuamente es de lo que aquí se trata y que la filosofía, bajo lo postulado por el francés, no puede obviar.

A modo de cierre, otra definición importante para estos tiempos y para el papel de la filosofía en coyunturas biopolíticas tan saturadas como las que se vivieron y aún perviven:

Es muy posible que lo que yo hago concierna a la filosofía, teniendo en cuenta que desde Nietzsche la filosofía tiene la misión de diagnosticar, y ya no se dedica solamente a proclamar verdades que puedan valer para todos y para siempre. Yo también intento diagnosticar y diagnosticar el presente; decir lo que hoy somos, lo que significa decir lo que decimos. Esta labor de excavación bajo nuestros propios pies caracteriza al pensamiento contemporáneo desde Nietzsche y en este sentido puedo declararme filósofo (Foucault en Caruso, 1969, [sin paginar], entrevista disponible en <http://www.contranatura.org/articulos/Filos/PDF/Foucault-Humanismo.pdf>).

1.2. Microfísica del poder y diseño controlado de subjetividades

El poder es el eje central de la obra de Foucault y casi que, en cualquier ámbito académico, se le reconoce por ello. En filosofía contemporánea es uno de los *vedettes* por su amplia influencia después de la segunda mitad del siglo XX, y que luego de la muerte de Sartre, lograra ser una voz entre la *intelligentsia* francesa de la época. Sus trabajos han animado análisis críticos sobre las instituciones, la moral, el sujeto, la sexualidad, la identidad, entre otros; haciendo de la dispersión, las rupturas y emergencias históricas, nociones claves de su pensamiento.

De ahí que, para conocer una parte importante de la filosofía actual, se tenga que observar muy bien su trabajo, que rompe o deforma la tradición filosófica, pues para esto, inventa nuevos métodos y conceptos, entabla diálogos con otras áreas del saber y hace hablar a otros personajes fuera del canon filosófico.

El poder en Foucault se debe abordar como una analítica, tal como se dijo al principio de este capítulo. Es verlo en sus movimientos, es verlo como condición de posibilidad de ciertos objetos de saber, es analizarlo en sus mecanismos, en su operatividad, en los discursos de saber en los que se apoya. Todo esto para decir que no se inclina en una teoría general que abarque y defina de una vez por todas el asunto del poder como en un manual de estudio de teoría política.

De modo que, es analizarlo como una estrategia y lucha de fuerzas que atraviesan la sociedad, que no se concentran y reducen a ningún lugar, individuo o colectivo. Se puede entender por qué Foucault era reticente a elaborar una teoría del poder; por su carácter difuso, difícil de aprehender de plumazo. Pues se tiende a ver lo concreto, lo estabilizado, a ver el resultado de las fuerzas en disputa, y de ahí, de forma descendente dar cuenta de la realidad como un universal, así pues:

(...) en vez de partir de los universales para deducir de ellos unos fenómenos concretos, o en lugar de partir de esos universales como grilla de inteligibilidad obligatoria para una serie de prácticas concretas, me gustaría comenzar por estas últimas y, de algún modo, pasar los universales por la grilla de esas prácticas. No se trata aquí de lo que podríamos calificar de reducción historicista; ¿en qué consistiría ésta? Pues bien, precisamente en partir de esos universales tal como se presentan y ver cómo la historia los modula, los modifica o establece en definitiva su falta de validez. (Foucault, 2008, pág. 18)

El método nominalista invita a leer la Historia como contingencias, emergencias, discontinuidades, fuerzas en disputa que poco a poco se van solidificando en un

momento dado. Hacer Historia como Foucault es ver esos detalles para desvirtuar la unidad en la Historia, la universalidad de los relatos o de la moral, o la objetividad del saber, pues está sesgado y atravesado por el poder y su *voluntad de saber*.

Foucault (2001) hace una advertencia para captar el poder como él lo hace, pues pasa por ser nominalista, partir desde abajo, desde las miríadas de voluntades, no desde *a priori* históricos universales aparentemente consolidados y diáfanos, pues “las relaciones de poder, tal como funcionan en una sociedad como la nuestra, tienen esencialmente por punto de anclaje cierta relación de fuerza establecida en un momento dado, históricamente identificable” (pag.29). Entonces:

Hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada. (Foucault, 2007, pág. 113)

La anterior forma de concebir el poder es ajena, o no importante para Foucault, su lupa apunta a la minucia, a los intersticios, a la cotidianidad que se vuelve moneda de cambio día a día, y que se nos escapa a una meditación detallada, pues se asume un estado de cosas sin más. Es ir un paso antes. Por ejemplo, el Estado posee el poder o concentra el poder. Concebir el poder en forma de leyes o prohibiciones, etc., son puntos de partida superficiales para una reflexión sincera sobre el poder. Así pues, esta microfísica de Foucault (1979) se puede entender de la siguiente manera:

(...) cuando pienso en la mecánica del poder, pienso en su forma capilar de existencia, en el punto en el que el poder encuentra el núcleo mismo de los individuos, alcanza su cuerpo, se inserta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana. El siglo XVIII ha encontrado un régimen por así decir sináptico del poder, de su ejercicio *en* el cuerpo social. No *por debajo* del cuerpo social (...). Es cierto también que es el funcionamiento de este nuevo poder microscópico, capilar, el que ha

presionado al cuerpo social para rechazar la corte, el personaje del rey. La mitología del soberano no era ya posible a partir del momento en el que una cierta forma de poder se ejercía en el cuerpo social. El soberano se convertía entonces en un personaje fantástico, monstruoso y arcaico a la vez. (pág. 89)

Con esto se puede decir que Foucault desmantela las concepciones del poder en términos jurídicos, del derecho y la soberanía. El poder no está en la cúspide de la sociedad, las relaciones de poder lo atraviesan todo, son inmanentes a la realidad que constituye a los sujetos.

Con esto en mente, se dice que la modernidad política se caracteriza por Estados fuertes y soberanos que tienen a su cargo la seguridad y el monopolio de las armas y la violencia. En algunos lugares tal pretensión no se cumple, hay una superposición de fuerzas y de intereses que hacen que el Estado soberano sea una quimera o un proyecto a medio hacer. Hay fuerzas en la capilaridad del cuerpo social, que escapan a todo análisis de poder jurídico-estatal. Hay zonas en las que hay poderes paraestatales, hay poderes que trazan con el Estado una armonía conveniente, hay agentes del Estado al servicio de grupos e individuos que viven de la ilegalidad, de los vacíos de la ley y de la ineficacia del Estado.

Esto por nombrar un ejemplo de las falencias del proyecto Moderno del Estado, supuesto garante de las propiedades y la vida del hombre. Es cierto que la idea de un Estado omnipotente que libre a toda su población de cualquier amenaza y que sea un paraíso en la tierra, es apenas risible, pero tampoco da pie para legitimar un Estado que no lo puede todo y que se propone objetivos que no puede concretar, o que en el discurso solo sirven de estrategia.

Tal vez la anterior disquisición no haga del todo justicia a lo que dice el filósofo de Poitiers, pues sigue atrapada la discusión en torno al Estado y tampoco se analiza cómo es que los contrapoderes han surgido y cómo el Estado lo ha permitido y por qué su avanzada es la más conveniente que la de los poderes que dice enfrentar y que se le oponen. Por otro lado, esta reflexión respecto al Estado se queda corta para explicar fenómenos que se le escapan y otros tantos, a los que solo puede actuar eliminándolos o reduciéndolos (al menos en la teoría soberana es así). Por no decir que algunos actores paraestatales o anti-establecimiento viven ávidos por tomarse el Estado, yendo otra vez la discusión hacia este “monstruo” del Estado y el contrato social.

Para cerrar este intento de análisis, (con algunos visos foucaultianos) sobre el Estado y las fuerzas con las que se disputa, éste conduciría como solución a un estado de dominación tal que éste copara cada esquina del territorio, de la vida social y privada, sofocando cualquier intento de resistencia. En concordancia con la anterior premisa, los fenómenos de rebeldía son consecuencia de un Estado débil, por tanto, se justificaría que haya un Estado enorme que todo lo pueda, y el poder, en términos de Foucault, desaparecería. Para el francés la resistencia se erige en resquicios de libertad.

Esto haría el análisis del poder muy fácil y superficial, lo que en Foucault es algo complejo y de largo aliento. Como corolario y para no alargar más este galimatías, en Foucault todo lo anterior ni se plantearía en tales términos, porque su obsesión no es el Estado y sus problemas o su constante mejora, además, porque la lucha, el enfrentamiento, el engaño están a la base de la sociedad, desactivar la guerra sería una engañifa, el Estado se asienta sobre luchas y adversidades subrepticias.

Entonces, en Foucault (2001) se puede decir que, “el poder es la guerra, es la guerra proseguida por otros medios. Y en ese momento invertiríamos la proposición de Clausewitz y diríamos que la política es la continuación de la guerra por otros medios” (pp. 28-29). ¿Y cómo se caracteriza a la guerra?, como “táctica, estrategia, relación de fuerza” (pág.31). La guerra en estos términos es “reinscribir perpetuamente esa relación de fuerza, por medio de una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros”. Y si la política es la guerra hecha de otra forma, “vale decir que la política es la sanción y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra” (pág.29).

Se tiene pues, un primer acercamiento a lo que Foucault (2001) esboza como poder, a saber, que siempre está en acto, en ejercicio, su interés son sus mecanismos. Esto quiere decir que lo que le interesa en principio, no son las grandes formas de dominación o de solidificación de fuerzas. Le interesan las fuerzas en disputa, con sus cálculos y estrategias, cuando van aparejadas el poder con el saber y la verdad.

Si se quiere, es un análisis que está centrado en la base de la sociedad, para ver cómo se han formado, principalmente, a través de discursos, los objetos de saber de las ciencias, también, cómo se dan las relaciones entre individuos y estos discursos técnicos del saber. Saberes que estudian (objetivan) y subjetivan al hombre, producen sujetos; esto anterior, en el marco de fuerzas en disputa en las redes de un poder productivo.

Esto es así porque representa utilidades para el mismo poder, porque lo refuerzan, pues el poder al ser enfrentamiento estratégico se entiende que hay alguien que inclina la balanza a su favor, al menos momentáneamente, e impone, produce,

inventa y expone su discurso como el veraz, y a partir de este, mide el mundo según sus propias convenciones y traza patrones de conducta, de pensamiento, etc., en una época dada al conjunto de la sociedad.

Esto se entiende, de manera sucinta, si se observa la figura del “loco”, personaje que en un tiempo era carnavalesco, folclórico y acogido por el poder porque decía verdades que no se tomaban en serio, sus formas lo hacían risible. Caricaturizaba al poder y no se le atacaba porque era el “loco”, su opinión no era tenida en cuenta por su posición social errante y de bufón. Asimismo, era acogido de cierta forma en el cuerpo social, se le daba “voz”. Foucault observa que esto tiende a desplazarse por la figura del “enfermo mental”, el loco ahora es un enfermo, un individuo subjetivado por el poder, la sociedad lo medicaliza. Levstein (2016) explica muy bien lo que se llamó el “Gran encierro”:

La locura deja de ser barco para ser internado. El encierro desplaza el barco. Se seculariza la visión de la locura: el loco ya no es un peregrino llegado de otros mundos en la libertad de los cielos renacentistas, sino alguien que ha franqueado las fronteras del orden burgués y los sagrados límites de su ética. La locura está ahora en medio de los hombres y las cosas y han quedado atrás las amenazas trágicas que en el Renacimiento habían liberado su voz. (pág. 194)

Las ciencias humanas al enfermo mental lo van a clasificar, tratar, internar, conducir y a expresar por medio de discursos científicos, aspectos de él como si fuera un objeto curioso, una novedad, un monstruo, en fin, una irrupción histórica del poder. Lo van a cuadricular en un espacio y a disponer de su tiempo, su voz solo se tendrá en cuenta para analizar la situación a la que fue sometido. Su tratamiento va a estar justificado por una sociedad burguesa que necesita un orden aséptico (moral) y fuerza de trabajo, pues valora alto esta última, porque le apuesta a una producción a escala

industrial necesitada de mano de obra. Hay que reintegrarlos (a los desviados) a esta dinámica, o recluirlos en centros donde tengan la menor incidencia posible en una sociedad *normal*.

Con todo, para dejar más claro de qué trata la microfísica del poder en Foucault, es menester traer a colación algunas anotaciones sobre esto:

(...) el poder no se da, ni se intercambia, ni se retoma, sino que se ejerce y sólo existe en acto, (...) el poder no es, en primer término, mantenimiento y prórroga de las relaciones económicas, sino, primariamente, una relación de fuerza en sí mismo. (Foucault, 2001, pág. 28)

Al respecto, Foucault habla del error de ver el poder en términos relaciones económicas imperantes de un grupo, reduciendo el poder a un *economicismo* donde el poder se iguala a una mercancía que posee un determinado grupo sobre otro, y de esta manera, que se pueda arrebatar en un campo de disputas económicas y políticas. Al menos, a primera vista, el poder refuerza al poder, no depende, ni se reduce su ejercicio en mantener una relación económica dominante con capacidad sobre otras que le son pasivas, inermes y simples receptáculos dependientes de la primera para funcionar. Por eso Foucault se interroga lo siguiente:

¿El poder está siempre en una posición secundaria con respecto a la economía? ¿Su finalidad y, en cierto modo, su funcionalidad son la economía? ¿El poder tiene esencialmente por razón de ser y por fin servir a la economía? ¿Está destinado a hacerla caminar, a solidificar, mantener, prorrogar relaciones que son características de esta economía y esenciales para su funcionamiento? (Foucault, 2001, pág. 27)

Ahora sí, en aras de una mejor comprensión, se habla entonces de microfísica del poder cuando se capta “en sus extremos, en sus últimos lineamientos, donde se vuelve capilar; es decir: tomar el poder en sus formas y sus instituciones más regionales,

más locales”. Foucault (2001) arguye que, “en vez de preguntarse cómo aparece el soberano en lo alto, procurar saber cómo se constituyen poco a poco, (...) los súbditos, el sujeto a partir de la multiplicidad de los cuerpos (...)” (pp. 36-38). En otras palabras, ver el poder en sus engranajes sin personalizar a quien lo ejerce, pues siempre está en ejercicio, lo importante es ver sus efectos y cómo se articulan con saberes y estrategias desplegadas por el cuerpo social, produciendo todo el tiempo subjetividades.

Los sujetos siempre están imbricados en relaciones de poder, los atraviesa, son sus “relevos”, pues “(...) el poder es móvil y transita por los individuos, no se aplica a ellos, es decir “[el] poder se ejerce en red y, en ella, los individuos no sólo circulan, sino que están siempre en situación de sufrirlo y también de ejercerlo” (Foucault, 2001, pág.38). Lo que dice el francés, es que su punto de partida es analizar el poder de forma “ascendente”, no de forma global deductiva, sino en las prácticas efectivas, en las relaciones que siempre se están dando en un momento dado.

Esto apunta a que, como tal, el poder no golpea a un individuo inerte, a una unidad elemental pura, sino que éste mismo ya es un efecto del poder, su cuerpo está atrapado en prácticas que lo constituyen mediante discursos, gestos y hasta deseos (Foucault, 2001, pág.38). El individuo está inserto en la configuración de subjetividades, el sujeto enfermo mental, el niño sexualizado, el criminal y su estatus de peligrosidad, el estudiante replicante de buenos modales, el militar autoritario, el homosexual acosado, etc., son ejemplo de ello.

Foucault (2018) profiere que es así como una “serie” de técnicos reemplazan al antiguo verdugo del poder de muerte del soberano, en consonancia con un humanismo y filantropía emergente. La atenuación de la pena de muerte y del suplicio devienen en

controles vigilados de expertos que subjetivan al individuo, le guían su conducta, doman su cuerpo, le advierten consecuencias, le incitan a actuar según el régimen de verdad establecido, etc., lo fabrican según la disciplina que compete o en interdisciplinaria. Esto es ser relevado y ser transitado por el poder. Bajo este paraguas, algunas ideas sobre el problema de la adicción a las drogas. Al consumidor de drogas se le ha rotulado como criminal, o mejor, ha pivotado entre lo criminal y lo enfermizo.

Concerniente a la criminalización, es objeto de leyes que castigan su actividad, es objeto de conducción por parte de los agentes del orden, es sancionado con multas, proscrito de espacios, por ser mal ejemplo, pues el lugar común es que las drogas son la puerta de entrada a peores drogas y, por ende, a la criminalidad. Esta clasificación dentro del crimen sirve como factor agravante y factor explicativo de algunos delitos: “roba o mata para consumir”, “tenía antecedentes de porte y consumo de drogas”, por tanto, eso lo explica todo.

De este modo, se trata de mostrar el consumo de drogas como una macula en la existencia del individuo, como una deshonra para su familia, como una condena en vida, se le margina porque en el imaginario no es posible, concebir a alguien que consuma y viva dentro de los estándares de la misma sociedad, al menos no abiertamente. El sujeto consumidor siempre se ve como problemático, es un problema para la comunidad porque el debate se lleva terrenos de la moral en torno a los niños. Así se forma al sujeto drogodependiente y se diseñan métodos y espacios para tratarlos, hay un saber de fondo.

Esta conducta, anormal para la sociedad, es también medicalizada o tratada con medidas no punitivas; terapeutas, psicólogos, psiquiatras, entrenadores físicos, incluso evangelizadores, toman a cargo la vida de estos individuos consumidores para

rehabilitarlos a la sociedad, a la producción, a la vida familiar tradicional, para llevarlos por el camino del Bien, etc.

En este sentido, es curioso que haya políticos que vociferen que el tema de las drogas debe ser tratado como una enfermedad y asumida por la salud pública del Estado; y no con leyes, persecuciones judiciales y de policía, en aras de darle un mejor trato y otro enfoque al fenómeno. ¿Pero acaso estos centros de rehabilitación, bajo la égida del humanitarismo, no son en muchos casos, perpetradores de tratos crueles, donde muchas veces solo les interesa el dinero público y tener una población robusta de “enfermos” ?, ¿no son medicados hasta el cansancio para mantenerlos dóciles?, ¿realmente rehabilitan? De este modo, el cuerpo consumidor queda atrapado en estas tecnologías políticas del cuerpo.

Esto no es un llamado a no hacer nada, ni una apología al consumo de drogas, solo se pretende hacer ver cómo la sociedad se enfrenta a escollos que muchas veces ella misma crea, que el poder crea y resultan política y económicamente rentables. ¿Acaso para un país emergente, las divisas producto del comercio de estas drogas catalogadas como ilícitas, no son un sostén de la economía nacional?, ¿no sirve este tráfico, tanto al poder político como a poderes ilegales?, ¿la prohibición no ha llevado criminalizar al individuo o minorías, y a crear mafias?, ¿la “guerra contra las drogas” no ha servido de chantaje y estrategia para con países productores de éstas, por lo demás, con economías emergentes?

Todos estos interrogantes se pueden reversar con otro enfoque, con una emergencia histórica que le de otro sentido y visión a las drogas; lo que prueba, de la mano de Michel Foucault, que no hay universales necesarios y que las cosas pueden y

podieron ser de otra forma, que estas concreciones históricas que se han formado son fruto de fuerzas en disputa que pueden ser disueltas por la irrupción de unas nuevas que creen a su paso, otras subjetividades.

A continuación, un *leitmotiv* que siempre reluce en este debate y que no deja de ser llamativo. ¿Por qué se aceptan o “normalizan” sustancias como el alcohol y el cigarrillo (tabaco)? Dichas sustancias psicoactivas o depresivas del sistema nervioso y del estado de ánimo, también tienen resultados desastrosos en su abuso, como lo pueden tener las sustancias ilícitas, ¿no es posible pensar dar el paso con estas últimas?, ¿si se aceptan unas, por qué no éstas? Se puede decir que, de cierta forma, la sociedad ve con otros ojos, o acepta de mejor manera a alguien que abusa del cigarrillo que a alguien que, por ejemplo, consume marihuana. También se ha dado que, el alcohol y el cigarrillo tienen canales abiertos de propaganda dentro de la cultura masiva del entretenimiento, dando entrever que estos proporcionan cierto estatus en la sociedad, piénsese en películas, comerciales, patrocinios, etc., todo ello impulsado por un brazo fuerte de empresas que hacen cabildeo en el poder político.

Hay que decir también, en esta línea, que el mundo ha virado a restarle espacio publicitario y de circulación al alcohol y cigarrillos (¿biopolítica?), y a empezar a hablar, al menos, de la marihuana. Ésta se ha ido consolidando como industria legal en algunos países por el beneficio tributario que representa y por el mejor control que puede tener el Estado de ésta. Dicha industria naciente, al igual que las industrias de sustancias ya “normalizadas”, es capaz de influir en el poder político, ha expuesto estudios que la muestran menos dañina, menos problemática; se ha ido ganando un espacio en la cultura masiva, ha explicado sus beneficios terapéuticos a contrapelo de las ya interiorizadas y

aceptadas por la sociedad. En suma, ha ido moldeando subjetividades a su favor mediante tácticas y estrategias con la intención de llegar a ser, algún día, una concreción histórica más.

Capítulo 2

2. Psicopolítica y la sociedad del rendimiento: nuevos ámbitos del poder

El capítulo que se expone a continuación analizará las formas en las cuales el ejercicio de poder ha mutado respecto a las propuestas esenciales de Foucault en lo que tiene que ver con las comprensiones biopolíticas del poder. Lo anterior, teniendo en cuenta toda la parafernalia tecnológica digital y los procesos económicos que caracterizan el siglo XXI.

Estas nuevas técnicas se centran en mecanismos de poder que dejan por fuera de la ecuación al cuerpo como objetivo principal del poder, para dar paso al aprovechamiento directo, llano y “amable” de la psique del ser humano, aspecto ampliamente tratado por Han en sus obras más emblemáticas.

En este capítulo se tendrán en cuenta también algunas propuestas del israelí Yuval Noah Harari, ya que sus posiciones están bastante cerca de las del surcoreano, con relación al asedio del psicopoder en la contemporaneidad. Asimismo, se acudirán a algunos portales web de medios de comunicación reconocidos, que se han convertido en tribunas para la difusión de las ideas de estos pensadores, dado que, los acontecimientos que impactan la humanidad requieren la “vista de águila” de los intelectuales y de comunidades académicas activas por todo el mundo.

En todo caso, lo anterior con la clara intención de hacer referencia a diversos casos en las que las tecnologías psicopolíticas invaden la cosa pública y la cotidianidad de las personas, esto con el propósito de llevar al lector de la presente investigación a

cuestionarse sobre las nuevas problemáticas y conflictividades del ecosistema cibernético actual.

2.1. ¿Agotamiento del biopoder?

Quizás Byung-Chul Han sea uno de los filósofos vivos más importantes de lo que va del siglo XXI. Sus análisis certeros y muy concretos lo hacen un pensador de enorme divulgación, que capta la atención sobre los diagnósticos que logra desarrollar en torno de la sociedad neoliberal, sus problemas y paradojas. Diagnósticos que van desde postular la sociedad del cansancio, de la transparencia, la paliativa, entre otras. Una sociedad que se apodera y agota la psique como nuevo blanco de control y dominación.

Así que, en ese contexto, este capítulo abordará la nueva forma de ejercer el poder, los discursos que la sustentan y las tecnologías que la llevan a cabo. En especial, esta sección del presente trabajo gravitará en el debate que entabla Han respecto a la obra de Foucault. También sobre la apuesta del poder por capturar la psique, y relegar la comunidad, la sociedad y los rituales. Esto propiciado por el modelo neoliberal que innova y refina cada vez más los mecanismos psíquicos de dominación.

A continuación, se abordarán las falencias que ve el surcoreano en los análisis de la sociedad disciplinaria y biopolítica de Foucault, y la propuesta que plantea y pone en discusión en el panorama filosófico actual. En una parte de *La sociedad del cansancio*, Han (2012) hace el siguiente relato, un poco extenso, pero muy importante para comprender de lo que se habla:

La sociedad disciplinaria de Foucault, que consta de hospitales, psiquiátricos, cárceles, cuarteles y fábricas, ya no se corresponde con la sociedad de hoy en día. En su lugar se

ha establecido desde hace tiempo otra completamente diferente, a saber: una sociedad de gimnasios, torres de oficinas, bancos, aviones, grandes centros comerciales y laboratorios genéticos. La sociedad del siglo XXI ya no es disciplinaria, sino una sociedad de rendimiento. Tampoco sus habitantes se llaman ya «sujetos de obediencia», sino «sujetos de rendimiento». Estos sujetos son emprendedores de sí mismos. Aquellos muros de las instituciones disciplinarias, que delimitan el espacio entre lo normal y lo anormal, tienen un efecto arcaico. El análisis de Foucault sobre el poder no es capaz de describir los cambios psíquicos y topológicos que han surgido con la transformación de la sociedad disciplinaria en la de rendimiento. Tampoco el término frecuente «sociedad de control» hace justicia a esa transformación. Aún contiene demasiada negatividad (pág.16).

Entonces, para comprender mejor esto, es necesario recordar algo sobre la sociedad disciplinaria. Si algo preocupaba a Foucault desde sus obras tempranas hasta sus obras de madurez, muy cercanas a su muerte prematura, son las tecnologías del poder, la comprensión de cómo el poder va alcanzando, con el desarrollo histórico de las sociedades, nuevas áreas en la vida humana: el cuerpo, la conciencia, la psique, las emociones, etc. En este sentido, el concepto tecnologías del yo, llevan (parcialmente) en sí el veneno del poder, se ven invadidas por él (Foucault, 2008, pág. 48).

Resulta muy significativo, porque se trata de las formas en cómo las redes del poder invaden nuestra existencia; en principio con la idea de “cuidado de sí”, típica de la sociedad griega antigua, pero que luego con el advenimiento de la Edad Media, el cuidado de sí se transformó en mecanismos de control de la subjetividad (la confesión, la guía espiritual, la vigilancia de la Iglesia), para luego en la época clásica y moderna hacer el traslado al control del cuerpo (la represión, la tortura, el espectáculo del horror sobre el cuerpo), para finalmente dar paso a la sociedad disciplinaria (tal como lo señala

en *Vigilar y castigar*), con sus instituciones emblemáticas: la prisión, el panóptico, la escuela, el manicomio, el dominio sobre la conciencia, el ataque sobre la psique.

En la obra de Foucault el panóptico (ser vigilado), se convirtió en el símbolo de acción tanto sobre el cuerpo como sobre la psique. En la soledad de su encierro el prisionero padecía en el cuerpo, pero también en la psique, bajo la pretensión de que así caería en cuenta de sus culpas y empezaría un camino de redención. Obviamente así no funcionaban las cosas, el prisionero terminaba atormentado, casi en la locura, siempre vigilado y castigado. Pero lo importante de esta condición típica del biopoder, es la idea de haber ingresado en una sociedad disciplinaria que encuadra a todo aquel “desnormalizado” y que unifica los comportamientos bajo la visión del mundo que el poder y sus representantes desean.

En síntesis, las disciplinas anatomopolíticas que individualizan el cuerpo hacen parte de esta doblez de la biopolítica que tiende a controlar, dominar y producir cuerpos útiles y dóciles, a través de estrategias discursivas del saber-poder. El poder en Foucault no solo apunta al cuerpo, también, por medio de él, busca implantar formas de pensar y de conducirse.

A Foucault le interesa la racionalidad que sustenta los discursos y prácticas disciplinares; el poder es productivo (hay tácticas y estrategias en el fondo), o en términos de Han, es positivo, no es una burda dominación. El poder para Foucault, al ser ejercicio, acción, estrategias, engendra resistencias, pues de eso se trata el poder, de ser algo móvil e histórico, susceptible de cambiar, de fluir, de dar vuelta a estados de dominación, se trata de acciones normalizadas en la superficie que surgen de la guerra incardinada en el cuerpo social (Foucault, 1988, pp. 14-15).

Entonces, lo que dice Han es que la concepción foucaultiana se queda corta para explicar las realidades del poder hoy, es decir las propias del siglo XXI. Por ejemplo, en la sociedad disciplinaria se ven claramente, así sea de momento, roles diferenciados y normalizados entre sujeto obediente y sujeto dominante, entre sujeto normal y anormal. En Han ya no tenemos dicho esquema, no le interesa y tampoco lo observa de esa forma.

Lo que afirma Han es que tal análisis se queda corto para el exceso de positividad que caracteriza la sociedad post-disciplinaria, la cual diluye todo tipo de resistencia, pues el sujeto de obediencia acuartelado por el poder se ha convertido en un sujeto de rendimiento que se explota a sí mismo; el poder no está en contra del sujeto, ni lo oprime. El poder se acomoda al sujeto, lo seduce, lo explota desde su libertad, desde su empresa de sí. Es así como el poder se vuelve blando, invisible, no tematizado, pero que crea aún más coacciones que el modelo disciplinario, con la diferencia de que se esconde en forma de amabilidad y en un proyecto libre en el que siempre se puede más:

El sujeto del rendimiento está libre de una instancia exterior dominadora que lo obligue al trabajo y lo explote. Es su propio señor y empresario. Pero la desaparición de la instancia dominadora no conduce a una libertad real (...), pues el sujeto del rendimiento se explota a *sí mismo*. El explotador es, a la vez, el explotado (...). La propia explotación es más eficaz que la explotación extraña, pues va acompañada del sentimiento de libertad. Esta dialéctica de la libertad se encuentra también en la base de la sociedad del control. La propia iluminación es más eficaz que la iluminación extraña, pues va unida al sentimiento de libertad.

La positividad hace parte de la nueva atmósfera cultural de nuestro tiempo (siglo XXI). En la sociedad disciplinaria decían “no puedes”, “no lo hagas”, “no debes hacerlo” y la desobediencia se paga con castigo o represión. En la sociedad

posdisciplinaria del hombre tardo moderno la positividad te dice: “puedes hacerlo”, “el límite lo pones tú”, estás llamado a ser un hombre y una mujer de éxito”, “sé tu propio jefe”, “nada te puede detener”, de tal forma que amablemente ingresamos en la atmósfera del rendimiento y en la lucha contra uno mismo.

Por lo anterior, dice Han que el cuerpo se libera de las disciplinas que moldean al hombre con medidas cerriles y, en su lugar, empiezan a abundar los emprendimientos, la búsqueda frenética de altos estándares de desempeño empresarial, pero también en la cotidianidad de los individuos los gimnasios, la alimentación saludable, cirugías estéticas, procedimientos de rejuvenecimiento, cuidado de la imagen, etc., que hacen parte de un culto al cuerpo positivizado, simétrico a medidas acordes del mercado, a una estética mercantil propia de las dinámicas neoliberales, pero también hay cabida a otras formas de corporeidad que pueden ser capitalizables, y que las formas canónicas de la estética han dejado por fuera.

Se pasa del cuerpo atrapado en la producción material como fuerza de trabajo, al cuerpo sujeto de placer, goce y bienestar. Un narcisismo de la corporeidad alimentado por el consumismo y estereotipos:

Hoy el cuerpo es liberado del proceso productivo inmediato y se convierte en objeto de optimización estética y técnico-sanitaria. Así, la intervención *ortopédica* cede a la *estética*. El «cuerpo dócil» ya no tiene ningún lugar en el proceso productivo. La ortopedia disciplinaria es reemplazada por la cirugía plástica y los centros de *fitness*. La optimización corporal es mucho más que una mera praxis *estética*. El *sexness* y el *fitness* se convierten en recursos económicos que se pueden aumentar, comercializar y explotar. (Han, 2014, pág. 23)

En su momento Marx denunció las situaciones de explotación del individuo de la sociedad industrial del siglo XIX, sometido a largas jornadas de trabajo físico que

reducían la existencia a rutinas extenuantes en la fábrica, para luego regresar al hogar sin dinero, sin fuerzas y muchas veces sin esperanza. El individuo de la fábrica ya estaba sometido a esquemas de rendimiento, pero muchas veces no escogidos por él. El proletariado no tenía opciones diferentes a trabajar y someterse a la explotación. Pero el ser humano del siglo XXI busca su propia explotación porque él es su jefe, él se autoexplota (Han, 2014, pág. 43).

La sociedad de control de la que habla Han (2012 pág. 16) y que, según él, todavía contiene negatividad, es trabajada por Deleuze (1999) en *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, sin embargo, le sirve a Han para posicionar sus ideas sobre la psicopolítica en la sociedad de rendimiento. Deleuze habla efectivamente de un paso de una sociedad a otra, pero sin anular la anterior. El espacio disciplinar pensado por Foucault es demasiado paquidérmico para ejercer control y dominación sobre las conductas de los individuos en espacios abiertos, sin muros. Tales espacios cerrados tienen su límite, su rango de acción; dejan espacios y momentos muertos donde al poder se le escapa el dominio de los individuos.

El individuo transita de un espacio cerrado a otro, y aunque similares, o isomorfos como lo son una fábrica, una cárcel o una escuela, siempre se empieza de nuevo el control y la vigilancia, no hay una constancia o un flujo ilimitado del poder, según Deleuze (1999):

Foucault situó las *sociedades disciplinarias* en los siglos XVIII y XIX; estas sociedades alcanzan su apogeo a principios del siglo XX. Operan mediante la organización de grandes centros de encierro. El individuo pasa sucesivamente de un círculo cerrado a otro, cada uno con sus leyes: primero la familia, después la escuela ("ya no estás en tu casa"), después el cuartel ("ya no estás en la escuela"), a continuación, la fábrica, cada cierto tiempo el hospital y a veces la cárcel, el centro de encierro por excelencia. La

cárcel sirve como modelo analógico (...). Foucault ha analizado a la perfección el proyecto ideal de los centros de encierro, especialmente visible en las fábricas: concentrar, repartir en el espacio, ordenar en el tiempo, componer en el espacio-tiempo una fuerza productiva cuyo efecto debe superar la suma de las fuerzas componentes (pág. 277).

Han en su texto *Psicopolítica*, siguiendo lo dicho por Deleuze sobre las sociedades de encierro, dice respecto a estas que “[su] problematicidad reside en su carácter cerrado y rígido, que no es adecuado a las formas de producción inmateriales y en red” (Han, 2014, pág. 18). Es el paso de la fábrica a la empresa, la cual motiva e incentiva “una sana competencia” entre empleados, haciendo débil las formas sindicales. La fábrica, ahora empresa, se especializa en ventas y servicios, los productos digitales son algunos de ellos. Se produce en masa mercancías materiales, que después se venden como experiencias para el estilo de vida hiperconsumista, del que el mismo trabajador hace parte.

El mencionado texto de Deleuze (1999), por lo demás, escrito en los años noventa, ya advertía que, “las sociedades de control actúan mediante máquinas de un tercer tipo, máquinas informáticas y ordenadores cuyo riesgo pasivo son las interferencias y cuyo riesgo activo son la piratería y la inoculación de virus” (pág. 79). Dichos artefactos controlan de forma más acertada la producción, la comunicación entre individuos, la forma de laborar y de la prestación de servicios, entre otros. Esto supone una inmensa red de ordenadores allende a un espacio cerrado para optimizar procesos, abaratar costos, reducir espacios y disminuir tiempo de producción, etc.

Han titula una sección de *Psicopolítica* como *El topo y la serpiente*, las mismas figuras que usa Deleuze para referirse al hombre configurado por estas dos sociedades respectivamente. La imagen es la siguiente, el topo se mueve en espacios cerrados, no

soporta la apertura o no está adaptado a la ilimitación, se mueve en espacios preconstruídos, es un trabajador. La serpiente se mueve por lo abierto, su espacio lo delimita su movimiento, ella misma lo produce; permanece en una ondulación continua. La serpiente es el empresario, es puro proyecto. Han (2014) con su lectura deleuziana, profiere que:

Los movimientos restringidos del topo ponen límites a la productividad. Aun cuando trabaja de forma disciplinada, no supera un determinado nivel de productividad. La serpiente elimina la limitación a través de nuevas formas de movimiento. De este modo, el sistema capitalista basado en el modelo del topo cambia al modelo de la serpiente para aumentar la productividad. (pág. 18)

Así queda esbozada la insuficiencia que muestra Han del modelo de foucaultiano, apoyándose en un intelectual cercano a éste como lo fue Deleuze que, curiosamente, dice que Foucault ya atisbaba dicha escasez en su propio análisis disciplinario de la sociedad occidental.

Con todo, Han no se conforma con ninguno de estos paradigmas societarios propuestos por los franceses, y emprende el suyo propio. Y hay que decirlo, lo hace con base en las lecturas de muchos autores post-foucaultianos, que ya veían las limitaciones en los esquemas del filósofo de Poitiers. De momento quedan los siguientes interrogantes, ¿de verdad, Foucault ya notaba tales problemas?, ¿dónde lo dice?, ¿Han hace un complemento y una evolución de la noción de poder en la época actual?

El surcoreano también dirige dardos hacia *Las tecnologías del yo* que emprendió Foucault en sus últimos cursos y obras. Tales tecnologías eran para Foucault la forma en que el sujeto se formaba a sí mismo, se construía un carácter, un modo ser, en la que cuidaba de sí desde la libertad. Esto supone que hay un espacio de libertad del sujeto

para hacer de sí mismo una obra de arte que trata de alejarse de los imperativos del poder.

Estas técnicas de sí suponen algo que va más allá de una mera dominación exterior, el sujeto se vuelve artesano de su existencia, cultivador de sí. Esto no quiere decir que las tecnologías del poder (o dominación) y del *yo* no tengan vasos comunicantes; por lo demás, se complementen y refuerzan. Al respecto Foucault (2008) se refiere a estas tecnologías:

[T]ecnologías del yo, que permite a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (pág. 48).

Entonces, siguiendo a Han, se puede decir que Foucault (2002) va hasta la Antigüedad a recuperar un *cuidado de sí* que se ha diluido en un *conócete a ti mismo* con un tinte intelectualista y de renuncia de sí. Y esto porque el conocimiento de sí va a ser también la base del cristianismo primitivo y sobre el que se va a anclar el examen de conciencia, la confesión y la escritura de sí como formas de dominio sobre el individuo más que una autoformación subjetiva libre:

El *gnothi seauton* ("conócete a ti mismo") aparece, de una manera bastante clara y también en este caso en una serie de textos significativos, en el marco más general de la *epimeleia heautou* (inquietud de sí mismo), como una de las formas, una de las consecuencias, una suerte de aplicación concreta, precisa y particular, de la regla general: debes ocuparte de ti mismo, no tienes que olvidarte de ti mismo, es preciso que te cuides. Y dentro de esto aparece y se formula, como en el extremo mismo de esa inquietud, la regla "conócete a ti mismo". (pág. 18)

Con todo, Han (2014) solo ve en aquellos trabajos del francés unas proto-prácticas psicopolíticas propias de las dinámicas neoliberales. Es decir, pone a Foucault

como una especie de ideólogo del mercado al que se le escapó el análisis que ahora él mismo se propone completar y reescribir, a saber:

La técnica de poder del régimen neoliberal constituye la realidad no vista por el análisis foucaultiano del poder. Foucault no ve ni que *el régimen neoliberal de dominación acapara totalmente la tecnología del yo* ni que la permanente optimización propia, en cuanto técnica del yo neoliberal, no es otra cosa que una eficiente forma de dominación y explotación. (pág. 24)

En sus últimos trabajos, Foucault no da cuenta totalmente de sus limitaciones, como lo señalaba Deleuze, y mucho menos, de la emergencia de un tipo de sociedad hiperconectada y mediatizada digitalmente (biográficamente imposible) que Han palpa de primera mano y acopla a sus análisis de la sociedad contemporánea. Siguiendo a Villar (2020), no es justo con el francés, endilgarle tan fácilmente tales falencias con el propósito de ser el sostén de las tesis de la psicopolítica:

Han acusa a Foucault de haber propuesto el cuidado de sí como modelo emancipador, siendo en realidad la forma de ejercicio del poder de nuestro tiempo. Ahora bien, obvia que el propio Foucault, además de reconocer el tipo de sometimiento que Han define, rechazó explícitamente una escapatoria del poder. (pág. 314)

Entonces no es tanto que el cuidado de sí sea una práctica ingenua que pretenda escapar del poder sin más, como si esto se pudiera desde Foucault. La lectura que Han (2014) da a las técnicas de sí, le casa muy bien en su entramado del psicopoder, pues ve en los trabajos de Foucault el descubrimiento de un yo que se puede volver una “obra de arte” pero que en realidad es una “apariencia hermosa, engañosa, que el régimen neoliberal mantiene para poderlo explotar totalmente” (pág. 25).

Lo anterior da forma al sujeto autoexplotado en el que convergen “libertad y explotación” bajo una apariencia de proyecto libre. Lo que se le puede decir a Han es

que, precisamente Foucault no trataba de emancipar al sujeto de las redes de poder, o mejor, la cuestión pasa por un asunto de gradualidad y no de todo o nada; porque a pesar de estar insertos en tramas del poder, es posible, desde Foucault, lograr un espacio de sí que tiene la mirada atenta sobre sí mismo y su alrededor, y de este modo poner en cuestión y entender mejor lo que se escapa a primera vista y problematizar un simple llamado al acatamiento de normas (morales, etc.) sin más.

Quizás lo que encuentra Han en las tecnologías del yo, es que las pautas de conducta y de verdad que nacen del sujeto mismo y no de una subordinación exterior o ideologización, etc., son precisamente las instancias no tematizadas del poder que se le escapan al sujeto y le hacen creer que es libre. Pero esto no da pie para interpretar un exceso de libertad del yo en Foucault, tal como el que habla Han y que sería en últimas una argucia del psicopoder. Al respecto, Villar (2020) opina que las prácticas de sí son:

(...) ejercicios a través de los cuales el sujeto se da forma a sí mismo son descritos por Foucault como “prácticas de libertad”, esto no quiere decir que a través de ellos se alcance por fin el estado de una naturaleza esencial escondida tras la imposición de las relaciones de poder. El cuidado de sí, antes que escapar de ellas, intenta controlarlas y limitarlas; quien se cuida a sí mismo toma consciencia de quién es, de sus condicionamientos, sabe cuáles son sus obligaciones con la ciudad, con su familia, lo que le cabe esperar y ante lo que ha de ser indiferente (Foucault, 1994b, pp. 715-716). Por tanto, el cuidado de sí designa un modo de habérselas las relaciones de poder que nos afectan, sin que ello signifique su supresión o un *afuera* del poder. De forma análoga, cuando Foucault (1978) define la actitud crítica propia del *ethos* moderno, no afirma que esta implique la liberación definitiva de la conciencia, sino, más bien, que surge como compañera y adversaria de las artes de gobierno, como forma de limitarlas, como “arte de no ser de tal modo gobernado” (pp. 6-8) (pág. 314).

La interiorización del poder en el sujeto de rendimiento, a la luz haniana, es precisamente lo que hizo Foucault en su giro ético, pero como se anotó, hay matices que

tener en la cuenta, no se puede *no* estar en una relación de poder, siguiendo a Foucault, siempre se está; lo que hay que observar es precisamente cómo resistir a patrones de conducta hegemónicos y ser creativos a la hora de proponer nuevas formas de conducirse sin caer en lo que precisamente se ataca.

Pero siguiendo el supuesto en el que Han actualiza las tecnologías del yo y las edita al mundo del siglo XXI, sí se puede entender por qué Han (2014) le quita cualquier resquicio emancipador a lo propuesto por el de Poitiers. Y es porque el poder ha tomado la *psique* como superficie de agarre del poder y de la cual se van a obtener réditos incalculables e inagotables. “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*” (pág. 23).

La lectura neoliberal que Han hace de Foucault, es patente, es como si dijera: “bonitas prácticas, pero no saben lo que hacen”, se les esconde la instancia de dominación y queda el sujeto ante sí mismo optimizándose, reproduciendo patrones, o sufriendo *infartos psíquicos*. Pero, por otro lado, hay que hacer la salvedad de que en Foucault se ve cómo estos ejercicios sobre sí también son manipulables por el poder, por las redes de poder en las que se encuentra el sujeto para moldearlo, para producir de él algo ajeno a su ser, a sus circunstancias, a sus condiciones, a su verdad, etc. Foucault es consciente de ello.

Aunado a lo anterior, el concepto de *empresario de sí mismo* no es menor y no es original de Han. Foucault (2008b), Deleuze y entre otros, ya lo advertían:

El *homo oeconomicus* es un empresario, y un empresario de sí mismo. Y esto es tan cierto que, en la práctica, va a ser el objetivo de todos los análisis que hacen los neoliberales: sustituir en todo momento el *homo oeconomicus* socio del intercambio por

un *homo oeconomicus* empresario de sí mismo, que es su propio capital, su propio productor, la fuente de [sus] ingresos. (pp. 264-265)

El surcoreano toma dichos desarrollos para empatar con la seducción y el control de la *psique* (que en el fondo es explotación) por parte de las *tecnologías del yo*, descubiertas por la psicopolítica; en un contexto donde el hombre, liberado de los espacios y los tiempos propios del encerramiento, del aprisionamiento de su cuerpo, por una dinámica sin límites espacio-temporales costosos y poco ambiciosos, se entrega a motivaciones, se reconoce como un proyecto libre, entre otras, por la *gamificación* del trabajo y el imperativo autoimpuesto de *siempre poder más*.

Es así como nace el empresario de sí, el cual debe producir su salario, competir por bonificaciones, pagar su seguridad social, estar en constante aprendizaje para innovar en su área. Trabaja sin superiores y sin horarios, se propende el trabajo colaborativo sin jerarquías, trabaja en casa, hace trabajo nómada, se endeuda, invierte en cursos motivacionales, se instruye en los nuevos retos del futuro, etc. El empresario de sí es un capital humano, su propio capital a administrar, a acumular y explotar; una inversión de sí y susceptible de inversión por parte de otros. Al respecto Saidel (2016):

(...) al hacernos a todos mágicamente poseedores de un capital, el propio conflicto capital-trabajo parece superado, ya que la capacidad de producir aparece como un capital del trabajador, un recurso que debe usar de manera eficiente y responsable para lograr una satisfacción que solo depende de sí mismo. En tal situación, si el sujeto hace un uso responsable de su propia vida, será recompensado con un incremento de su propio capital y de su propia satisfacción, mientras que, si no lo hace, deberá asumir los costos correspondientes. (pág. 138)

Todo esto para decir que Foucault y pensadores muy cercanos a él, ya advertían estas nuevas formas que va tomando el neoliberalismo para ejercer el poder, para

sostenerse en el tiempo, buscando cada vez mejores formas de explayarse por el cuerpo social. En el próximo apartado se retomará esta discusión cuando sea el momento de presentar las formas de resistirse al avasallamiento de las mallas del poder y la emergencia ética frente al poderío del capitalismo en su fase neoliberal.

Para cerrar, un pequeño pasaje del *Nacimiento de la biopolítica*, donde Foucault (2008b) ve precisamente unos desplazamientos en la sociedad propiciados por el neoliberalismo y cómo éste impone su lógica a la primera. Estas ideas se pueden conectar con lo que Han tematiza respecto a su opinión de que, el de Poitiers no dio el giro hacia la *psicopolítica*. Si bien no lo dio, es patente que Foucault buscaba emprender nuevos análisis allende a la analítica del poder, o por lo menos, darle otra perspectiva y rumbo a su proyecto, por momentos tan aprisionado en las instituciones de la sociedad moderna:

Si hay innovación, es decir, si se encuentran cosas nuevas, si se descubren nuevas formas de productividad, si hay invenciones de tipo tecnológico, no es más que la renta de cierto capital, el capital humano (...) [Un] repaso de la historia de la economía occidental y de la economía japonesa desde la década de 1930, [muestra] que el crecimiento —considerable, desde luego— de esos países durante los últimos cuarenta o cincuenta años no puede explicarse en absoluto [a partir] de las meras variables del análisis clásico, esto es, la tierra, el capital y el trabajo entendido en tiempo de trabajo, en cantidad de trabajadores y cantidad de horas. Sólo un análisis fino de la composición del capital humano, de la manera como ha aumentado, de los sectores en los que ha crecido y de los elementos que se introdujeron en concepto de inversiones en él podrá explicar el crecimiento efectivo de esos países. (pp. 272-273)

2.2. Compresión filosófica del psicopoder

El psicopoder se puede caracterizar como la apuesta del poder por apoderarse de la subjetividad de los individuos, de su psique, de tal manera que para estos sea

imperceptible el hecho de que están siendo dominados, controlados, vigilados y explotados, pues viven en una aparente libertad. Este nuevo poder se puede localizar, y es descrito por Han, en la sociedad neoliberal de fines de los años noventa hasta nuestros días. El modelo económico neoliberal se ha trasladado a toda la sociedad, la educación, los sistemas de salud, el trabajo, etc., se rige por la lógica de producir cada vez más, aumentar las ganancias, invertir y disminuir costos.

Esto lleva a que el capital siempre este en circulación, no se puede detener, siempre tiene que buscar nuevos horizontes e innovar para estar “vivo”. Se arroja e invita al individuo para que busque su nicho en el mercado, tiene la libertad de emprender y también de fracasar y asumir las consecuencias de ello; se asumen riesgos. La sociedad neoliberal premia y valora el mérito, el esfuerzo; el Estado debe manifestarse en pocas ocasiones.

El mercado entonces hay que dejarlo que cabalgue, porque él mismo se autorregula, se estabiliza y distribuye de manera eficiente las ganancias, bienes y servicios; se purga de sus afecciones, etc. Quien no sea consciente de esto, no sabe cómo funciona el mundo. Todo tiene un precio, o funciona mediante un sistema de precios que incentiva los intercambios libres entre los agentes del mercado, el precio se fija según las circunstancias o a voluntad de las partes, pues el principio de privacidad, de propiedad y de libre competencia son importantes en este modelo, son los que lo impulsan. (Harvey, 2007, pág. 3)

Estas líneas sucintas e intuitivas sirven para ubicar la discusión en la que se mueve Han, claramente son debatibles e insuficientes. La poca exhaustividad es adrede

porque la intención de este trabajo no es describir propiamente qué es el neoliberalismo, tarea que llevaría demasiadas páginas y otros rumbos investigativos.

Así pues, el psicopoder, con sus tecnologías psicopolíticas busca aumentar la productividad (y las ganancias) de manera que sea mucho mejor que como lo era anteriormente bajo el modelo del biopoder. Han sostiene que el antiguo modelo es negativo, proclive a las resistencias y no tan eficiente como el que ahora él analiza y problematiza. Hay que decir que el poder no es el neoliberalismo, ni su única expresión, es simplemente la instancia donde se ve en su máximo esplendor el poder del que habla el surcoreano.

Entonces el psicopoder es un poder sobre la psique, pero ¿cómo funciona? Dicho poder no anula la libertad del otro, ni lo violenta, ni lo obliga, al menos de facto no es así. Para Han (2016) “[un] poder absoluto no tendrá que hacer *uso* de la violencia, sino de la libertad del otro. Ese poder absoluto se habrá alcanzado en el momento en que la libertad y el sometimiento coincidan del todo”. (pág. 11)

El psicopoder entonces tiende a interiorizar en el sujeto, sus propias aspiraciones, de manera que el sujeto asuma y coincida con dichas pretensiones sin oponer resistencia, aceptándolas y reinterpretándolas dentro del sistema imperante. En ningún momento, según Han, el sujeto se siente coaccionado, por el contrario, se siente libre en las posibilidades que el psicopoder le muestra.

Tal poder opera por intermediación, nunca choca directamente sobre los cuerpos, los pensamientos o los deseos de los individuos. Funciona acomodándose a la psique del otro, adelantándosele, seduciéndolo. Las tecnologías de la comunicación y la información juegan entonces un papel importante, pues a través de ellas el poder se hace

agradable, invisible e invita a desnudarse ante una pantalla total, pues no debe quedar nada oculto. Han expresa los siguiente:

[El] poder se encarga de que la comunicación *fluya* sin interrupción en una dirección determinada. Al súbdito se lo lleva (...) a aceptar la decisión del soberano, es decir, esa elección de una acción que hace el soberano. El poder es la *oportunidad* «de incrementar la probabilidad de que se produzcan unos contextos de selección que por sí mismos serían improbables». El poder maneja o guía la comunicación en una dirección determinada, suprimiendo la posible discrepancia que hay entre el soberano y el súbdito a la hora de seleccionar la acción. (Han, 2016, pág. 13)

Qué sucede entonces con estas tecnologías y las nuevas formas de incrementar el consumo y por ende la productividad, las ganancias y la circulación del capital. Que hacen un mapeo tal de la subjetividad del individuo, un *psicograma* (Han, 2014, pág. 20), que poco a poco lo van cercando en sus posibilidades de elección, hasta el punto de dibujar en el horizonte, las que son acordes al poder que está detrás dirigiendo y controlando la conducta del individuo desde una aparente libertad.

Este psicopoder supone un atentado contra la libertad, la pone en crisis como lo dice Han, porque libertad y coacción coinciden en la interioridad del hombre, haciendo de él un esclavo autoexplotado:

Hoy creemos que no somos un sujeto sometido, sino un *proyecto* libre (...) Este tránsito del sujeto al proyecto va acompañado de la sensación de libertad. Pues bien, el propio proyecto se muestra como una figura de coacción, incluso como una *forma eficiente de subjetivación y de sometimiento*. (Han, 2014, pág. 8)

La libertad no solo está en crisis por el imperativo de producir cada vez más del sujeto de rendimiento, también, como se señalaba antes, en la transparencia que supone la sociedad psicoprogramada, que invita a los individuos a ser partícipes de la nueva “esfera pública digital”, a una exposición absoluta, a una hiperinformación que anula

cualquier encuentro o debate concienzudo, pues lo que prevalece es la explotación de la emoción individual inmediata, que produce efectos de corta duración en un ciclo perpetuo de dependencia como lo son las redes sociales. Allí los encuentros genuinos y sosegados son (nulos) escasos. (Han, 2013, pp. 29-30, 68-69)

En un mundo en constante aceleración es difícil crear cualquier vínculo, narrativa, confianza, historias abigarradas de sentimientos y reflexiones, como ya lo acotaba Zygmunt Bauman con sus sagas líquidas. Algo parecido afirma George Ritzer en *La macdonalización de la sociedad*, respecto a que la racionalización de la comida rápida empieza a invadir al conjunto de la sociedad y a hacer de la subjetividad un apéndice de estímulos sin contenido fuerte y de inmediato recambio con productos basura al orden del día:

La influencia del Usa Today se está manifestando de manera increíble en el Boca Raton News, otro periódico de noticias breves. Este diario ha sido descrito como «una especie de mezcla de recortes, un periódico que corta las noticias incluso en fragmentos aún menores que los de Usa Today, convirtiéndose en interesante mediante la utilización de gráficos a color, de noticias graciosas y de secciones atractivas (...). Al igual que el Usa Today, los artículos del Boca Raton News normalmente no saltan de una página a otra; empiezan y acaban en la misma plana. Para solucionar el problema de incluir el mismo artículo en más de una página, a menudo, los relatos largos y prolijos deben quedar reducidos a algunos párrafos. Una buena parte del contexto del relato y mucho de lo que los personajes importantes deben decir, se ve drásticamente reducido u omitido por entero. Al insistir en las noticias ligeras y llamativas, en sus mapas y en sus gráficos a todo color, la función del periódico parece verse reducida al puro entretenimiento. (Ritzer, 1996, pág. 23)

Es claro que Ritzer en la última edición de su obra (2019), ha incluido la influencia que tienen tecnologías del siglo XXI. Las “mcnuggets” son unas de ellas, informaciones que inundan los espacios virtuales, muchas veces *fake news*, anuncios

basura y teledirigidos. A estas se les hace *scroll* infinito en el *feed* de las plataformas digitales y redes sociales donde se privilegian los datos cortos, ligeros, los gráficos y multimedia de fácil digestión mental.

El psicopoder, como se mencionó, se aprovecha de la emoción. Por ejemplo, el trabajo no tiene por qué ser rutinario, debe ser un constante flujo de emociones que llenen al *yo*, el comprar puede ser visto como toda una experiencia satisfactoria de la subjetividad, el seguir y reaccionar a un personaje de las redes sociales y que hace sentir a sus seguidores como “valiosos”, puede ser emocionante, o aún mejor, convertirse en un personaje alimentado por reacciones digitales traducidas en dinero y reconocimiento, de seguro es emocionante (Han, 2014, pág. 34). El sujeto racional de las teorías modernas tanto económicas y políticas se ve flanqueado por estas nuevas tendencias que lo minan, al punto de ser un mero dato, un consumidor dirigido y un sujeto autoexplotado.

Así pues, Markus Gabriel (2021) en la introducción de su libro *Ética para tiempos oscuros* intuye los riesgos del poder que describe Han:

Se trata de un proceso que amenaza en efecto nuestra existencia porque el conjunto de tal arquitectura de control está aplicando procedimientos de la inteligencia artificial. Son capaces de infiltrarse en nuestros procesos mentales y superarnos (...)

Quien se mueve hoy por las redes sociales permanece enganchado a la pantalla por el efecto de boletines, noticias, imágenes y vídeos que han sido seleccionados por medio de la inteligencia artificial. Es como si estuviéramos jugando partidas de una especie de «ajedrez social» contra un rival superior que cada día acertará a robarnos más tiempo y atención. Se nos somete a un bombardeo de noticias serias y noticias falsas, hasta el extremo de perder por completo, quizá, la facultad de pensar con independencia.

La acción defensiva de la democracia liberal y el ser humano analógico, que se está librando en nuestros días contra el dominio del software y los intereses empresariales que se encuentran detrás de la inteligencia artificial, pone en peligro el ideal de la

Modernidad, que presupone que el progreso científico y tecnológico solo tiene sentido cuando se acompaña de un progreso moral paralelo (...). (pp. 18-19)

Si en su tiempo las armas nucleares y los totalitarismos, en el marco de las guerras mundiales, suscitaron el debate de los intelectuales en temas éticos, morales, políticos; hoy el tema vira hacia las tecnologías de la información y comunicación, la automatización, el *machine learning*, big data, minería de datos, biotecnología, etc., y sus implicaciones en el mundo del hombre; en esas tradiciones y costumbres que caracterizan a lo humano desde antaño y que no son reducibles a simples operaciones algorítmicas de artefactos alimentados por datos fríos.

Es de anotar que el mismo hombre ha puesto en marcha estos artificios y pareciera después no controlarlos e incluso invertirse la relación de uso y subordinación. Esto podría atenuarse si el hombre de ciencia y de política escuchara las reflexiones que se hacen desde las humanidades y no las omitiera adrede. Hanna Arendt (2009) ya recalca el uso, especialmente político, que se le puede dar a la ciencia, que de por sí es impulsada por agencias de defensa gubernamentales y por corporaciones, de las que muchas veces no se sabe bien quiénes las manejan, ni sus verdaderos intereses:

[al] poner en duda nuestra actual capacidad de destruir toda la vida orgánica de la Tierra. La única cuestión que se plantea es si queremos o no emplear nuestros conocimientos científicos y técnicos en este sentido, y tal cuestión no puede decidirse por medios científicos; se trata de un problema político de primer orden y, por lo tanto, no cabe dejarlo a la decisión de los científicos o políticos profesionales. (pág. 15)

Puede decirse que, para el tiempo actual, no es razonable dejar a merced de las grandes corporaciones tecnológicas la decisión sobre la vida humana, sobre su existencia y sus modos de ser. Es una cuestión ética y política de mayor envergadura

que concita reflexiones y advertencias, precisamente las que se hacen desde la filosofía hacia la comunidad. De esto depende no caer un totalitarismo digital que reduzca la capacidad humana de pensar e imaginar a meros actos impulsivos, conductas preestablecidas y pensamientos implantados.

Lo anterior lleva a hacer un paralelo con la tiranía, con el totalitarismo presente en novelas distópicas como *Un mundo feliz* (Huxley, 2009) donde la gente está narcotizada y entregada a acondicionamientos mentales, a placeres corporales preestablecidos artificialmente, y donde además el trabajo deja de ser una carga física. No deja de llamar la atención que también se hable de Ford y del modelo T como emblemas de dicha sociedad feliz. Esto se une a las investigaciones actuales que hablan de modos de producción y de organización de la sociedad *posfordista* como superación de las líneas de montaje fabriles de las sociedades disciplinarias (biopolíticas). Trabajos (*pos-operaistas*) que se ubican cerca de las reflexiones de Byung-Chul Han, como es el caso de Maurizio Lazzarato. Para cerrar e ilustrar mejor esto, una reseña que hace Santiago Castro-Gómez (2007), a propósito de un libro del italiano:

A diferencia del trabajo generado en el seno del capitalismo fordista, centrado sobre todo en la fuerza física o en el desarrollo de aptitudes corporales (trabajo material), el posfordismo favorece un tipo de trabajo centrado en el desarrollo de competencias informacionales y en el manejo de lenguajes abstractos. Se trata, pues, de un trabajo “inmaterial”, no porque carezca de materialidad alguna, sino porque se orienta hacia la producción de bienes simbólicos (o “culturales”) en el sector terciario. Es el tipo de producción que se observa, por ejemplo, en la industria de las telecomunicaciones y la informática, en la publicidad y el marketing, en la moda, la fotografía y la industria cultural. A diferencia del típico trabajador fordista, la producción inmaterial exige ahora que los trabajadores no sólo desarrollen por sí mismos una buena dosis de creatividad e imaginación, sino que les pide autonomía y flexibilidad. “Sed sujetos” pareciera ser el imperativo del nuevo capitalismo global. La dialéctica del posfordismo genera de un

lado precariedad laboral y desmantelamiento de los logros alcanzados por las luchas sindicales durante décadas, pero del otro, genera también una desjerarquización y desterritorialización de las relaciones laborales (...). (pp. 243-244)

2.3. Ingeniería psicopolítica

Al igual que Han, Yuval Noah Harari ha ganado notoriedad en el ámbito académico, también como divulgador “rockstar” (en su caso de Historia), según algunos medios. Como columnista y como “intelectual” es requerido para dar claridad sobre diversos temas que atañen a la especie humana de una forma clara para el grueso de la sociedad. Tampoco es menor que al igual que Han, le tenga aversión, o bueno, cierta sospecha, o crítica al auge de los medios de comunicación digitales, a los aparatos electrónicos, a la inteligencia artificial; en resumen, a todo lo que concierne a la cuarta revolución industrial. Tanto así que coinciden en no usar *smartphone* en su cotidianidad, cosa que influye mucho en sus aseveraciones. (Fanjul, 2021, párr. 4; Galindo, 2018, párr. 2)

Señalan ambos los efectos de las tecnologías psicopolíticas: a saber, el socavamiento de la libertad humana, del individuo consciente de su posición en el mundo, de hacedor de la Historia, del sujeto autocognoscente que se guía bajo la razón, que crea vínculos interpersonales y hace parte de formas comunitarias, etc. Estos autores señalan que estas tesis están desuetas (ilustradas, modernas), no están actualizadas frente agudizamiento de las tecnologías que se tomaron el mundo, ni con las formas económicas que las impulsan y sostienen, ni con las formas políticas que mutan para garantizar este nuevo estado de cosas del siglo XXI.

Harari señala lo siguiente y que, para efecto del presente trabajo, es una referencia clara de lo que se puede entender por ingeniería psicopolítica. Le preguntan al israelí:

¿Qué es lo que más le preocupa de la tecnología? Los partidos fascistas en los años treinta o el KGB soviético controlaban a la gente. Pero no podían seguir a todos los individuos personalmente ni manipularlos individualmente porque no tenían la tecnología. Nosotros empezamos a tenerla. Gracias al big data, la inteligencia artificial y el aprendizaje automatizado, por primera vez en la historia empieza a ser posible conocer a una persona mejor que ella misma, hackear a seres humanos, decidir por ellos. Además, empezamos a tener el conocimiento biológico necesario para entender qué está pasando en su interior, en su cerebro. Tenemos cada vez una mayor comprensión de la biología. El gran tema son los datos biométricos. No se trata solo de los datos que dejas cuando haces clic en la web, lo que dices o adónde vas, sino de los datos que dicen qué pasa en el interior de tu cuerpo. Como la gente que utiliza aplicaciones que reúnen información constante sobre la tensión arterial y las pulsaciones. Ahora un Gobierno puede seguir esos datos y, con el suficiente poder informático, se puede llegar a un punto en que me entienda mejor que yo a mí mismo. Con esa información, puede fácilmente empezar a manipularme y controlarme de la forma más efectiva que se ha visto nunca.

¿Eso no suena un poco a ciencia-ficción? Ya estamos viendo cómo la propaganda se diseña de forma individual, porque existe suficiente información sobre cada uno de nosotros. Si quieres crear mucha tensión dentro de un país en relación con la inmigración, pones a unos cuantos hackers y trolls a difundir noticias falsas personalizadas. A la persona partidaria de endurecer las políticas de inmigración le mandas una noticia sobre refugiados que violan a mujeres. Y lo admite porque tiene tendencia a creer esas cosas. En cambio, a su vecina, que piensa que los grupos antimigrantes son fascistas, le envían una historia sobre blancos dando palizas a refugiados, y se inclinará a creerlo. Así, cuando se encuentran en el portal de casa, están tan cabreados que no pueden mantener una discusión tranquila. Esto pasó en las elecciones de Estados Unidos de 2016 y en la campaña del Brexit. (Galindo, 2018, párr. 18)

Harari sentencia en otra entrevista, así como ya se mencionó en el capítulo anterior, el papel de las humanidades, del pensador público, del intelectual, que con sus análisis pone a resonar sus ideas sobre el presente de la sociedad y sobre lo que avizora a futuro:

P. Mucha gente pensará que usted es un tecnófobo más...

R. En el libro hablo más de los riesgos que de las ventajas de la tecnología, porque creo que es responsabilidad de pensadores, historiadores y filósofos advertir de los peligros y tratar de buscar soluciones. Ya se encargarán los ingenieros y los empresarios de resaltar las ventajas. Es importante que nos conozcamos a nosotros mismos y averigüemos qué queremos en la vida. Creo que así podremos usar la tecnología de forma más sensata y alcanzar nuestros propios objetivos. (Galindo, 2016, párr. 10)

Con esto en mente, ¿no fue el escándalo de Cambridge Analytica un producto de ingeniería psicopolítica con fines perversos? Como lo señalaba Markus Gabriel, son actuaciones que hacen mella en la democracia y en los valores que se asocian a ésta.

El documental *El gran Hackeo* (o *Nada es privado*) (paradójicamente de la plataforma Netflix— y siguiendo a Han se ve cómo se seducen, se copan las resistencias en una mercancía audiovisual sobre el imperio del algoritmo, en una app de *streaming* que usa dichas técnicas) muestra cómo se usaron datos de aproximadamente 50 millones de personas en los Estados Unidos como parte de la contienda electoral de 2016 (y antes), o al menos eso dicen los exempleados (*whistleblowers*) de estas compañías con pruebas de la ingeniería psicopolítica que hubo y hay detrás de estas *Big tech*. Las compañías a su vez le salen al paso a estos escándalos reiterativos, con comunicados, comparecencias públicas y uno que otro ajuste en sus plataformas. (Amnistía Internacional, 2019; BBC Mundo, 2018)

Y es que en el sector político proselitista de la sociedad, sí que han calado estas estrategias de marketing político digital que, entre otras cosas, fabrican, producen un candidato, una personalidad, una marca a la cual vender. Estas técnicas psicopolíticas, como segmentar la población en grupos a los cuales llegar con el discurso adecuado, la fotografía precisa, el video correcto, van creando en la psique de las personas una identidad, una empatía con dicho candidato, porque de antemano ya se sabe algo del potencial votante. Lo cual hace muy probable que se logre capturar el voto de tal individuo; al hacerlo parte de algo, de un proyecto, al hacerlo importante, al escucharlo e interactuar con él para encauzar su conducta melifluamente. Conviene traer a colación, el dicho de no dejarse engañar por cantos de sirena de la mitología griega y atarse al mástil, o taparse los oídos, o como el llamativo título de un ensayo de Han, *Por favor, cierra los ojos*.

El poder (inteligente en palabras de Han) que tienen estas empresas tecnológicas GAFAM (Google, Amazon, Facebook, Apple, Microsoft) es inmenso, incluso más que los Estados-nación, porque van más allá de sus fronteras, de sus regulaciones y al estar entre las más ricas del mundo, es claro que tienen la capacidad de influir de una manera inimaginable en el mundo. Amenazando con dejar de funcionar en algún país, con vetar a un gobierno, boicotear o alentar una protesta, por no decir el *lobby* que hacen. Cualquier Estado desearía tener el poder que ahora mismo poseen estas empresas para el control y vigilancia (Peirano, 2019) psicopolítica de la población. Lo dicho lleva a pensar cómo podría haber (o hay) un complemento, una convivencia o hibridación, entre una entidad biopolítica como el Estado burocrático moderno y una compañía

psicopolítica como una GAFAM (piénsese en el manejo de la pandemia por parte de China).

Ahora bien, un ejemplo relevante de dicho poder es la censura de la que fue objeto Donal Trump en el ocaso de su gobierno, al instigar revueltas en Washington, D.C. a su favor en una cruzada por desconocer los resultados electorales que no le favorecieron. Las grandes corporaciones tecnológicas pusieron en marcha todo un arsenal para alertar, con obvias razones, a sus usuarios de que los contenidos del hombre más poderoso del mundo eran falsos, pugnaces y antidemocráticos. (Konger & Isaac, 2021)

Esto abrió el debate sobre el poder desbordado que se les ha entregado (o han acumulado) a estas plataformas, que no gobiernan un país ni sus CEO'S han sido elegidos por voto popular (Peirano, 2019), pero pueden, discrecionalmente, silenciar a alguien; y fue ese precisamente el dilema ético que surgió, la libertad de expresión que pregonan las redes sociales, hasta dónde va y quiénes pueden decidir sobre ésta (Wallace, 2021). Hay tanto en juego en la nueva forma de ejercer el poder en las tecnologías psicopolíticas, que Donald Trump creó su propia red social, *Truth social*. Causa gracia el nombre dado, porque precisamente es lo que se le reprochó al magnate, su falta de veracidad en las GAFAM (Clayton & Cabral, 2022).

Tienen algo de parecido todas estas decisiones de desaparecer, censurar, vetar, condicionar a un individuo en el mundo virtual digital; donde ahora está volcada la vida social, donde se dice que, si no se está, no se es nadie, con el poder del Estado biopolítico y su burocracia. Esto dice Žižek (2018), al respecto de un escrito de Isabell Allende, y que puede encajar con un poder místico, divino, de gran arbitro, que están tomando las

empresas tecnológicas que manejan macrodatos a un nivel “demencial”, como una gran conciencia divina (o máquina ciega) que todo lo sabe porque lo ha averiguado o se le ha confesado.

¿No se siente como un castigo, el malestar, el vacío que causan estas plataformas cuando fallan (la ingeniería psicopolítica), cuando se apagan y sus rebaños digitales quedan a la deriva en la mera realidad no mediatizada?

[El] funcionario de turno le exige al pobre solicitante que enseñe una prueba de que ha nacido, de que no es un delincuente, de que ha pagado los impuestos, de que está registrado para votar, y de que sigue con vida, porque, aunque le dé un berrinche para demostrar que no ha muerto, está obligado a presentar un «certificado de supervivencia». (Allende en Žižek, 2018, pág. 96)

[¿Somos] conscientes de que, en tiempos laicos, este es nuestro único y verdadero contacto con lo divino? ¿Qué puede ser más «divino» que el traumático encuentro con la burocracia en su forma más demencial, cuando el burócrata nos dice que, legalmente, no existimos? Es en dichos encuentros cuando atisbamos otro orden más allá de la mera realidad cotidiana terrestre. Al igual que Dios, la burocracia es al mismo tiempo todopoderosa e impenetrable, caprichosa, omnipresente e invisible. (Žižek, 2018, pág. 96)

Guardadas proporciones, esto sucede de manera similar en la sociedad psicopolítica, cuando a la sazón de intereses económicos y políticos se usan dichas tecnologías para distorsionar la realidad, apagar usuarios y favorecer conductas predeterminadas o ajustadas al poder (entre muchas otras), pues poseen los datos de miles de millones de individuos, al punto de conocerlos mejor que ellos a sí mismos y convertirse en objetivo de la manipulación de todos estos mecanismos de poder.

2.4. Antropología cibernética: naturalización del ser humano como paquete digital de datos en la sociedad del rendimiento

Foucault, en *Las palabras y las cosas*, anunciaba según sus análisis (y siguiendo las interpretaciones de especialistas) “la muerte del hombre”, pues, así como fue una invención de las ciencias humanas, así mismo, su desaparición era previsible. Si el humanismo, bajo la guía *epistémica* del renacimiento y la modernidad, realzaron la figura del hombre cognoscente y constituyente de la realidad, siglos después, el hombre se vuelve sujeto y objeto de diferentes ciencias, siendo esta dinámica la que difumina todo rostro del hombre como una figura ahistórica, al respecto, el de Poitiers afirma:

El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena. (Foucault, 1968, pág. 375)

Decir que Foucault era un antihumanista, o que su anuncio de la muerte del hombre es tal cual como suena, sin matices, ni cavilaciones profundas, es caer en ligerezas burdas, pues es claro que el francés al final de su vida replantea su proyecto filosófico en torno al sujeto y la verdad.

El tema del presente trabajo no permite seguir un desarrollo extenso de esto último. Para propósitos del mismo, se tomará tal cual como aparece, una sentencia de muerte sin más. Esto se entenderá de la siguiente forma; Han, a su modo, también ha

parafraseado en sus textos la muerte del hombre, de la teoría, de la filosofía, a consecuencia de la hiperinformación y de la transparencia de la sociedad actual.

El hombre contemporáneo está inmerso en una densa vegetación de artefactos digitales (y de datos), de aplicaciones, de simuladores, sensores, realidades virtuales o aumentadas, multiversos, etc., que lo controlan y lo vigilan de una forma en la que se siente cómodo, entretenido, libre y que le resulta hasta necesaria.

Este perfilamiento se hace para lograr reforzamientos y mejoras continuas (monetarias) de este ecosistema cibernético para imbuir aún más al hombre en estas redes de poder digital. Todo este maremágnum del psicopoder hace que el hombre desaparezca de la forma en que ha sido concebido por la tradición occidental. Como el sujeto autónomo de la historia, como el hacedor del don de Dios, del mundo, como el ente en la escala del ser más cercano a la divinidad, como el fabricante de grandes narrativas y teorías, etc.

Todo este exceso de información y de comunicación (sin *interior*) ha fraguado toda conquista de reflexión pausada de largo aliento, por pequeños fragmentos consumibles y de rápido intercambio, lo que hace que la atención esté dispersa, haciendo tortuoso el hecho de tener que pensar, de investigar, incluso de dialogar.

El hombre entonces se pierde en todos estos nodos tecnológicos, en toda plataforma, en medio de grandes cantidades de datos; su psique es explotada, es autoexplotado desde su libertad (Han, 2012, pp. 19-20). Se le roba su atención con contenidos prefigurados según su huella digital, al tiempo que, el poder neoliberal monetiza esta atención convirtiéndola en datos a la venta. El consumidor digital fácilmente se desnuda, se cree libre saltando de aplicación en aplicación porque su

emotividad es atrapada por el poder también, es decir, su vida psíquica absoluta (Han, 2014, pág. 31-34).

Esta sobreexposición se vuelve violenta, (Han, 2012, pág. 15) en el sentido de que no debe parar nunca, debe ser siempre rápida, actualizarse constantemente, debe exhibirse como imperativo. Se anula toda narrativa, todo encuentro con lo otro, pues esto supone una negatividad que la positivización paroxística no deja, los individuos están aislados, en sus burbujas, en sus perfiles. Han en su libro *En el enjambre* anuncia el fin de los movimientos de masas, en un claro ataque a los trabajos de Hardt y Negri (cfr. *Por qué hoy no es posible la revolución*), que fusionan ideas spinozianas, maquiavélicas y marxistas para fundar la *multitud* como el sujeto político del siglo XXI frente al *Imperio* capitalista global (2000). Es así como:

Los habitantes digitales de la red no se congregan. Les falta la *intimidad de la congregación*, que produciría un *nosotros*. Constituyen una *concentración sin congregación*, una *multitud sin interioridad*, un *conjunto sin interioridad*, sin alma o espíritu. Son ante todo *Hikikomoris* aislados, singularizados, que se sientan solitarios ante el *display* (monitor). Medios electrónicos como la radio congregan a hombres, mientras que los medios digitales los *aislan* [cursivas del autor]. (Han, 2014b, pág. 12)

Según González (2017), la psicopolítica convierte al hombre en un mero paquete de datos al cual descubrir, explorar y conquistar, de la manera más sutil posible, invitándolo, persuadiéndolo de entregarse, por ejemplo, a las GAFAM, ya que estas le hacen la vida lo menos complicada posible, pues eliminan toda negatividad de una manera transparente, eficaz y emocionante:

(...) naturaliza al ser humano como un paquete de datos, y se producen ficciones políticas, subjetividades e identidades “diseñadas”. El autor [Han] reflexiona sobre el microtargeting como poder microfísico que a partir de un “trabajo” sobre la psique

construye y normativiza el comportamiento social deseado para la subsistencia del orden neoliberal. (pág. 452)

Y esto implica no solo una ingeniería psicopolítica que reduce el hombre a datos, sino la desaparición del hombre en tareas, en trabajos que pueden ser ejecutados por programas y máquinas automatizadas. Con los miles de datos recopilados, una IA (inteligencia artificial) en apoyo al diagnóstico médico puede leer y sacar patrones de miles de exámenes y detectar tempranamente enfermedades que se le escapen al ojo médico. El transporte con carros automáticos puede prescindir de la mano humana, una cámara de seguridad (o dron) sin ningún operador presente, puede alertar todo el tiempo sobre la entrada de una enfermedad en un aeropuerto, el desorden en una fábrica o posibles crímenes en las calles de una metrópoli (Harari, 2016, 327).

Es así como Han, siguiendo a David Brooks un columnista de *The New York Times* y a Chris Anderson (un especialista en temas tecnológicos), acoge la idea de que, con la recopilación masiva de datos sin ningún escrúpulo o reparo, la teoría se hace obsoleta. Y con base en esto, se observa en el ámbito académico posiciones como el fin de la teoría, siguiendo la estela de reflexiones como el fin de la historia, de la modernidad, del capitalismo, del ser humano, de las grandes narrativas, etc.

Queda atrás toda teoría de la conducta humana, desde la lingüística hasta la sociología. Olvide usted la taxonomía, la ontología y también la psicología. ¿Quién puede decir por qué los hombres hacen lo que hacen? Lo hacen simplemente, y podemos constatarlo y medirlo con exactitud sin parangón. Cuando disponemos de suficientes datos, los números hablan por sí mismos. (Anderson en Han, 2014b, pág. 47)

El dataísmo prescinde de teorías, sobre esto dice el surcoreano “[a]nalizamos datos y encontramos modelos (*patterns*) partiendo de pertinencias o dependencias. En

lugar de modelos hipotéticos de teorías se introducen igualaciones directas de datos. La correlación sustituye la causalidad” (Han, 2014c, pág. 38). Esto da entender que, “[la] teoría es un constructo, un medio auxiliar, que compensa la falta de datos. Cuando disponemos de suficientes datos, la teoría es superflua. La posibilidad de sacar modelos de conducta de las masas a partir de grandes datos marca el comienzo de la *psicopolítica digital*” (Han, 2014b, pág. 48). Incluso no hacen falta modelos, la simple correlación de datos por una supercomputadora es suficiente para alcanzar una idea de porqué algo “es así”.

Yuval Noah Harari (2016) en *Homo Deus*, casi presagiando lo que pasaría en 2020, dice que “[ya] hemos visto que Google puede detectar nuevas epidemias más deprisa que las organizaciones sanitarias tradicionales, pero únicamente si permitimos el libre acceso a la información que producimos” (pág. 458). Esto está en la misma línea del dataísmo que pregonan Han. La libertad de información, el flujo de datos como condición *sine qua non* los milagros que vende el dataísmo no serían posibles.

En el caso de la pandemia que se originó en China, se ve que en un principio el tratamiento de la información por parte del gobierno chino fue hermético, receloso, y no fue hasta bien avanzada la epidemia en este país, que no se pudo esconder más el problema. Es curioso porque China es uno de los países que más usa la tecnología como medio de control social para gestionar y ordenar a su población. Es decir, trataron de centralizar la información y posiblemente sabían de la enfermedad hacía mucho tiempo, tenían los datos de ello. Fue imposible entonces esconder este gigante con pies de barro, el mundo en aquel momento requirió cooperación e intercambio de información para tratar de superar globalmente el embate de aquella afección que tocaba a todos.

Así que, desde la óptica de Han y Harari, sin el poder de los datos, sin el flujo masivo de datos, muy seguramente la emergencia sanitaria de 2020 no hubiera tenido las resoluciones tan significativas que tuvo. Por ejemplo, conocimiento detallado del virus a nivel genético, intercambio de logros entre la comunidad científica global, fabricación de vacunas en tiempo récord, ensayos clínicos masivos, enfermedades residuales detectadas, “comportamiento” del virus en el territorio, etc. Todo esto se logró gracias a la confianza en los datos, y en palabras del israelí:

(...) los dataístas creen que los humanos ya no pueden hacer frente a los inmensos flujos de datos actuales ni, por consiguiente, destilar los datos en información ni mucho menos en conocimiento o sabiduría. Por lo tanto, el trabajo de procesar los datos debe encomendarse a algoritmos electrónicos, cuya capacidad excede con mucho a la del cerebro humano. En la práctica, esto significa que los dataístas son escépticos en relación con el conocimiento y la sabiduría humanos, y que prefieren poner su confianza en los datos masivos y los algoritmos informáticos. (Harari, 2016, pág. 440)

Y en relación con esto, el surcoreano sostiene que Asia gestionó mejor la crisis pandémica por su sistema férreo de disciplina, autoritarismo, por su “confianza” en el Estado y la nula conciencia de la privacidad de los datos personales, frente al Occidente de ideas liberales, del individuo, del ser humano y sus derechos, de la democracia, etc.:

(...) para enfrentarse al virus los asiáticos apuestan fuertemente por la vigilancia digital. Sospechan que en el big data podría encerrarse un potencial enorme para defenderse de la pandemia. Se podría decir que en Asia las epidemias no las combaten solo los virólogos y epidemiólogos, sino sobre todo también los informáticos y los especialistas en macrodatos. Un cambio de paradigma del que Europa todavía no se ha enterado. Los apologetas de la vigilancia digital proclamarían que el big data salva vidas humanas. (Han, 2020, párr. 3)

Esto supone la desaparición del hombre tal como lo han estudiado y descrito las humanidades desde siempre. Como la sentencia foucaultiana, la reducción del hombre a meros datos borra su rostro dibujado en la arena de las humanidades. El hombre gestionado, optimizado, atrapado, perdido en las redes algorítmicas es lo que se tiene hoy día, según Han, es la nueva forma de ejercer el poder.

Lo anterior se une a la siguiente discusión: a nivel macro de la economía política se habla del *tecnofeudalismo*, como la forma en la que el mundo, en una avanzada de digitalización de la vida, empieza organizar y a configurar modos societarios. Paralelo a esto, dichas innovaciones dan pie para hacer análisis y clasificaciones críticas de las mismas, por ejemplo, el mencionado sistema feudal (¿el poder soberano de Foucault de nuevo?) que se recicla en el siglo XXI de la mano de las GAFAM, el Big data, la digitalización y la minería de datos. Lo que da a entender que, esta miriada de tecnologías, de utillaje de la psicopolítica (vendidas como nobles, altruistas, logros de la humanidad, etc.) se encuentran con resistencias, hay una conciencia de mundo, del mundo que no renuncia a la inveterada actividad humana de razonar, reflexionar, pensar, y advierte los fraudes y las engañifas de dichas tecnologías. Parafraseando a Foucault, hay que hacer una ontología del presente, para ver cómo y a partir de qué hemos sido constituidos como sujetos (y objetos).

El pensamiento crítico está en constante eclosión casi en la misma medida en la que aparecen novedades que configuran el modo de ser (pos) modernos en las sociedades del capitalismo tardío, de vigilancia o del apellido que tome. Žižek titula un libro suyo, haciendo honor a una frase de Agamben que es perfecta para esta reflexión: “el pensamiento es el coraje de la desesperanza”. Finalmente, y obviando este *excursus*;

la observancia de Han (2020b) sobre el presente y futuro de la sociedad, sus mutaciones e hibridaciones que se configuran:

Vivimos en un feudalismo digital. Los señores feudales digitales como Facebook nos dan la tierra y dicen: ustedes la reciben gratis, ahora árenla. ¡Y la aramos a lo loco! Al final, vienen los señores y se llevan la cosecha. Así es como se explota y vigila la totalidad de la comunicación. Es un sistema extremadamente eficiente. No existe la protesta porque vivimos en un sistema que explota la libertad en sí misma. El capitalismo en su conjunto se está transformando en un capitalismo de vigilancia. Plataformas como Google, Facebook o Amazon nos vigilan y manipulan, con el propósito de maximizar sus ganancias. Se registra y analiza cada clic. Somos dirigidos como marionetas por hilos algorítmicos. Pero nos sentimos libres. Asistimos a una dialéctica de la libertad, que la vuelve servidumbre. ¿Esto todavía es liberalismo? (párr. 9-10)

Capítulo 3

3. Hacia una emancipación de la psicologización: un diálogo entre Foucault y Han

En este capítulo se ensayará la idea de que en Foucault y Han hay propuestas emancipatorias respecto al poder. Si bien podemos encontrar en la obra de Han una crítica feroz a Foucault; podemos encontrar también, en los dos autores, puntos de confluencia y apoyo, en lo que tiene que ver con una liberación del ser humano de las tecnologías del yo ejercidas por el biopoder y el psicopoder. En el análisis filosófico que se hizo y se hace de Han es recurrente plantear su distanciamiento de Foucault, pero defenderemos en este punto la idea de que no hay una separación tajante entre los autores, sino una convergencia hacia la despsicologización, desobjetivación, aunque por vías diferentes y en momentos histórico-culturales distintos.

A medida que avanzan en sus disertaciones, los autores comparten que, a pesar de todo, hay formas en las que se puede reducir el campo de acción de las técnicas biopolíticas y psicopolíticas. Al respecto, hay que hacer la advertencia de que es muy difícil hallar en los filósofos una propuesta de total liberación de estas técnicas del yo, de soberanía del sujeto sobre sí mismo, pero se aventuran con cautela a proponer caminos que pueden dar paso a una nueva época de un ser humano liberado. Justamente en esos caminos promisorios es en donde ubicamos estas reflexiones.

En Foucault, desde sus trabajos conocidos por la crítica filosófica como los del “último Foucault”, se observa una clara apuesta del autor por explorar nuevas formas de analizar al sujeto, allende a las relaciones de poder en las que se encuentra inmerso; propone entonces un camino menos plegado a lo que fueron sus primeros escritos sobre el saber, el poder y la verdad, para dar paso a una reformulación de los mismos bajo otra

óptica: la de una subjetividad emancipada del biopoder. En dichos trabajos, el filósofo francés vuelca su mirada al sujeto desde una lectura atenta de la Antigüedad en sentido amplio, acudiendo a la idea del cuidado de sí como una posible salida a la subjetivación y psicologización.

Han por su parte, luego del análisis del sujeto esclavizado por el rendimiento, observa en la *Sociedad del cansancio* una invitación al ser humano para darse cuenta de su posición esclavizada en la sociedad neoliberal y buscar un tipo de emancipación que pasa por la autorreflexión de su condición existencial. Su posición es crítica frente a las diferentes formas en que la *psique* es vulnerada sin ni siquiera darse cuenta, a causa de un poder inteligente, amable y seductor, oculto en las sombras, muy al contrario del biopoder foucaultiano ya mencionado.

El surcoreano, apoyado en una amplia gama de pensadores del siglo XX, propone una vuelta a lo mínimo, a lo estéticamente abigarrado, lleno de sentido, al “demorarse” y andar lento por la vida, a las narrativas densas, a los aromas, a la tierra, el bosque, al jardín, al diálogo frentero, a los rituales, en fin, a una ética austera en una comunidad de seres que se reconocen en su dignidad, despsicologizada frente al avance de la tecnología que hace mella en diferentes dimensiones de lo humano.

3.1. Las tecnologías del yo y el cuidado de sí: una propuesta de emancipación en Foucault

Cuando todo autor de máxima prestancia fallece, siempre se dice que a medio camino dejó proyectos importantes, incluso más significativos que los de sus años juventud y adultez, pues es allí, al final del recorrido que se empiezan a reevaluar, a

examinar los trabajos con la pausa que da la experiencia, después de transitar por las ideas de la época, por las luchas políticas y teóricas que apasionadamente se han dado. Ese es el caso de Foucault, pues él mismo vive lo que escribe, si bien guarda conexión con su pasado, el francés se convierte en otro, si cabe la expresión para un autor en su madurez filosófica (Frau, 2020, pág. 704). El francés parece dejar a un lado a Nietzsche, Althusser, Marx, entre muchos otros que le respaldaron en su genealogía del poder, en su analítica del poder; con el fin de volver a cierta lectura del espíritu filosófico de la antigüedad, en las prácticas de comunidades de reflexión que tienen como líneas generales un cuidado de sí, la preocupación por uno mismo, la *Epimeleia Heautou*. Allí reconoce la influencia de los trabajos de Hadot, Dumezil y Veyne.

De esta forma Castro (2005) siguiendo a Deleuze, retrata este *momentum* foucaultiano como algo inacabado, salvo algunos cursos, entrevistas y la publicación casi póstuma de los últimos tomos de la *Historia de la Sexualidad*, componen dicha época intelectual. La muerte sorprendió al filósofo de Poitiers empezando la travesía, o desde otra óptica, empezando la estocada final a su proyecto del sujeto y la verdad:

Tras la publicación, en el año 1976, de *La Voluntad de Saber*, Foucault guarda un largo silencio de casi ocho años que solamente se verá interrumpido por algunas entrevistas y por los cursos del Collège de France, y que, finalmente, concluirá con la publicación, en el año 1984, de los volúmenes segundo y tercero de la *Historia de la Sexualidad*. Deleuze explica este silencio por una incapacidad que Foucault encontraría en su camino de investigador para traspasar la línea. Una dificultad para cruzar al otro lado de la elección por el poder e ir más allá de lo que *este dice o hace decir* [cursivas propias].

Ciertamente, se le ha cuestionado a Foucault que su trabajo crítico conduce a una concepción de las relaciones de poder que anula cualquier espacio para la autonomía de la subjetividad. En su esfuerzo por alertarnos de los peligros del pensamiento humanista, se ha dicho que el pensador francés nos condenaría a un nihilismo y un

irracionalismo aún más peligrosos. Sin embargo, Foucault no desea conceder la última palabra al poder y ello solamente es posible hacerlo vislumbrando en la propia radicalización del trabajo crítico, el acto por medio del cual se rebasa un límite, en un gesto que no implica ningún retroceso ni ninguna renuncia, sino una lúcida profundización en el planteamiento de la *cuestión del sujeto* [cursivas del autor]. (pág. 141)

Foucault en sus textos tardíos vira hacia cuestiones morales y éticas de los individuos (aunque siempre lo tuvo presente), y esto se entiende, en la manera cómo aborda el problema de la verdad consigo mismo, de la relación con uno mismo por mucho que las relaciones de poder tiendan siempre a subjetivar al individuo. La *verdad* en estas prácticas más que una camisa de fuerza para el sujeto es una especie de descubrimiento o de construcción propia de su subjetividad. En esto concuerda Villar, de la mano de Revel, al afirmar que, “las *tecnologías del yo* o el *cuidado de sí* designan el conjunto de experiencias y las técnicas que dan forma al sujeto y lo ayudan a transformarse a sí mismo” (Revel en Villar, 2020)

Como ya se señaló en páginas anteriores (cfr. pp. 51-52), estas técnicas de sí no suponen una ruptura frente al poder, sino una preparación del sujeto frente al embate de la realidad, si se quiere, se puede entender como un tipo de modulación. Son otra forma de relación con el poder, pues tratan de desactivar y armonizar lo que pueda tener de avasallante, porque si se es un sujeto soberano de sí mismo, si se conoce los límites del yo y si se es consciente del lugar de los otros en el mundo, las relaciones de poder y de dominación empiezan diluirse y a pasar a un segundo plano, a vivirse de otras formas o intentar cambiarlas por completo.

A esto se puede unir la veta kantiana de Foucault que es muy relevante dentro de su obra. En *¿Qué es la ilustración?*, el francés (1994) encuentra un compromiso con

la actualidad, con el presente, ésta se puede catalogar como una actitud crítica frente al tutelaje de una minoría de edad, a saber, “un cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de otros, para nuestra conducción en los dominios donde conviene hacer uso de la razón”. La ilustración como una “salida” del hombre, de la humanidad tanto espiritual, ética y política:

(...) está caracterizada como un hecho, como un proceso en desarrollo; pero, por otra parte, Kant la presenta como una tarea y como una obligación. Ya en el primer párrafo del texto, Kant hace notar que el hombre es, por sí mismo, responsable de su estado de tutela. En consecuencia, hay que concebir que el hombre no podrá salir de ese estado sino gracias a un cambio operado por él mismo sobre sí mismo. Significativamente dice Kant que esta Aufklärung tiene una “divisa” (Wahlspruch). Ahora bien, la Wahlspruch es una divisa heráldica, esto es, un rasgo distintivo gracias al cual uno puede ser reconocido; es, también, una instrucción que uno se da a sí mismo y que propone a otros. Y, ¿cuál es, pues, esta instrucción? Sapere aude: “atrévete a conocer”, “ten el coraje, la audacia para conocer”. Así, es necesario considerar a la Aufklärung, tanto como un proceso en el cual participan los hombres de manera colectiva, como un acto de coraje que debe ser ejecutado de manera personal. Los hombres son a la vez elementos y agentes de un mismo proceso. Ellos pueden ser los actores del proceso en la medida de su participación en este último; y el proceso ocurre en la medida en que los hombres deciden ser sus actores voluntarios. (pág. 4)

En este texto publicado en 1984, (uno de sus últimos) Foucault desarrolla a la luz del filósofo de Königsberg, algo muy parecido al cuidado de sí, donde el tutelaje por parte de otro es mínimo y no se da en términos de dominación o de estrategias del poder. No hay tal jerarquía del poder que anotaba antes, aquí parece apelar a un sentido de humanidad en la que todos se deben comprometer para superar estados de dominación globales en los cuales el sujeto queda adormecido y susceptible de ser subjetivado por

otros. Donoso (2021) en su lectura de Castro sobre las prácticas de cuidado de sí focaultianas, llega a lo siguiente:

(...) la *parrhesía* “caracteriza el discurso del otro en el cuidado de sí”, pues, si la verdad que esta *epimeleia heautou* busca subjetivar –ya que uno no podrá cuidar de sí sin conocer– no tiene otra finalidad que la de dotar a cada individuo de algo que no tiene, a fin de que con ese algo pueda enfrentar las dificultades y externalidades que impiden el tránsito hacia el estatus de un sujeto definido por la “plenitud de la relación de sí consigo”, es claro el rol fundamental que juega la intervención del otro. (pág. 39)

Se ve entonces como Foucault se va descentrando de todo el aparato conceptual “estructuralista”, antihumanista, pesimista, por el que fue tachado por algunos intelectuales, y va adoptando unas prácticas donde el poder ya no va a ser la impronta de sus intereses filosóficos. Por eso en la lectura de Kant también se puede observar los intereses éticos y políticos que al igual tienen lugar en el cuidado de sí centrado en una espiritualidad, en una actitud reflexiva al margen de las categorías que siempre han dominado el canon filosófico. La filosofía como (auto) exploración del sujeto para desgajar las cadenas del poder y como proyecto para liberar a la humanidad de las imposiciones de pensamiento mediadas por intereses ajenos al sujeto:

Quizá se me diga que estos juegos con uno mismo deben quedar entre bastidores, y que, en el mejor de los casos, forman parte de esos trabajos de preparación que se desvanecen por sí solos cuando han logrado sus efectos. Pero ¿qué es la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla (...). (Foucault, 2003, pág. 8)

Foucault respecto a esto indica lo siguiente, que sirve como explicación de por qué el cuidado de sí se ha mal visto y cómo otras “espiritualidades” la han pervertido, llegando a usar estas *tecnologías del yo* como fundamento de doctrinas radicales o extremas para anular el papel del individuo en su propia existencia. Y es aquí donde es válido decir que estas tecnologías se podrían catalogar como *pharmakón*, y que, sin entrar en mayores precisiones, serían como medicina y veneno. Y esto porque técnicas como la confesión de pecados en la Iglesia, la escritura de sí en diarios íntimos, la consejería espiritual, coadyuvan tanto para la construcción propia del sujeto, como para sujetarlo a una relación de poder basada en tácticas con estatus científico, religioso y moral, ajenas al ser del individuo:

Nos resulta difícil fundar una moralidad rigurosa y principios austeros en el precepto de que debemos ocuparnos de nosotros mismos más que de ninguna otra cosa en el mundo. Nos inclinamos más bien a considerar el cuidarnos como una inmoralidad y una forma de escapar a toda posible regla. Hemos heredado la tradición de moralidad cristiana que convierte la renuncia de sí en principio de salvación. Conocerse a sí mismo era paradójicamente la manera de renunciar a sí mismo.

También somos herederos de una tradición secular que respeta la ley externa como fundamento de la moralidad. ¿Cómo puede entonces el respeto de sí ser la base de la moralidad? Somos los herederos de una moral social que busca las reglas de la conducta aceptable en las relaciones con los demás. (Foucault, 2008 pág. 54)

Foucault (2007) entonces encuentra que estas técnicas de sí “sin duda han perdido parte de su importancia y de su autonomía una vez integradas con el cristianismo, al ejercicio de un poder pastoral y, más tarde, a prácticas de tipo educativo, médico o psicológico” (pág. 14), pero, aun así, el cuidado de sí mismo puede tener un valor emancipador. En el fondo, se defiende la tesis según la cual un volver al sentido original del cuidado de sí mismo, sin caer en nuevas estructuras de dominación, resulta

liberador para el ser humano. Se trata entonces de resignificar el cuidado de sí, más allá de las “tecnologías del yo” en que se había convertido.

Según Donoso, (2021) el sujeto y la verdad dejan de ser presas del poder, efectos de éste, “para situarse en un lugar donde el código se desdibuja y la autotransformación adquiere protagonismo” (pág. 38). Y a modo de reiteración, es sustancial entender que “el cuidado de sí como ejercicio de autogobierno, no niega la existencia del poder ni de los juegos de verdad” (pág. 40). La inquietud de sí de ninguna forma:

(...) busca sustraer al yo del mundo, sino que, gracias al equipamiento otorgado por este conjunto de verdades, situarlo correctamente en aquel. A fin de que, a partir de esta ubicación correctamente situada, pueda establecer una regla de limitación con todas aquellas externalidades que impiden el desarrollo de una relación coherente de sí consigo. (pág. 40)

Esto anterior se puede entender en la forma de desjerarquizar y desjudicializar el gobierno de los hombres, de sus conductas, para pasar a un gobierno mínimo sobre estos, en la medida en la que hay una ética del cuidado de sí y de los otros en sentido amplio. Cuidar de sí mismo implica no ver al otro como marginal o extraño a mí, como a una amenaza; sino en una relación de autoformación mutua y de reconocimiento. Cuidar de sí mismo conlleva a que se den las condiciones políticas mínimas para convivir, en la que se intentan nuevas formas de relacionamiento genuinas y nobles en sus propósitos.

En el Foucault maduro aparece una apuesta para que el cuidado de sí no conduzca a un solipsismo, sino a la creación de condiciones intersubjetivas que anticipen una nueva situación promisorio en el relacionamiento humano. Se trata de una nueva relación de reconocimiento del otro a través de la autorreflexión sobre sí mismo:

Mi comprensión como ser humano me lleva a aportar a todos los sujetos el mismo respeto y consideración que yo merezco, sin manipulaciones, ni nuevas búsquedas de esclavitud para ese otro yo distinto a mí. El resultado de este nuevo horizonte de reflexión en Foucault nos dice que la autorrealización individual pasa también por un proceso de realización no forzada de los objetivos vitales de los otros. Una vida lograda individual es un proyecto con y para los demás.

En este contexto, realización no forzada o libertad no significan simplemente ausencia de coerciones o influjos exteriores en tal proceso (biopoder), sino también ausencia de bloqueos internos, de frenos y angustias psíquicas, aspecto que marca una coincidencia con Han. En este sentido, la libertad de una autorrealización depende de presupuestos que no están a disposición del sujeto humano, ya que solo puede lograrlos con ayuda del otro en la interacción.

En lo político esto se puede interpretar en la forma en que, si llega a haber un líder, este no va a devenir en tirano preso de su ignorancia, de pasiones desenvueltas y malos consejeros. Pues ese alguien se va a preocupar por sí mismo (o se le aconseja que lo haga) para así gobernar óptimamente. Foucault ve en esta ética del cuidado de sí, una potenciación del sujeto y una barrera para la demagogia y la opresión, pues un imperativo de esta ética es el hablar franco, la *parresía*, el cuidar la salud, las riquezas, el alma, la dieta, es un estado de preparación y de ejercicios continuos del alma a lo largo del viaje de la vida.

A este respecto, Edgardo Castro (2014) afirma algo muy importante, pues este cuidado de sí no implica un retiro del mundo:

(...) la *parresía* hace su irrupción en el contexto del estudio de las prácticas del cuidado de sí mismo, para calificar el discurso que dirige el maestro al discípulo. Hablar con

parresía consiste en hablar francamente, con sinceridad, sin adulaciones y sin servirse de las técnicas retóricas que, en lugar de apuntar a la verdad, sólo buscan convencer. Junto con esta parresía del maestro respecto del discípulo, en algunos círculos epicúreos de la época nos encontramos también con una práctica parresiástica entre discípulos. (pág. 118)

Para cerrar, se puede hablar de una suerte de emancipación del poder en Foucault, bajo el paraguas en que se ha analizado, como algo que no es absoluto, ni como restablecimiento de una libertad primigenia y connatural al hombre. Lo que se ve, es que, si se es gobernado, se puede ser gobernado de otra forma en la medida en que cuido de mí y de los demás. Por más que el poder normalizador intente homogenizar a la totalidad del cuerpo biopolítico, se puede convivir con cierto margen de maniobra frente a esto y resistirse a estos imperativos que copan la vida entera y adaptarlos de otra manera.

Si en un centro penitenciario un privado de la libertad no comulga con las injusticias que allí se presentan, y planta cara al poder (junto con otros) puede lograr cambiar su situación, lograr que su voz y su pensamiento se escuchen. Porque por más que este envuelto en relaciones de poder, en su relación consigo mismo puede encontrar el sostén para sobrellevar la situación, encontrar un espacio interior y hacer de su reclusión una obra estética, ética e invitar a los demás a que lo hagan, siguiendo los preceptos del *cura sui* y de la invitación socrática de ocuparse de sí mismo, increpando a los compañeros y a los custodios a que vigilen sus almas para poder dirigir a otros. De hecho, podría ser un intento de resocialización, si en un penal el cuidado de sí y de los otros se replica, para hacer más llevadera el hecho de estar encerrado, qué más resistencia que un individuo que no se comporta como espera el poder y lo desarma en

sus procedimientos; al tiempo que da ejemplo a los demás e introduce un *acontecimiento* que desgarrar el curso *normal* de las cosas (Trombadori, 2010, pág. 45).

Esto es difícil de imaginarlo en un espacio de dominación y de producción de sujetos tan diferenciados como lo es una cárcel, pero es la apuesta del último Foucault al darse cuenta de que las *tecnologías del yo* no fueron suficientemente abordadas en sus trabajos, y que suponen otras categorías de vivir, de relacionarse con los demás, esto es, no estar a la directriz de un código moral y del poder pastoral. En todo caso, esta apuesta ética adolece de ser un imperativo y obligatorio, es una decisión del individuo en sus circunstancias. Foucault de ninguna forma pretende dictar a la gente cómo debe vivir y menos traslapar esta ética antigua tal cual en la actualidad. Así se refiere el de Poitiers a estas técnicas de la existencia en una entrevista:

La idea del *bios* como un material para una obra de arte es algo que me fascina. También la idea de que la ética puede ser una estructura muy vigorosa de la existencia, sin ninguna relación con lo jurídico *per se*, con un sistema autoritario, con una estructura disciplinaria. Todo esto es muy interesante. (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 268)

Para cerrar hay que decir que este cuidado de sí en Foucault tiene distintas modulaciones en sendas épocas, como lo son la Grecia de los siglos V y IV, la época helenística y el cristianismo primitivo. Cada una tiene cuño propio. Así pues, lo que se pretendía en este apartado era resaltar este desplazamiento o desarrollo de los intereses filosóficos de Foucault, y dar cuenta de una ética que propugna un sujeto que se autosubjetiva y entabla una relación con la verdad que deja de ser un peso para su existencia y en cambio lo libera.

También es de aclarar que, esto no pretende ser una exhaustiva revisión de las prácticas de sí estudiadas por Foucault, pues si bien fue algo inacabado, son inmensas

las entrevistas y los cursos en los que explora estas técnicas, lo que hace difícil llegar a resumir sistemáticamente y con cierta coherencia toda esta vorágine de ideas sobre el sujeto. Entonces, lo presente fue un esbozo y una muestra de que en Foucault hay luces para una ética de sí mismo, abrazando la existencia como un compromiso vital para de esta forma repeler o intentar vivir y pensar de otra forma. Tal vez haya algo de cierto, o de “sabiduría” en aquel adagio popular que dice que, “para cambiar el país o nuestro entorno se debe empezar por transformarnos a nosotros mismos”.

3.2. En el camino hacia la despsubjetivación y despsicologización en Han

Han en su libro *Loa a la tierra: un viaje al jardín* relata la vivencia de estar en el jardín de su casa en Berlín. Es un lugar que le sirve para proyectar una reflexión filosófica emancipadora frente a la sociedad del rendimiento neoliberal. Allí aparece el pensador surcoreano embarcándose en una aventura a un lugar incognito que es él mismo, mientras hace una *escritura de sí* muy similar a las crónicas de conquista del nuevo mundo, en una mezcla de botánica, filosofía y poesía.

Con esto, el autor nos dice que no hay nada más extraño a uno mismo que la propia psique en esta época de la hipercomunicación, el rendimiento, la transparencia, lo inmediato, la positividad que embriaga la psique, que roba su atención y la mantiene volcada hacia afuera y al mismo tiempo inflada de sí misma de modo narcisista. El yo se vacía de todo sentimentalismo, narratividad, aromas, de sentido existencial, de demora, para darle paso a una psique extenuada y sumergida en un *collage* de ruido, de destellos de luz artificial de pantallas, de imágenes banales, de emotividades fugaces, de caudales de datos sin fin, etc.

El seulense comienza el viaje con lo siguiente, “un día sentí una profunda añoranza, e incluso una aguda necesidad de estar cerca de la tierra” (Han, 2019, pág. 11). ¿No se siente esto cuando se está fatigado por el trabajo, o el mundo digital? Muchos de los llamados gurús tecnológicos hacen estos viajes para encontrarse a ellos mismos a islas inhóspitas “alejadas de las cámaras”, en un intento de salirse de toda la pastosidad psicopolítica que han promovido. Meditaciones en silencio, desconexión digital, incluso, desintoxicación digital, escritura de sí, ayunos intermitentes, etc. Todo esto recuerda un poco lo que ya nos decía Foucault sobre el cuidado de sí. Han aduce que estas actividades, aunque nobles, son *impasses* para volver a la hiperproducción. Ya no hay tiempo de ocio verdadero y de juego, todo se ha rebajado a formas de trabajo. Al menos, si se sigue pensando el tiempo como tiempo de trabajo exclusivamente (Han, 2014, pág.24).

La subjetividad del hombre del siglo XXI durante la pandemia del año 2020 pasó por altibajos y contrastes. Padeció el embate hiperinformativo, el encierro y clausura de la vida social, el aburrimiento, el traslado del trabajo a casa para seguir produciendo en una especie de oficina que funcionaba 24 horas, también por la presión de quedar desempleados en un momento tan complejo. Se publicitaba el hogar como el nuevo gimnasio, huerta, taller, oficina, sala de jutas, etc. Y no faltó el famoso mantra del capitalismo para seguir ahondando en el rendimiento: el conocido “reinvéntate”. Se decía que este era el momento para reevaluar las verdaderas prioridades en la vida, etc.

Los emprendimientos tomaron fuerza pues se vendió la idea de que era el momento para deshacerse de las viejas formas del trabajo y virar hacia formas más flexibles, amables y libres, en apariencia, de trabajar. Aún más, el empresario de sí se

subió a la categoría de propósito de vida de la sociedad, y se convirtió para los gobiernos en la entidad económica principal. La idea fue coadyuvar a que cada uno se volviera su empresa propia, ya que, las grandes estructuras económicas estaban cerrando.

De otro lado, hubo una migración de los centros urbanos a las periferias rurales buscando tranquilidad y soledad, en una necesidad de encuentro con las raíces que se habían abandonado por el caos urbano, como lo relatado por Han, aunque en el fondo se buscaba evitar el contacto con el otro y seguir produciendo alejado de los problemas sociales que afloraban en las ciudades. Ante esto, hay que hacer la salvedad de que muchos no pudieron resguardarse ni en sus casas citadinas ni en el campo con las comodidades para entregarse a momentos de *técnicas de sí*, o de entretenimiento psicopolítico, o de autoexplotación; en lugar de esto, en lo profundo de los barrios de Latinoamérica afloraron problemas familiares y mentales por la desesperanza de la situación.

Todo esto no fue más que rupturas momentáneas mientras el *impasse* se solucionaba o se incorporaba como nueva realidad societaria. El sistema neoliberal ha encontrado en la psicopolítica el arma para tener sujetos autoexplotados más dóciles que los de Foucault. Si de alguna forma se pensó que una pandemia iba traer una recomposición espiritual, moral, ética y económica de los individuos, que iba hacer mella grande en el sistema, e iba a despertar un movimiento de masa impulsados por valores como la solidaridad; solo fue una utopía, en lugar de esto, hubo un reordenamiento de la hiperproducción buscando ser cada vez más transparente y adaptativa a las circunstancias, buscando siempre privilegiar las ganancias y minimizar las pérdidas. Y esto porque el capitalismo ha encontrado una salvaguarda en la

espiritualidad, se puede estar desmoronando el mundo, pero ante algunas acciones paliativas, los individuos pueden purgar sus culpas. Žižek (2011) analiza esto de forma mordaz al calificar los ejercicios espirituales como cínicos, en este caso, los asiáticos:

El «budismo occidental» es un fetiche semejante: te permite participar por completo en el desesperado juego capitalista mientras sostiene la percepción de que realmente no estás en él, de que eres plenamente consciente de la falta de valor del espectáculo, ya que lo que realmente importa es la paz del Yo interior al que sabes que siempre te puedes retirar (pp. 77-78).

Esto sucede con las subjetividades moduladas por el psicopoder, les da a entender por medio de retiros, meditaciones, grupos de ayuda, en formas de activismo colectivo como el ambiental, que al hacer estas actividades expían sus culpas de los desastres que pueda causar el ritmo de producción neoliberal. Si se llega a la fatiga, a la culpa, al arrepentimiento, retírese, motívese y vuelva. De lo que se trata es acorazar el yo, y al mismo tiempo, hacerlo flexible; lo primordial es que no se afecte el rendimiento y el consumo. Esto está en consonancia con las medidas que las mismas plataformas digitales han implementado, por presión, para desenchufar la psique de los individuos, avisos como “tómame un descanso”, “no olvides pasar tiempo con los tuyos”, controles parentales, desactivación temporal de redes, etc.:

¿No ocurre lo mismo con el confucianismo en China? Ha vuelto transfuncionalizado, igual que el budismo zen para los administradores de las corporaciones, para mantener el ritmo capitalista. El redescubierto confucianismo es un fenómeno profundamente reactivo: es un mecanismo de defensa destinado a mantener a raya el crecimiento exponencial del capitalismo y las fuerzas de desintegración que desata. (Žižek, 2018, pp. 110-111)

Entonces, en qué se diferencia lo relatado por Han y las posturas cínicas del capitalismo, ¿no hace lo mismo el surcoreano en su crónica desde su jardín?; actividades

de defensa del yo que al final terminan sirviendo, o siendo parte del engranaje para potenciar al capitalismo que explota la psique. No hay resistencias fuera del psicopoder (incluso la muerte), y sin duda éste se vale de las técnicas de sí, como lo analizó Han. Pero de igual forma, la inquietud de sí puede ser un bálsamo, una forma de darle vuelta, desde algunas acciones, a lo propuesto por el neoliberalismo, para intentar una desubjetivación máxima y estar atento a lo que la psique consume, a lo que es expuesta y es vulnerable.

En consecuencia, veamos algunas palabras muy cargadas de sentido, simbolismo y de espiritualidad por parte de Han, y que dicen mucho sobre el camino que insinúa como posible ante el avance de la sociedad psicopolíticamente dirigida. Una alternativa de vida, una posible soberanía de sí muy sentimental, narrativa, religiosa, frente a un aprovechamiento de la emoción performativa, “sin gracia” y cambiante del yo, del narcisismo de la sociedad de rendimiento, de la atención robada y de la pérdida de capacidades para crear un “nosotros”, incluso con la naturaleza en su conjunto:

El trabajo de jardinería ha sido para mí una meditación silenciosa, un demorarme en el *silencio*. Ese trabajo hacía que el tiempo *se detuviera y se volviera fragante*. Cuanto más tiempo trabajaba en el jardín, más respeto sentía hacia la tierra y su embriagadora belleza. Desde entonces tengo la profunda convicción de que la tierra es una creación divina. El jardín me transmitió esta convicción, es más, me hizo comprender algo que para mí se ha convertido en una certeza y ha asumido *carácter de evidencia*. “Evidencia” significa originalmente *ver*. He *visto*.

Pasar el tiempo en el jardín florido me ha devuelto una devoción piadosa. Creo que existió y que *existirá el Jardín del Edén*. Creo en Dios, en el creador, en ese *jugador* que siempre empieza de nuevo y que así lo renueva todo. También el hombre, por ser creatura suya, está obligado a *participar en el juego*. El trabajo o el *rendimiento* destruye el juego. Es un hacer ciego, vacío, que ha perdido el habla. Algunas líneas de este libro son plegarias, confesiones, incluso declaraciones de amor a la tierra y a la naturaleza. (Han, 2019, pp. 11-12)

Las anteriores líneas bien pudieran ser parte de la cinematografía de Terrence Malick, autor de películas cargadas de sentimentalismo, de narrativas largas, de profundos mensajes religiosos, de infancias agobiadas, de la nostalgia de la niñez, de la tierra donde se nació, de las pérdidas familiares, de las costumbres y ritos de antaño, de los excesos de la modernidad, de los males que se ciernen sobre un mundo antiguo cargado de dicha. No es menor la referencia a este cineasta de *filmes* de larga duración y, a veces, excesivamente centrado en lo numinoso de la naturaleza, la familia y el hombre. Siguiendo a Han, estas son las formas de reencontrarnos con un mundo que ha sido despojado de tiempo, aroma, colectividades, juego, gracia, intimidad, ocio verdadero, por un vaciamiento que es copado por el psicopoder con excesos de positividad. Es volver de alguna forma a lo que relata Borges en su poema *Los justos*:

Un hombre que cultiva su jardín, como quería Voltaire.

El que agradece que en la tierra haya música.

El que descubre con placer una etimología.

Dos empleados que en un café del Sur juegan un silencioso ajedrez.

El ceramista que premedita un color y una forma.

Un tipógrafo que compone bien esta página, que tal vez no le agrada.

Una mujer y un hombre que leen los tercetos finales de cierto canto.

El que acaricia a un animal dormido.

El que justifica o quiere justificar un mal que le han hecho.

El que agradece que en la tierra haya Stevenson.

El que prefiere que los otros tengan razón.

Esas personas, que se ignoran, están salvando el mundo.

Es muy dicente lo anterior, porque hay una distancia, un misterio, algo velado que se opone a la psicopolítica neoliberal acelerada, desarraigada, transparente e hiperconectada. “Cuando desaparecen los gestos rituales y se pierden los modales vencen las pasiones y las emociones. También en las redes sociales se elimina la distancia escénica que es constitutiva de la esfera pública. Se produce una comunicación pasional sin distancias” (Han, 2020, pág. 22). Esto dice Han al respecto de la pérdida ritual del espacio público, y prosigue:

En la comunicación digital, el *otro* está cada vez menos presente. Con el smartphone nos retiramos a una burbuja que nos blindamos frente al otro. En la comunicación digital, la forma de dirigirse a otros a menudo desaparece. Al otro no se le *llama* para hablar. Preferimos escribir mensajes de texto, en lugar de llamar, porque al escribir estamos menos expuestos al trato directo. Así desaparece el *otro como voz*. La comunicación a través del smartphone es una comunicación descorporeizada y sin visión del otro. La comunidad tiene una dimensión física. Ya por faltar corporeidad, la comunicación digital debilita la comunidad. La vista solidifica la comunidad. La digitalización hace desaparecer al *otro como mirada*. La ausencia de la mirada es también responsable de la pérdida de empatía en la era digital. De hecho, al niño pequeño se le niega la mirada cuando la persona con la que se relaciona mira fijamente el smartphone. Solo en la mirada de la madre halla el niño pequeño apoyo, autoafirmación y comunidad. La mirada construye la confianza original. La ausencia de la mirada conduce a una relación perturbada con uno mismo y con el otro. (Han, 2021, pág. 21)

Borges, siguiendo la línea de Han, nos habla de gente que se ignora; imposible hogaño con las redes sociales, del placer de estar en un café jugando en silencio, cuando hasta el trabajo se ha ludificado y el silencio aburre y se llena con ruido; el tipógrafo, frente a lo digital consumible, corto y rápido. Lo que parece ser la apuesta e invitación del surcoreano, es volver un poco a las maneras del *homo analogicus*, a un hombre del romanticismo anclado a la maravilla de la tierra, a la naturaleza como significante en la

cual se lee poesía, a los rituales que llevan tiempo y cohesionan un “nosotros”, frente al paroxismo de la sociedad positiva atomizante (Han, 2020, pp. 57-58).

En todo caso, cosas que en el mundo de hoy no dejan de ser unas rarezas, como no tener redes sociales o hacer uso mínimo de éstas, (al igual que con los smartphones) o el ir a un teatro y disfrutar sin mediar la cámara del móvil, o de vacaciones sin postear absolutamente todo. Es claro que estas formas imperativas de la transparencia llegaron para quedarse, la profundización de la tecnología digital ha hecho mucho más pulido, amable y rápido muchas actividades humanas; la clave, como en todo, parece estar en cómo nos dejamos afectar por dichas técnicas psicopolíticas presentes en la cotidianidad, y tratar de contrarrestarlas cuando empiecen a mediar en demasía la vida psíquica del individuo, y a tratarlo como mero dato que se moldea al antojo.

3.3. Nuevos derroteros para la construcción de subjetividades emancipadas en la sociedad neoliberal

El presente apartado es una apuesta por una reflexión liberadora, a partir del pensamiento de los autores sobre los cuales gravita esta investigación, se trata de una serie de sugerencias filosóficas sobre cómo afrontar el hecho de vivir en sociedades donde las lógicas del mercado, la eficiencia, la productividad, el trabajar por utilidades y el individualismo, se han radicalizado y extrapolado a todos los ámbitos de la vida. Esta propuesta no debe entenderse como un panfleto burdo antineoliberal, solo se busca poner en el escenario las consecuencias de esta forma de vida y los posibles caminos para dar un curso diferente a la existencia del ser humano del siglo XXI. Los apologetas de este modelo neoliberal ya dirán que es el único que ha servido, con problemas, pero

ha funcionado; en especial, para supuestamente elevar el nivel de vida de la humanidad, algo que es discutible, pero que no viene al caso ahora.

Volviendo al inicio, desde Foucault y Han se puede encontrar algunos puntos de contacto para enfrentar dicho modelo gubernamental (neoliberalismo), para tratar de desligarse de él, de afrontarlo de otra forma e incluso saltar entre este modelo y un modelo alternativo de vida. El poder, se encarna, se ejerce como se ejerce, nunca dejará de ser ajeno a la trama humana, a las relaciones humanas, por tanto, lo que hay que buscar y entender es qué tipo de relaciones de poder podemos aceptar, tolerar, rechazar y proponer.

Llegados a este punto, se propone al lector una conciliación en la aparente dialéctica Han-Foucault. Asumiendo un tono hegeliano, Han y Foucault encuentran puntos de convergencia en una postura emancipadora del ser humano sobrecargado tanto de estructuras del biopoder, como de estructuras del psicopoder. Ambos plantean un nuevo modelo antropológico en donde la dignificación de la persona, la humanización del trabajo y de las estructuras políticas se conviertan en el nuevo centro de proyectos que buscan una vida buena. En el cuidado de sí, que conduce luego al cuidado del otro, los autores coinciden en que la auténtica lealtad que debemos mantener es hacia la humanidad, hacia la comunidad de los seres humanos de todo el mundo, antes que, a las leyes del mercado, la productividad o las estructuras de poder que oprimen bajo diferentes ideologías de turno.

En consecuencia, el francés y el surcoreano ensayan, hacen tanteos sobre el hecho de volver a unas formas de relacionamiento más fuertes, más cargados de sentido espiritual, de afectos, de un relacionamiento con el poder en forma de juego, de forma

erótica, ritual, empática. Incluso de una forma en que se le reconoce pero que, aun así, se puede vivir de otra forma, etc. Foucault entonces, más alejado de sus primeros trabajos, pero sin abandonar los temas del sujeto, saber-poder y verdad; encuentra en la filosofía antigua una serie de preceptos, de manuales, de consejos, de epístolas sobre el relacionamiento con uno mismo y más que esto, la constitución como sujeto que se descubre y construye la verdad de sí mismo con ayuda de los demás. El sujeto se vuelve artífice de sí mismo, se da forma él mismo como parte de una cuestión fundamental de la existencia que es ocuparse e inquietarse por uno mismo:

Foucault se aleja de la modernidad para remontarse siglos atrás. Incursiona en el análisis de la subjetividad en *El Acibiades* de Platón y se va a preocupar más sobre la construcción del sujeto como un proyecto de soberanía individual. Hablará sobre el cuidado de sí, la inquietud de sí, la cultura de sí, y el gobierno de sí, dentro de una serie de prácticas o tecnologías ascéticas, corporales y sexuales, dirigidas la búsqueda personalizada de la verdad en el sí mismo. (Gil, 2018, pág. 4)

Esto supone que la verdad moral más que ser un mandato, una directriz universal, se toma como la cuestión ética de sí, el interrogatorio continuo consigo mismo, el coraje y la franqueza para simplemente asumir lo que se es, en una relación armónica con los demás y con el gobierno de los hombres.

Esto conlleva a que el sujeto deje de ser un efecto de los dispositivos de poder, de la verdad que se construye en regímenes de veridicción propuestos por el saber, en los cuales el sujeto se debe medir y adaptar a las normas. Se da paso a un régimen de verdad que se construye por sí mismo, que se descubre por medio de los otros, que reconocen en el hombre una obra de arte; una comunidad en la que el hablar franco ayuda al perfeccionamiento de la existencia; además de una serie de ejercicios

preparatorios para afrontar la verdad de sí, el infortunio, el gobernar a otros, el reconocerse como mortal, etc. Álvarez Yágüez (1995) da claridad sobre esto:

Foucault nos muestra aquí una constitución la subjetividad a través de las prácticas de sí por las que el individuo se toma a sí mismo como objeto para dar a su vida una orientación determinada: para autoconformarse. O si se prefiere, para moldear sus deseos de primer orden de acuerdo con un sistema de metadeseos. Ese proceso de autoconformación no es separable, como decíamos antes, de las prácticas de poder. Es un error contraponerlas sin más, como si Foucault concibiera ahora un sujeto autónomo que se construye a sí mismo al margen de toda instancia de poder. Incluso en el momento en que tal es práctica o «artes de la existencia», tienen una autonomía mayor, como ocurre en la Grecia clásica, no dejan de enlazarse con el gobierno de la *polis*. El gobierno de sí se articula -consiguiéndose, en el mejor de los casos, una aceptable armonía o paralelismo entre ambas instancias- con el gobierno de los otros. Su evolución posterior se caracteriza por la pérdida de esa autonomía, por su integración en las redes del poder pastoral, tanto en su forma cristiana, como en la que adquiere en la Modernidad. (pág. 177)

En consecuencia, la sociedad neoliberal se centra ahora en bienes y servicios intangibles aupada en mega-datos, y tiene por objeto de sus tretas, la psique de los individuos configurándola a nivel pre-reflexivo, como lo señala Han. El neoliberalismo ahora basado en datos se apropia de la cognición de los individuos, de su vida interior, llevándolos a replicar patrones de explotación amables y ajenos a ellos, gracias a la entrega voluntaria como inconscientemente del sujeto en el medio psicopolítico. Se le pide ahora al sujeto que rinda para sí mismo porque de él depende su existencia y su subsistencia, se vuelve un capital humano. Lo que es mucho mejor para la producción, pues evita así problemas de resistencia en los que hay una clara marcación entre “amo y esclavo”.

Entonces, desde la mirada del cuidado de sí, implica preocuparse de cómo el inconsciente colectivo y la gran máquina capitalista está constantemente alimentándose y nutriéndose de la psique de los hombres, dando forma a sus gustos, pensamientos, deseos, a su identidad, de tal forma que los conduce de una forma para que el beneficiario sea el sistema y no el individuo, con el mismo material que hace entrega éste último. Hoy día todo pasa por las tecnologías de la información y la comunicación y, es allí, con la ayuda de los mismos sujetos, que el sistema se hace cada vez más fuerte, pues en un acto de estrategia, el sistema no anula la individualidad de nadie. Así pues, una forma de cuidar de sí y de los otros, sería sustrayéndose a estas dinámicas y, en la medida de lo posible, volver a formas de relacionamiento humano más genuinas.

De modo que si las tecnologías del yo de Foucault no quieren ser la plataforma narcisista del sujeto de rendimiento y autoexplotado, como lo señala Han, el yo, la psique del hombre tiene que ser un área fuerte, bien formada y cultivada al máximo frente a las formas degradantes del capitalismo. Esto implica superar la atomización del individuo en su yo explotado, como proyecto libre y ajeno a su comunidad, y dar vuelta a los valores que propenden por la optimización constante para el rendimiento. Frente a esto, es interesante ver el siguiente pasaje de *Psicopolítica* de Han (2014), donde parece reconocer en Foucault, lo crucial que puede llegar a ser la estética de la existencia en contraste con la *psicologización* del psicopoder:

Con Foucault se puede concebir el arte de la vida como una praxis de la libertad que genera una forma de vida totalmente distinta. Se desarrolla como una *despsicologización*: «El arte de la vida significa matar la psicología y generar a partir de sí mismo y de la relación con otras individualidades, esencias, relaciones, cualidades que no tienen nombre». El arte de la vida se opone al «terror psicológico» que se impone en pos de la subjetivización. La psicopolítica neoliberal es la técnica de dominación

que estabiliza y reproduce el sistema dominante por medio de una programación y control psicológicos. El arte de la vida como praxis de la libertad tiene que adoptar la forma de una *des-psicologización*. Desarma la psicopolítica como medio de sometimiento. Se *des-psicologiza* y vacía al sujeto a fin de que quede libre para esa forma de vida que todavía no tiene nombre. (pp. 61-62)

Es así como Foucault se centra en la ética socrático-platónica, pos-aristotélica o helenística y del alto imperio romano, y encuentra un panorama vasto de grupos y comunidades, como de individuos que se entregan al cuidado de sí con una convicción profunda de no dejar esta labor a cargo de otros, de las pasiones y a la suerte, sino en una práctica en la que el sujeto se forma su carácter con otro, con lo otro, en actividades que ponen a prueba su yo. Sobre el particular, Sauquillo (2014) refiere lo siguiente:

Foucault ha señalado cómo para Séneca, Plutarco y Epicteto el cuidado o gobierno de sí mismo implica un recogimiento, una forma de habitar en uno y establecer con uno ciertas relaciones. Estas relaciones de recogimiento estoico se conciben de acuerdo con un modelo jurídico-político: quien se gobierna es soberano de uno mismo, es plenamente independiente, y ejerce una dirección perfecta sobre el mismo. Además, este género de relaciones encarna una alegría posesiva: goce de la propia individualidad y satisfacción en ella de toda su voluptuosidad. En la Antigüedad, esta práctica de la subjetividad artística reunía tres funciones. En primer lugar, comprende una *función crítica* por la que el sujeto desaprende todas las malas costumbres y las falsas opiniones procedentes del entorno. En segundo lugar, guarda una *función de lucha* inculcadora de una concepción de la vida como un combate permanente con aquella parte de la exterioridad que le es adversa. En tercer lugar, el cultivo de uno mismo posee una *función curativa y terapéutica* dirigida a sanar las enfermedades del alma. Estas tres funciones coinciden en dotar al sujeto de un ejercicio de *askesis*. (pág. 173)

¿No sucede que, con las redes sociales y la sobreexposición informacional actual, los niños y jóvenes son seriamente afectados? Y no solo este grupo de la población, pero son ellos los que, en su autoestima, en su atención, en sus afectos, son

mayormente impactados. Ello implica una formación, una guía en el cuidado de sí de parte de sus tutores, no para ahogarlos en prohibiciones, sino en una consejería temporal para darles a entender los riesgos y las ganancias de las redes sociales. No creer todo lo que se dice, no seguir ciegamente a quien adula e invita seguir un estilo de vida que no es el propio y que está configurado por el mercado; no entregarse a la moda y a la virulencia que abunda en estos medios, crearse un criterio propio. No creer que la vida es por completo el mundo virtual y alejarse cuando hagan daño. No revelar por completo su “alma” en tales redes, pues es alimentar más la espiral adictiva que tienen en su funcionamiento. Voltar a mirar al prójimo y no actuar meramente a través de una pantalla; pues el otro en su mismidad, pero en su otredad respecto a nuestro yo, es un para sí abierto que enriquece al yo, a la psique, es una mirada que cohesiona.

Puede sonar a lugar común, pero estas redes sociales pueden llegar a ser herramientas útiles usadas en proporcionalidad con acciones en el mundo real, pero lastimosamente estas redes parecen crear cada vez formas más adictivas de embotar y alejar al yo hacía sí mismo, en un proceso de *zombificación* de una generación entera.

Es así como los ejercicios espirituales de las escuelas helenísticas que analiza Foucault como parte de esa inquietud por sí mismo, pueden ayudar a formar el carácter frente al bullicio de la sociedad neoliberal psicodirigida, no en una adaptación cerril de estas, pero sí como una forma de desenganchar la psique del ambiente psicotécnico que la rodea; claro, corriendo el riesgo de que sean (y son en su mayoría) una *pausa activa* para volver al ambiente de rendimiento, de producción y transparencia. Sossa (2010), así como Sauquillo, se refiere de la siguiente forma a la inquietud de sí:

Prácticas ligadas al conocimiento de sí mismo: para estas uno debía poner atención en la orina, en los sueños; se aconsejaba poner atención, registrar y meditar respecto de lo

que en las noches uno fantaseaba (...). Asimismo, se debía estar al tanto de la comida; en sus ingredientes, su temperatura. Debían igualmente ejercerse una serie de hábitos; se aconsejaba el cantar, pues ayuda a la salud, los paseos, hablar en público, saber escuchar, la concentración anímica, los ejercicios físicos y espirituales, la filosofía, la introspección, los baños, las relaciones sexuales, o la abstinencia; dependiendo las circunstancias, la relación con la pareja o el matrimonio, escribir era importante dentro del cuidado de sí, mandar cartas, purificarse antes de dormir, con baños o meditación, recordar a los muertos, la gimnasia, el ayuno o las dietas, el retiro, etc. (pp. 39-40)

Para redondear, el cuidado de sí puede ser una vía de escape de la subjetivación, de la nueva era de la psicologización que infla el ego y lo aísla, que bien acusa Han de las redes del psicopoder. En Foucault, el cuidado de sí valió en su tiempo, al menos como alternativa, como contraste, a la subjetivación del biopoder disciplinario enmarcado en la gubernamentalidad normalizadora. En su época Séneca recriminaba la *stultitia* de Lucilo para consigo mismo por “dejarse llevar de los vientos”. El francés (2002) lo recoge de la siguiente manera que es muy similar a lo que sigue pasando hoy con la psicopolítica:

(...) el *stultus* es ante todo quien está expuesto a todos los vientos, abierto al mundo externo, es decir, quien deja entrar a su mente todas las representaciones que ese mundo externo puede ofrecerle. Representaciones que acepta sin, examinarlas, sin saber analizar qué representan. El *stultus* está abierto al mundo externo en la medida en que deja que esas representaciones, en cierto modo, se mezclen dentro de su propio espíritu -con sus pasiones, sus deseos, sus ambiciones sus hábitos de pensamiento, sus ilusiones, etcétera. (pág.135)

Habrán entonces que ser más cínicos, pues hoy el poder se muestra más inteligente, amable y motivador. “Ya no se trata simplemente, como sucedía después de

todo con Sócrates, de turbar la buena (o falsa) conciencia que cada quien mantiene con sus certezas, denunciar los falsos saberes (...)”. Los cínicos son esos individuos que en “(...) los cuestionamientos son más radicales y más vastos: lo que atacan y afectan es el conjunto de las costumbres y los valores vigentes en la cultura antigua”. Son más mordaces en sus actos parresíasticos, pues “(...) los cínicos rastrean, en la maleza de las convenciones y los artificios mundanos, lo elemental, aquello que, en el carácter concreto de la existencia resiste absolutamente” (Foucault, 2010, pp. 361-362).

Nada más atinado frente a lo que se mencionó anteriormente sobre las redes sociales, como el estilo de vida predeterminado por el mercado a un nivel inconsciente, amable, adulator, y a la entrega cándida por parte del sujeto. Es así como “(...) la parresia cínica produce una depuración de la existencia, desde la cual nuestra vida aparece atestada de contingencias y vanidades fútiles” (Foucault, 2010, pág. 362).

Resulta revelador que Harari, en un texto no tan plegado a la historiografía que acostumbra, sino, más de tipo ensayístico, más filosófico, atienda precisamente la falta de comunidad generada por los medios digitales, tal como Han lo explica con su concepto de *enjambre* y de la desaparición de los rituales. Lo que para Harari (2014) serían ficciones o mitos que el *Sapiens* ha creado para cooperar y agruparse (pág. 36), para Han son formas de estabilizar al yo en relación con el mundo. El israelí logra capturar la idea del surcoreano en *21 lecciones para el siglo XXI*.

Comunicación excesiva sin un *nosotros*, sin una narrativa, pausa o asimetría; puro intercambio de información y de reacciones inmediatas, lisas, explosivas y que no perduran, todo desde un móvil donde se cree estar en una comunidad inmensa en línea, pero que en realidad son alimento para un yo infestado de sí mismo y de lo “igual” que

le vende el sistema capitalista neoliberal; antes de ir a Harari, Han (2020) aclara esta cuestión:

Los rituales son también una praxis simbólica, una praxis de *symbállein*, en la medida en que juntan a los hombres y engendran una alianza, una totalidad, una comunidad. (...) La desaparición de los símbolos remite a la progresiva atomización de la sociedad. Al mismo tiempo la sociedad se vuelve narcisista. El proceso narcisista de interiorización desarrolla una animadversión hacia la forma. Las formas objetivas se rechazan a favor de los estados subjetivos. Los rituales son inasequibles a la interioridad narcisista. (pp. 9-10)

Entonces, volviendo al israelí, su análisis versa sobre el hecho de que Facebook este alejando, paradójicamente, a las personas, mientras pregona una conectividad total haciendo banales actividades rituales, simbólicas, narrativas del mundo real con personas alrededor, mientras es capaz de conectar personas a miles de kilómetros. Harari (2018) desglosa la solución de Zuckerberg: crear una comunidad global con ayuda de la IA para conectar a los individuos con comunidades valiosas; algo que a oídos de Han suena bastante mal si lo llegase a escuchar:

En los últimos años, el éxito de Facebook ha sido asombroso, y en la actualidad cuenta con más de 2.000 millones de usuarios activos en línea. Pero para poner en marcha su nuevo proyecto tendrá que salvar la brecha entre estar en línea, conectado, y fuera de línea, desconectado. Una comunidad quizá empiece como una reunión en línea, pero para fortalecerse de verdad también tendrá que echar raíces en el mundo fuera de línea. Si un día un dictador prohíbe Facebook en su país o cierra el grifo de internet, ¿se evaporarán las comunidades, o bien se reagruparán y contraatacarán? ¿Serán capaces de organizar una manifestación sin comunicación en línea? Zuckerberg explicó en su manifiesto de febrero de 2017 que las comunidades conectadas ayudan a promover a las desconectadas. Esto es verdad a veces. Pero en muchos casos la conexión se produce a expensas de la desconexión, y hay una diferencia fundamental entre las dos. Las comunidades físicas tienen una profundidad que las comunidades virtuales no pueden

igualar, al menos no en un futuro inmediato. Si me encuentro enfermo en Israel, mis amigos de California en línea pueden hablarme, pero no pueden traerme una sopa o una taza de té. (pág. 32)

De este modo, y para enlazar lo dicho sobre el cuidado de sí en Foucault, como propuesta de desubjetivación y despsicologización del psicopoder neoliberal, se conecta esto anterior con la vuelta a los rituales que analiza Han y también Harari, como formas en las que se consolidan comunidades humanas incluso sin comunicación y que son importantes para enfrentar el avance psicopolítico. De este modo, Harari le llama crear ficciones, mitos, y el surcoreano ve allí una posible desaparición por el neoliberalismo narcisista. Harari los ve desde su funcionalidad y desarrollo lingüístico en el mundo para cooperar; Han los ve como formas profundas, íntimas y de confianza en las que el yo se sale de sí en comunidades pequeñas; lo que puede tener algo de contacto con Harari (2014), pero no del todo:

Cualquier cooperación humana a gran escala (ya sea un Estado moderno, una iglesia medieval, una ciudad antigua o una tribu arcaica) está establecida sobre mitos comunes que solo existen en la imaginación colectiva de la gente. Las iglesias se basan en mitos religiosos comunes. Dos católicos que no se conozcan de nada pueden, no obstante, participar juntos en una cruzada o aportar fondos para construir un hospital, porque ambos creen que Dios se hizo carne humana y accedió a ser crucificado para redimir nuestros pecados. Los estados se fundamentan en mitos nacionales comunes. Dos serbios que nunca se hayan visto antes pueden arriesgar su vida para salvar el uno al otro porque ambos creen en la existencia de la nación serbia, en la patria serbia y en la bandera serbia. Los sistemas judiciales se sostienen sobre mitos legales comunes. Sin embargo, dos abogados que no se conocen de nada pueden combinar sus esfuerzos para defender a un completo extraño porque todos creen en la existencia de leyes, justicia, derechos humanos... y en el dinero que se desembolsa en sus honorarios. (pág. 41)

Viene a la mente el momento en el que las clases se virtualizaron en medio de la pandemia del año 2020. Acudamos a los autores anteriores y preguntémosnos si se puede crear una comunidad fuerte, cargada de sentido para el individuo, si se está enchufado a un móvil, expuesto a *fakenews*, tendencias virales, información constante y no hay una narración, un *nosotros* que lo saque de su mismidad, sin una distancia de su yo.

Un sujeto que sufre de *IFS* (information fatigue syndrome), de burnout, del imperativo de eficiencia y de producción constante, claramente va a ver un momento ritual comunitario como un sin sentido, en comparación con el “sentido” que el capitalismo neoliberal ha impuesto a la sociedad (Han, 2014, pág. 27, 2014b, pág. 38). “El *homo psychologicus* narcisista está atrapado en sí mismo, en su intrincada interioridad. Su pobreza de mundo hace que solo gire en torno a sí mismo. Por eso cae en depresiones” (Han, 2020, pág. 23).

Fue así como se empezaron a notar las consecuencias de cerrar espacios en los que niños y jóvenes interactuaban, en parte por una excesiva propensión a la higienización de la vida, que no deja de ser un exceso de positividad en términos hanianos (Han, 2015, pág. 11). Escuelas, bibliotecas, parques, coros, centros deportivos cerrados, iglesias, etc. El juego hace parte de un ritual y el aprender también, o, mejor dicho, pasan por ser rituales. En una pantalla no se logra comunidad por más metaversos que se diseñen para dejar a un lado negatividad del cuerpo (Han, 2014b, pág. 22). La confianza y la amistad son procesos rituales que toman su tiempo y se dan de manera corporizada en muchos de los casos (Han, 2020, pág. 14).

Algunas voces empezaron a alertar de las consecuencias psíquicas de un encierro prolongado, que las enfermedades de este tipo serían otra *pandemia*, efectos

pospandémicos. La salud mental se volvió tema de debate diario, se hablaba de las consecuencias *socioafectivas* de mantener a los infantes en casa, de las habilidades blandas que se perdían, ya que aprender no es solo adquirir conocimientos teóricos de manera aditiva (y sin contexto, y que de alguna forma se encuentran en la web), que de por sí también se vieron afectados por la virtualidad, según las mediciones de calidad educativa, que ahora han empezado a incluir también aspectos de la vida anímica y social de los estudiantes. Aquí algunos apuntes interesantes sobre el tema, por parte del seulense (2020):

La depresión no se produce en una sociedad definida por rituales. En ella el alma está totalmente absorta, incluso vaciada, en formas rituales. Los rituales contienen mundo. Generan una fuerte referencia al mundo. La depresión, por el contrario, se basa en una referencia hiperbólica a sí mismo. Al verse totalmente incapaz de salir de sí mismo y pasarse al mundo, uno se encapsula en sí mismo. El mundo desaparece. Con una atormentante sensación de vacío uno solo gira ya en torno a sí mismo. Los rituales, por el contrario, exoneran al yo de la carga de sí mismo. Vacían el yo de psicología y de interioridad. (pág. 10)

En esa tónica, el hogar se volvió una central productiva psicopolítica, y dejó de ser un espacio de rituales familiares, se profano, se desnudó, se llenó de cámaras (Han, 2014, pág. 50). Llevar el trabajo y el estudio a casa (algo que se volvió permanente) de una manera obsesiva conlleva un desgaste mental, al no darle inicio y cierre a estas actividades; la aparente libertad de trabajar en casa puede llegar a ser abrumadora (Han, 2021, pág. 23, 2016b, pág. 22). Se estudiaba y se trabajaba todo el tiempo, los que en apariencia tenían el “privilegio”. En esos términos, la gente empezó a romper la regla de aislamiento como forma de explotar ante la presión psíquica a la que estaba sometida.

La gente reclamaba los espacios en los cuales volver a ritualizar su vida, porque una sociedad desritualizada es una sociedad a merced de la explotación infatigable de la psique que siempre quiere poder más. “Los rituales se pueden definir como *técnicas simbólicas de instalación en un hogar* (Han, 2020, pág. 7). Transforman el «estar en el mundo» en un «estar en casa»”, esto dice Han y encaja con lo dicho del hogar como enjambre de producción, tal vez no sea así del todo y que se den las dos cosas, pero es innegable que es un fenómeno que se presenta cada vez más en la sociedad neoliberal. Han (2020) hace la siguiente distinción que viene a tono con la discusión:

Sin resonancia uno se ve repelido y se queda aislado en sí mismo. El creciente narcisismo contrarresta la experiencia de la resonancia. La resonancia no es un eco del yo. Le es inherente la dimensión de lo distinto. Significa armonía. La depresión surge cuando la resonancia es cero. La crisis actual de la comunidad es una crisis de resonancia. (...) La digitalización debilita el vínculo comunitario por cuanto tiene un efecto descorporizante. La comunicación digital es una comunicación descorporizada. (...) La comunicación digital se está convirtiendo hoy cada vez más en una comunicación sin comunidad. El régimen neoliberal impone la comunicación sin comunidad, aislando a cada persona y convirtiéndola en *productora de sí misma*. (...) La comunicación sin comunidad se puede acelerar, ya que es aditiva. Por el contrario, los rituales son procesos *narrativos*, no permiten ninguna aceleración. Los símbolos *están detenidos*, las informaciones no. Lo que constituye el rendimiento es la referencia narcisista a sí mismo. El sujeto del rendimiento es dominado por la libido del yo. Cuanto más rendimiento aporta, más gana en ego. El sujeto narcisista del rendimiento acaba destrozado por la fatal acumulación de libido del yo. Se explota voluntaria y apasionadamente a sí mismo, hasta quedar destrozado. Se mata a optimizarse. (pp. 13-16)

De este modo, quedan enunciados algunos derroteros para una posible emancipación de la lógica, del alma del neoliberalismo que también es un ejercicio subjetivación de los individuos y de la sociedad para sus propios fines. Ante esto, desde Foucault vimos la inquietud de sí, del alma, del cuerpo y de los otros; de tomarse la

existencia como una obra de arte tallada por uno mismo. En Han parece haber algunas coincidencias con Foucault porque busca darle estabilidad a un yo desde los rituales comunitarios que vacían al yo de sí mismo, para integrarlo en prácticas contrarias a la iluminación de la transparencia, al bullicio, la aceleración, el consumismo, la producción y la acumulación. En cambio, propende por ejercicios objetivos, desubjetivantes, formadores de comunidad que tienen referencia al mundo y no exclusivamente a un sí mismo autoexplotado por el neoliberalismo. Tampoco es esto una deriva en tribalismos o colectivismos. Han aduce que en la comunidad ritual se acoge lo distinto como una forma de sonsacar al sujeto del imperio de lo igual, de lo pulcro, de la positividad.

Con lo anterior se puede decir que Han diluye los ejercicios de sí de Foucault, pero hay que observar que el individuo del que habla el surcoreano es un sujeto narcisista ensimismado que se auto-optimiza. En Foucault vemos un sujeto que tiene referencia al mundo y que es interpelado por un guía que no lo adula, sino que lo saca del marasmo de ignorancia y malos hábitos que tiene su alma por descuidar de sí mismo, por no atreverse a increparse a sí mismo.

Conclusiones

El camino de la biopolítica a la psicopolítica nos ha permitido establecer una postura crítica para entender algunos aspectos del pensamiento de Foucault y Han, pero desde la perspectiva de un debate entre los dos autores respecto a las sociedades que les correspondió vivir: en su entorno Foucault retrata la sociedad disciplinaria europea desde el siglo XVII y Han reacciona conceptualmente ante la radicalización del capitalismo neoliberal, en especial, el que ha vivido Corea del sur influenciada por Occidente, pero, prácticamente extendido a todo el planeta bajo la idea de globalización política, económica y cultural. Se han desarrollado algunos planteamientos claves de Foucault y Han, no para sobredimensionar las diferencias conceptuales entre los pensadores, sino para buscar los puntos de contacto en que coinciden respecto a un proyecto de emancipación y, si se quiere, de rebeldía frente al avasallamiento que genera la biopolítica y la emergencia de la psicopolítica.

El análisis comenzó con las consideraciones sobre el biopoder, su expresión biopolítica y anatomopolítica en el auge del capitalismo que se sirve del cuerpo especie/individuo por medio de un aparataje institucional. Luego se mencionó las dificultades que soportaba dicho modelo por las nuevas presiones que infundía el cambio acelerado en la producción que pasaba a formas inmateriales, de la mano del auge del internet, los ordenadores y la automatización de finales del siglo XX. Foucault dio algunas puntadas en el *Nacimiento de la biopolítica*, donde analiza el neoliberalismo como forma

gubernamental de ejercer el poder sobre la población y el individuo, pero no pasó de allí por razones biográficas y de avances incipientes.

Instalada la discusión hoy, vemos como Han hace un análisis novedoso de las formas de producción actuales y de los cambios en el tejido de la sociedad, las maneras de relacionarnos y de pensarnos con base en un modelo acelerado de hiperproducción e hiperconsumo impulsado por todo el ecosistema de lo que se conoce como cuarta revolución industrial que pretende profundizar aún más el neoliberalismo, purgarlo de sus fallas y las consecuencias negativas que trae tras de sí. Es así como se puede entender que hay una mutación del poder, de las tramas del poder de una época a otra descritas por los autores mencionados, y que hay un desarrollo conceptual que va de las posturas del francés a las comprensiones filosóficas del surcoreano.

La imagen de crítico de Foucault que se ha ganado Han no es del todo válida, porque el pensador reconoce que en las prácticas del yo de Foucault están tanto la “cura” y el “veneno” de la subjetividad del hombre contemporáneo. A esto Han, le agrega una ritualización, una vuelta a la vida simbólica del hombre que se ha anulado en medio de la dinámica neoliberal. La narratividad, por ejemplo, funciona como una salvaguarda ante la subjetivación del mercado acelerado y desarraigado. La idea es volver a integrar al sujeto a comunidades que le ayuden a mantener una estabilidad en su vida, a mantener un margen de maniobra de su psique que busca ser narcotizada por la psicopolítica y que le lleva a ser un sujeto narcisista, agotado, auto-optimizado y autoexplotado bajo un parangón de libertad falsa. Como se señalaba anteriormente, esto pasa por propiciar una distancia de la excesiva y empalagosa psicopolítica e intentar una austeridad analógica, asimétrica, pausada y romántica.

Es así como se puede concluir del presente trabajo, algunos puntos interesantes:

1) Que el biopoder y la psicopoder son intentos por capturar la vida integra del hombre, tanto de su cuerpo, como de su psique, para hacer de él un efecto del poder. Estas dos formas discursivas de entender el poder responden a emergencias sociohistóricas, se entrecruzan con estas, son hijas de la atmósfera espiritual de una época, del pensar y el quehacer de un periodo histórico (*episteme*) en las que brotan. También entrañan dos formas de concebir al hombre, o mejor, de anunciar su desaparición respecto a un humanismo renacentista y moderno que se había edificado en otros tiempos.

2) Estos dos modelos de entender el poder conviven hoy en día, hasta se puede decir que se hibridan. Pero sin duda, hay un desplazamiento fuerte hacia el modelo haniano. El ejemplo de la pandemia es claro, pues hubo en ésta un despliegue tanto biopolítico como psicopolítico para su gestión y resolución. Ahora, después de la pandemia, parece que muchos se quieren olvidar de esta situación disciplinaria que caracterizó este periodo de aislamiento y confinamiento, para volcarse nuevamente a la psicopolítica, las compras por internet, los nuevos emprendimientos, los softwares de última generación, etc., montándose voluntariamente en el tren del *Burnout* y el cansancio.

3) La transición de la biopolítica a la psicopolítica muestra que en estos enfoques hay lugar para la emancipación, ya que estos no anulan la libertad de los sujetos ni de la población, más bien se da un juego agonístico con el poder, pues la resistencia se erige como libertad frente a las estrategias reproductoras del poder.

En consecuencia, el ser humano para llegar a ser auténtico necesita vivir en un mundo colmado de sentido. Este sentido solo se logra mediante la recuperación de los vínculos con los demás, en la comunicación verdadera de un ser humano a otro, en la

recuperación del valor de la naturaleza más allá de su simple uso y provecho, y en una renovación de la sensibilidad para contemplar la belleza, diría Han. Las sociedades disciplinarias, y ahora las posdisciplinarias de la era digital, parecen imponer un régimen existencial sin alma, pero la situación espiritual de nuestro tiempo impone hoy la lucha consciente y decidida por encontrar otras formas de relacionarnos, de existir. Esta era la intención originaria de Foucault, y la apuesta de Han con su denuncia de una sociedad del cansancio. Hay pues un llamado a la emancipación en marcha, ésta se sostendrá o se perderá según sea el modo en que se ratifique el ideal de ser humano de la época actual.

La soberanía de la técnica y la tecnología no tienen la última palabra sobre el sentido de la vida humana en este mundo. El ser humano puede transformarse en el tiempo, siempre dentro de un destino nuevo. Queda siempre por ver lo que puede llegar a ser cada individuo de cara al futuro: en qué vestidura adquiere plena conciencia de sí y seguridad en su ser, qué es lo que incondicionalmente quiere en su ser, o si se deja simplemente avasallar por el psicopoder. Han y Foucault en sus escritos tienen una antorcha de rebeldía, de actitud crítica, de contestación frente al presente aciago del hombre, la pregunta es, ¿quién está dispuesto a recibirla?

Bibliografía

- Agencia EFE. (8 de noviembre de 2021). Frances Haugen: “me preocupa mucho el cambio de nombre de Facebook a Meta”. *El Espectador*.
<https://www.elespectador.com/tecnologia/frances-haugen-me-preocupa-mucho-el-cambio-de-nombre-de-facebook-a-meta/>
- Aguirre, M. (2020, 8 de abril). Coronavirus: por qué la pandemia de covid-19 podría fortalecer los autoritarismos y debilitar las democracias. *BBC News*.
Recuperado de: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-52184947>
- Álvarez, J. (1995). *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*. Ediciones pedagógicas.
- Amnistía internacional. (24 de julio de 2019). “El gran hackeo”: Cambridge Analytica es sólo la punta del iceberg. *Amnistía internacional*.
<https://www.amnesty.org/es/latest/news/2019/07/the-great-hack-facebook-cambridge-analytica/>
- Ballesteros, C. (2021, 22 de noviembre). El pretexto de la lucha contra la pandemia refuerza a los regímenes autoritarios. *El País*. Recuperado de:
<https://elpais.com/internacional/2021-11-22/el-pretexto-de-la-lucha-contra-la-pandemia-refuerza-a-los-regimenes-autoritarios.html>
- BBC Mundo. (20 de marzo de 2018). 5 claves para entender el escándalo de Cambridge Analytica que hizo que Facebook perdiera US\$37.000 millones en un día. *BBC*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-43472797>

BBC News Mundo. (4 de junio de 2021). "Es un insulto": Trump reacciona indignado al anuncio de que Facebook suspendió su cuenta durante dos años. *BBC*.

<https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-57366689>

Borges, J. L. (1981). *Los justos en La cifra*. Emecé Editores.

Caruso, P. (1969). *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Anagrama.

Castro- Gómez, S. (2007). La filosofía de la diferencia y el pensamiento menor.

Nómadas (Col), (24), 243-247.

Castro, E. (2014). *Introducción a Foucault*. Siglo XXI Editores.

Castro, R. (2005). *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*.

[Tesis doctoral]. Repositorio institucional-Universidad Complutense de Madrid.

Conger, K. & Isaac, M. (18 de enero de 2021). Twitter bloqueó a Trump: así se tomó la decisión. *The New York Times*.

<https://www.nytimes.com/es/2021/01/18/espanol/twitter-bloqueo-censura-trump.html>

Decreto 417 de 2020. (2020, 17 de marzo). Presidencia de la República de Colombia. DAPRE.

<https://dapre.presidencia.gov.co/normativa/normativa/DECRETO%20417%20DEL%2017%20DE%20MARZO%20DE%202020.pdf>

Decreto 457 de 2020. (2020, 22 de marzo). Presidencia de la República de Colombia. DAPRE.

<https://dapre.presidencia.gov.co/normativa/normativa/DECRETO%20457%20DEL%2022%20DE%20MARZO%20DE%202020.pdf>

- Deleuze, G. (1999). *Post-scriptum a las sociedades de control* [en Conversaciones]. Pre-Textos.
- Dreyfus, H. & Rabinow, P. (2001). *Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Ediciones Nueva Visión.
- Fanjul, S. (9 de octubre de 2021). Byung-Chul Han: “El móvil es un instrumento de dominación. Actúa como un rosario”. *El País*. <https://elpais.com/ideas/2021-10-10/byung-chul-han-el-movil-es-un-instrumento-de-dominacion-actua-como-un-rosario.html>
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Ediciones La Piqueta.
- Foucault, M. (2000). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza Editorial.
- Foucault, M. (1994). ¿Qué es la ilustración? [Traducción]. *Actual*, 26(28), pp. 19-43.
- Foucault, M. (1999). *Estética, Ética y Hermenéutica*. Ediciones Paidós.
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica Argentina.
- Foucault, M. (2002). *Hermenéutica del Sujeto*. Fondo de Cultura Económica México.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad II*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, Territorio y Población*. Fondo de Cultura Económica Argentina.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la Sexualidad. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2008). *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Paidós.

- Foucault, M. (2008b). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica Argentina.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2018). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. El sujeto y el poder. *Revista mexicana de sociología*, 50(3), pp. 3-20.
- Frau, P. (2020). Michel Foucault: el ejercicio de la escritura como praxis de transformación de sí. *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 76(290 Extra), 697-706.
- Gabriel, M. (2021). *Ética para tiempos oscuros*. Editorial Pasado y Presente.
- Galindo, C. (03 de noviembre de 2016). “Facebook y Apple podrán tener el control que la KGB nunca tuvo sobre los ciudadanos”. *El País*.
https://elpais.com/tecnologia/2016/10/27/actualidad/1477578212_336319.html#?rel=mas
- Galindo, C. (29 de agosto de 2018). Yuval Noah Harari, el autor de ‘Sapiens’: “La tecnología permitirá ‘hackear’ a seres humanos”. *El País*.
https://elpais.com/elpais/2018/08/20/eps/1534781175_639404.html
- Galparsoro, J. (2017). *Big Data y Psicopolítica*. Vía de escape: de la vida calculable a la vida como obra de arte. 2017(24), pp. 25-43.
- Gil, R. (2018). *Hacia una construcción del sujeto en Michel Foucault*.

- Gil, R. (2018). Hacia una construcción del sujeto en Michel Foucault. *Wimblu, Rev. Estud. Esc. de Psicología UCR*, 13(1), pp. 9-26.
- Giraldo, R. (2008). La resistencia y la estética de la existencia en Michel Foucault. *Entramado*, 4(2), 90-100.
- Gonzalez, C. (2017). Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder [reseña]. *Cuadernos de relaciones laborales*, 35(2), 443-458.
- Han, B.C. (17 de abril de 2020). El coronavirus bajo el liberalismo. Byung-Chul Han: vamos hacia un feudalismo digital y el modelo chino podría imponerse. *Clarín*. https://www.clarin.com/cultura/byung-chul-vamos-feudalismo-digital-modelo-chino-podria-imponerse_0_QqOkCraxD.html
- Han, B.C. (2012). *Salvación de lo bello*. Herder Editorial.
- Han, B.C. (2012). *Sociedad del cansancio*. Herder Editorial.
- Han, B.C. (2013). *Sociedad de la transparencia*. Herder Editorial.
- Han, B.C. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder Editorial.
- Han, B.C. (2014b). *En el enjambre*. Herder Editorial.
- Han, B.C. (2014c). *La agonía del eros*. Herder Editorial.
- Han, B.C. (2016). *Sobre el poder*. Herder Editorial.
- Han, B.C. (2016b). *Topología de la violencia*. Herder Editorial.
- Han, B.C. (2019). *Loa a la tierra*. Herder Editorial.
- Han, B.C. (2020). *Desaparición de los rituales*. Herder Editorial.
- Han, B.C. (2021). *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy*. Taurus Editorial.

- Han, B.C. (21 de marzo de 2020). La emergencia viral y el mundo de mañana. Byung-Chul Han, el filósofo surcoreano que piensa desde Berlín. *El País*.
<https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html>
- Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus. Breve historia del mañana*. Debate.
- Harari, Y. N. (2011). *Sapiens. De animales a dioses*. Debate.
- Harari, Y. N. (2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. Debate.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Ediciones Akal.
- Levstein, A. (2016). La invención de la locura en Michel Foucault. *Estudios Digital*, (5), 191–218.
- López, J. (2019). El entusiasmo por la revolución. Sobre la filiación kantiana del último Foucault. *Ágora*, 38(1), pp. 165-181.
- Nix, N. & Wagner, K. (7 de marzo de 2022). Investigadores de Facebook descubren que sus aplicaciones podrían hacernos más solitarios. *Chicago Tribune*.
<https://www.chicagotribune.com/espanol/sns-es-investigadores-facebook-descubren-aplicaciones-causarian-aislamiento-20220307-pnrutyihlve7jdvxnfxdqowcu-story.html>
- Peirano, M. (16 de septiembre de 2019). Edward Snowden: “Los gobiernos están empezando a delegar su autoridad a las grandes plataformas tecnológicas”. *elDiario.es*. https://www.eldiario.es/internacional/gobiernos-empezando-autoridad-plataformas-tecnologicas_128_1471703.html
- Preciado, P. (2020, 27 de marzo). Aprendiendo del virus. *El País*. Recuperado de:
https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952_026489.html

- Ritzer, G. (1996). *La mcdonalización de la sociedad*. Editorial Ariel.
- Saidel, M. (2016). La fábrica de la subjetividad neoliberal: del empresario de sí al hombre endeudado. *Pléyade*, 2016(17), 131-154.
- Sauquillo, J. (2014). *Para leer a Foucault*. Alianza Editorial.
- Sossa, A. (2010). Michel Foucault y el cuidado de sí. CONHISREMI, Revista Universitaria Arbitrada de Investigación y Diálogo Académico, 6 (20), pp. 34-45.
- Toscano, D. (2008). El Bio-poder en Michel Foucault. *Universitas Philosophica*, 25(51),39-57.
- Toscano, Daniel. (s.f.). La tecnología del Biopoder en Michel Foucault. *Perspectivas en inteligencia*, pp.29-40.
- Trombadori, D. (2010). *Conversaciones con Foucault*. Amorrortu Editores.
- Véliz, C. (4 de abril de 2018). Por qué es importante proteger nuestra privacidad en internet. *The New York Times*.
<https://www.nytimes.com/es/2018/04/04/espanol/opinion/opinion-veliz-facebook-privacidad-cambridge-analytica.html>
- Villar, B. (2020). Han, Lector de Foucault. *Eidos*, (33), 293-317.
- Wallace, A. (13 de enero de 2021). Asalto al Capitolio: cómo las redes sociales silenciaron a Trump (y el debate sobre la libertad de expresión que se generó). *BBC*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-55641435>
- Žižek, S. (2011). *Primero como tragedia, después como farsa*. Ediciones Aka
- Žižek, S. (2018). *El coraje de la desesperanza*. Editorial Anagrama.

