



barda

# Transformaciones: post-fordismo, sociedades de control y neoliberalismo

LP1  
151



CENTRO DE ESTUDIOS EN  
Filosofía de la Cultura



.. Año 4 | : | Número 6 | : | Junio 2018 ..

**Barda** es una revista digital con referato, publicada por el Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue. Neuquén, Argentina.

Surge y se nutre de la trayectoria vital del Centro, con el fin de generar un nuevo medio para la creación y circulación de ideas, con la expectativa de trazar alguna estela en el amplio horizonte donde se cruzan la reflexión filosófica, las artes y las humanidades.

### **Comité Académico**

Miguel Morey  
Carmen Pardo  
María Susana Paponi  
María Amelia Bustos Fernández  
Hernán Ulm  
Gonzalo Aguirre  
Pablo Rodríguez  
Margarita Martínez  
Gabriela Simón  
Emiliano Sacchi  
Raúl Cadús

### **Equipo Editor**

Sebastián Aldao  
Daniela Lossigio  
Laura Navallo  
Susana Paponi  
Fernando Sánchez  
Sandra Uicich  
Ayelen Zaretti  
Virginia Zuleta

### **Dirección**

Ayelen Zaretti

### **Coordina este número:**

Emiliano Sacchi

### **Revista Barda**

Año 4 - Número 6 - Junio de 2018

ISSN 2469-1135

Disponible en [www.cefc.org.ar/revista](http://www.cefc.org.ar/revista)

Contacto: [revistabarda@cefc.org.ar](mailto:revistabarda@cefc.org.ar)

Una edición del

### **Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura**

Buenos Aires 1400 - Neuquén - Neuquén

<http://www.cefc.org.ar/>

### **Diseño y maquetación**

Ayelén Zaretti

### **Foto de tapa**

Emiliano Sacchi



# Índice

**Transformaciones:  
postfordismo, sociedades de  
control y neoliberalismo** 5

*Emiliano Sacchi*

**Gubernamentalidad  
algorítmica.** 14  
**Sobre las formas de control  
en la sociedad de los  
metadatos**

*Pablo Manolo Rodríguez*

**Las subjetividades del  
control:** 36  
**servidumbre maquina,  
precariedad y gestión del  
miedo**

*Lisandro Barrionuevo*

*Andrea Torrano*

**Management y  
plusvalía relativa:** 51  
**la explotación en el  
capitalismo contemporáneo**

*Andrea Fagioli*

**Ética empresarial y  
formas de cuidado en  
la época de YouTube**

67

*Lorenzo Rustighi*

**Prótesis.  
Corporalidad neoliberal y  
biotecnologías**

89

*Ayelén Zaretti*

**La autoridad del  
fracaso.  
Hacia una genealogía de la  
inconformidad**

104

*Ezequiel Vázquez Grosso*

**Ilustración y uso  
prudente de la razón.  
Hacia una actualización  
desobediente de la crítica**

117

*Silvana Vignale*

# Transformaciones

## post-fordismo, sociedades de control y neoliberalismo

---

**Emiliano Sacchi.** Doctor en Ciencias Sociales por la UBA. Investigador CONICET. Director del CEFC. Docente en CURZA-UNCO.

### ***Transformaciones: Una advertencia***

No resulta nada original intentar pensar nuestro presente como un tiempo de *transformaciones*. Por el contrario, desde hace rato se viene insistiendo en que la nuestra es una época de grandes transformaciones y cambios estructurales en la cultura, en la economía, en la tecnología y, en general, en las sociedades occidentales. Autores ya clásicos han situado el origen de estas transformaciones alrededor de la recomposición del mundo que significó la Segunda Guerra Mundial, con el despliegue de las tecnologías de la información y su impacto sobre las formas de producción y de organización

social. Otros autores señalan que la década de 1970 representó una transición a una nueva fase del desarrollo capitalista caracterizado por nuevas formas de acumulación y mutaciones en el trabajo. Más allá de las diferentes claves de interpretación y de las controversias entre ellas, existe cierto consenso en los debates contemporáneos al señalar que en nuestra actualidad somos testigos de transformaciones profundas que se iniciaron en la segunda mitad del siglo XX. Más aún, las determinaciones más comunes bajo las que se piensa nuestro presente son las de la transformación, el cambio, la transición y, también, claro está, la de la crisis. No es casual en tal sentido, la proliferación del prefijo “post” en la identificación de cualquier rasgo de nuestra actualidad.

Existen sin embargo ciertos riesgos. A menudo, muchas de esas teorizaciones comparan las transformaciones que describen con periodos del pasado definidos por “revoluciones tecnológicas”: así la nuestra sería la era de la información, del conocimiento, o lo que fuere, como hubo una era industrial o una edad de piedra. Recordemos que si bien Deleuze consideraba que pueden trazarse correspondencias entre diversos tipos de sociedad (*soberanía, disciplina, control*) y los tipos de máquinas que ellas emplean (*simples, energéticas, cibernéticas*), advertía: “*Pero las máquinas no explican nada*” (1990:148), es decir, es preciso analizar los dispositivos colectivos o “máquinas abstractas” de los cuales las máquinas técnicas no son más que una parte. Las transformaciones tecnológicas pueden ser una aproximación al problema, pero no una solución. Como ha señalado oportunamente J. Crary (alguien que sin dudas ha dedicado gran parte de su trabajo a pensar las transformaciones de las que somos contemporáneos): “Una de las consecuencias de representar la contemporaneidad global bajo la forma de una nueva época tecnológica es la sensación de inevitabilidad histórica atribuida a los cambios en la economía a gran escala y en los micro fenómenos de la vida cotidiana” (2014:63). Por otro lado, la idea de que estamos en una nueva era o en la transición a ella produce la ilusión de una coherencia unificada en la experiencia del presente, a la que se unidimensionaliza bajo los rasgos de ciertos fenómenos o simplemente a partir de las experiencias de los países centrales.

Asimismo, la proliferación de los prefijos “post” muchas veces amenaza con volver obsoletos a los mismos epítetos que describían a nuestro presente pocos años

atrás. En la búsqueda por dar cuenta de la novedad de nuestro tiempo, muchas veces el pensamiento parece condenado a correr detrás de la última noticia, del último concepto, cuya fortaleza se expresa menos en lo que permite pensar que en función de su capacidad para remplazar a otro al que declara obsoleto. Claro que la filosofía es justamente creación de conceptos, pero por este camino la producción conceptual no parece obedecer a reglas muy distintas que las de la producción en general: *producción de obsolescencia*. Los conceptos, que obrando de forma intempestiva deberían permitirnos formular el diagnóstico de nuestro presente, nos llevan a “*un insistente y agotador estado de apremio y deuda que nos acosa cotidianamente (...) un mundo en el que todo parece descartable*” (Ferrer, 2015:25). Incluso los mismos conceptos.

### ***Declinando algunas transformaciones del presente***

No obstante, no podemos desconocer que asistimos a transformaciones profundas y que las mismas son decisivas para un pensamiento que se quiera crítico e interesado en su presente. Pensar esas transformaciones a partir de algunos fenómenos significativos es el interés de este número. Se trata, no tanto de proponer una figura (siempre) nueva que constate que estamos ante una (siempre) nueva forma social o en una época de transición, cuanto de hacer la historia, o mejor dicho la genealogía y cartografía de dichas transformaciones. Seguir menos el imperativo de la “novedad” de los conceptos *pret a porter* y más el gesto crítico: ¿Cómo hemos llegado a ser estos que somos? ¿Cómo es posible que no sigamos siéndolo?

Todos los trabajos que forman parte de este número, abordan desde ese gesto crítico una serie heterogénea de transformaciones (en la subjetividad, en la explotación, en el trabajo, en las formas de control, en la corporalidad, en la crítica, etc.) que caracterizan nuestra contemporaneidad. Esquemmatizando, podemos decir que hay tres líneas de fuerza que recorren, se cruzan y se superponen en cada uno de los textos aquí reunidos y a las que podemos identificar en tres conceptos: *post-fordismo, sociedades de control y gubernamentalidad neoliberal*.

Se trata de tres problemáticas que vienen discutiéndose desde hace ya varias décadas pero que ninguna ha perdido su actualidad. A diferencia de muchos de los conceptos que intentaron dar cuenta de las transformaciones que enfrentamos, estas tres problemáticas tienen la virtud de resistir a la obsolescencia y de revelarse con el tiempo cada vez más actuales y potentes. Si bien, se trata de problemáticas en principio independientes y que han generado cada una por su cuenta bastos campos de estudio, en realidad, las tres se encuentran mutuamente implicadas: post-fordismo, control y neoliberalismo se presuponen mutuamente y en el entrecruzamiento de ellas se dibujan algunos de los rasgos más significativos de nuestro presente.

Dicho de otra forma, post-fordismo, sociedades de control y gubernamentalidad neoliberal son tres formas de dar cuenta de nuestro presente que remiten a campos de fenómenos, a perspectivas de análisis, a lecturas, a “autores” e incluso a tradiciones de pensamiento que son heterogéneos entre sí. No siempre corresponden a un mismo nivel de análisis, algunas veces se superponen y otras se vuelven incongruentes, pero a la vez (y allí la apuesta de este número) las problemáticas que cada una de esas dimensiones iluminan no pueden ser comprendidas cabalmente sino es a partir de su interdependencia.

Los trabajos reunidos aquí dan cuenta justamente de esa mutua presuposición: no puede pensarse la figura subjetiva del empresario de sí neoliberal independientemente de las mutaciones que han reconfigurado al trabajo más allá de la relación salarial (flexibilidad, precariedad, inmaterialidad, afectividad, indistinción vida/trabajo, etc.). Lo mismo es válido a la inversa: no se puede dar cuenta de esas mutaciones dejando de lado los modos de subjetivación del emprendedorismo neoliberal y las formas de gubernamentalidad empresariales y manageriales. Al mismo tiempo, así como no pueden comprenderse los alcances de las sociedades de control sin remitir a las transformaciones en la producción y en los modos de acumulación, tampoco podríamos dar cuenta de las mutaciones postfordistas del trabajo y la producción independientemente de las nuevas formas que adquiere el control con las tecnologías de televigilancia digital, algorítmica y el uso intensivo de datos. Lo mismo es válido para la subjetividad neoliberal, ¿acaso sería posible la actual empresarialización de la existencia sin todos los

dispositivos técnicos y sociales de registro, control y optimización de nuestras conductas? E inversamente, y para decirlo con los términos del *Financial Times* “When your boss is an algorithm”, ¿qué forma de existencia nos cabe sino una que se ha resuelto completamente en el cálculo empresarial?

Parafraseando a F. Berardi, hemos pasado de un régimen en el que el trabajador era un individuo, un cuerpo modelado disciplinariamente que prestaba por un tiempo determinado al capital para que este pudiera extraerle (a cambio de un salario) todo el valor posible y además una persona jurídica portadora de derechos políticos y sindicales, a un nuevo régimen donde ya no hay más que un mosaico infinito de fragmentos que funcionan no operando sobre una cadena de montaje, sino como *inputs* y *outputs* conectados a las redes digitales y logísticas de registro y producción y que se experimentan a sí mismos como imagen, como capital, como máquinas de los que es necesario extraer una renta y mejorar su rendimiento. Este nuevo régimen se define por las mutaciones en el trabajo y las formas de acumulación post-fordistas, por las transformaciones en las tecnologías de control y por las técnicas gubernamentales que nos incitan a reconocernos a nosotros mismos y nuestras relaciones como un capital en el que hay que invertir.

### ***Los abordajes y la búsqueda***

Los trabajos acá reunidos, tienen el valor además, de no ser simples paráfrasis de lo ya dicho en torno a estas problemáticas, tampoco pretenden hacer una hermenéutica sobre el sentido de las mismas, ni son meras “aplicaciones” de sus supuestos teóricos. Son, más bien, ejercicios singulares de problematización en los que se superponen de forma diversa esas líneas y otras, ya que, vale aclarar, las que señalamos en esta suerte de introducción no pretenden ser exhaustivas. Cada uno de los textos reunidos presenta complejidades propias y recorridos conceptuales que trascienden al triedro “post-fordismo-control-neoliberalismo”. Digamos que este es sólo un modo de leer transversalmente los textos y fue también el disparador de una invitación al pensamiento.

Tal es el caso de la propuesta de Pablo Rodríguez donde el autor, precisamente a

partir de la intersección (y en los problemas que dicha intersección supone) entre la historia de la gubernamentalidad y la analítica socio-técnica de las sociedades de control, aborda los *algoritmos* que atraviesan nuestra vida cotidiana y los que de alguna forma ya somos nosotros mismos, para dar lugar a una problematización de lo que, siguiendo a A. Rouvroy y Th. Berns, llama “*gubernamentalidad algorítmica*”. Gubernamentalidad en la que se juega “la dualidad microfísica entre control y subjetivación” o entre mecanismos de obediencia y procesos de subjetivación en las sociedades de metadatos, esas sociedades en donde justamente la minería de datos se vuelve una forma paradigmática de valorización capitalista.

En el mismo sentido, pero acentuando de forma más explícita la relación entre la precariedad existencial como forma de gubernamentalidad y los dispositivos algorítmicos de “servidumbre maquínica” en el contexto de las formas de acumulación post-fordistas, Andrea Torrano y Lisandro Barrionuevo, analizan los modos de subjetivación neoliberal a partir de la modulación de las emociones sociales ligadas al miedo/odio y sus efectos en la “adhesión subjetiva a la barbarie” y en la producción de procesos de alterificación. Los autores plantean que la precariedad no es sólo un efecto de las transformaciones en las formas de acumulación capitalista, sino al mismo tiempo, un instrumento de gobierno que, a su vez, implica una gestión social y una modulación algorítmica del miedo como elemento central en la producción de las subjetividades gobernables.

Por su parte, Andrea Fagioli parte de una lectura gubernamental del neoliberalismo que hace hincapié en la difusión social de la forma-empresa, en la economización de toda acción humana y en la anulación en la distinción capital/trabajo en la figura del emprendedor, para luego complejizarla desde el análisis de la transformación de los mecanismos de gestión capitalista del proceso de producción. Para ello el texto vuelve sobre la historia de estos modos de gestión (taylorismo, toyotismo) y centra su análisis en las formas actuales que adquiere bajo el *(neo)management* y los mecanismos que moviliza, tanto para asegurar el aumento de la productividad del trabajo como la neutralización de los antagonismos. El autor reinscribe así la cuestión de la gubernamentalidad neoliberal en las transformaciones que hemos llamado de forma genérica como post-fordistas, pero al mismo tiempo, comprende a aquellas bajo el prisma de la gubernamentalidad. En ese cruce

plantea explícitamente una cuestión actual y apremiante que recorren otros textos del número: ¿Cómo pensar un sujeto antagonista a estos procesos cuando ellos se basan justamente en la producción de subjetividad?

Lorenzo Rustighi ronda sobre esta misma cuestión y lo hace con un ensayo a partir de una figura muy singular de nuestra contemporaneidad, el *YouTuber*, en cuyo análisis se dan cita todas las líneas que han ido hilvanando los textos anteriores. De alguna forma todas esas líneas se superponen en la figura del *YouTuber* como paradigma de lxs trabajadorxs contemporáneos: empresarializadxs, flexibilizadxs, precarizadxs, inmateriales, feminizadxs<sup>1</sup> y controlados algorítmicamente. Para esa caracterización parte de un análisis de la figura del *YouTuber* a la luz de la experimentación en las técnicas de gobierno y optimización del trabajo en el terreno de la *logística*. Sector de la economía que según el autor expone abiertamente la paradoja de situaciones de aparente autonomía, libertad y autogestión que esconden en realidad las formas opresivas de precariedad y de explotación. Esta paradoja, sin embargo, también puede ser vista de forma inversa. En efecto, y siguiendo la tradición post-obrerista, el *YouTuber* da cuenta de una cada vez mayor capacidad de explotación pero también de una cada vez mayor capacidad de auto-organización y, por lo tanto, de las *ambivalencias* de las subjetividades contemporáneas.

En sintonía con la pregunta por las formas de subjetividad que emergen en la triada post-fordismo-neoliberalismo-control, Ayelén Zaretti propone un análisis de la experiencia de la corporalidad subyacente a los modos de ser que se componen en esa trama. En ella el cuerpo cerrado de la Modernidad disciplinaria y fabril ha dado lugar al cuerpo abierto, modulable, de diseño; al cuerpo-signo, prótesis identitaria, marca del *self* (acorde a un capitalismo que se sostiene sobre la producción y el consumo de modos de ser); cuerpo, por lo tanto, gestionable, en su imagen, en su salud, en su presencia y, sobre todo, en su capital. En esta nueva experiencia, sostiene la autora, la sexualidad, la infancia, el género, todos los viejos objetos somatopolíticos entran en nuevos “dispositivos de corporalidad” que se entraman

---

<sup>1</sup> Sobre este punto vale aclarar que el autor utiliza la noción de “trabajo afectivo” de Hardt y Negri. La idea de una feminización del trabajo que también está presente en estos autores y que si bien parte de la idea de que es el trabajo (masculino, asalariado, productivo) el que se ha feminizado producto de la indistinción post-fordista entre producción y re-producción, material e inmaterial, trabajo y vida, etc. mantiene la referencia de género de este trabajo que es ante todo “trabajo reproductivo” y que queda oculta bajo la noción de “trabajo afectivo” (cfr. Federici, 2013: 181-202).

con las nuevas formas de acumulación semio-capitalistas. Pero esos cuerpos también son ambivalentes o, por lo menos, son el terreno de experimentaciones posibles para otros modos de ser.

Esas ambivalencias de los modos de ser contemporáneos son las que explora la prosa de Ezequiel Grosso y su apuesta histórico-literaria que busca resemantizar en la sociedad del mérito, del éxito, de la evaluación permanente y los dispositivos imposibles del rendimiento con sus tremendos efectos subjetivos, la figura del *fracasado* y, más aún, la acción del *fracasar*. Para ello el autor, pone las etimologías y metáforas en movimiento, y conjura desde el Quijote a Beckett pasando por Hemingway una hueste de fracasados y locos. Es que, si el neoliberalismo se reconoce como única alternativa exitosa, si además funda su autoridad en ese éxito y produce unas subjetividades empresariales que están a la vez llamadas a buscar incansablemente el éxito y condenadas irremediabilmente a la frustración, por qué no buscar, se pregunta el autor, en el mismo fracaso, no en la idea que el éxito nos da de él, sino en la ruptura que implica todo fracasar y en su afirmación loca, otra ética y unos modos de ser que funden su autoridad en el fracaso.

*Last, but not least*, la pregunta por la crítica. Porque, como propone Silvana Vignale, si bien la crítica, en tanto “actitud”, es decir, en tanto forma de rechazo a los modos históricos de ser, atraviesa la historia, no por ello se debe olvidar que en cada momento histórico, esa actitud debe encontrar su especificidad que se define en función de las fuerzas que dan forma a su presente. Este presente, que hemos señalado en el triedro post-fordismo-neoliberalismo-control. Atendiendo a la relación entre gubernamentalidad y subjetividad, Vignale centra su análisis sobre todo en el problema de cómo dar lugar a una actitud crítica en una experiencia del presente marcada por el *ethos* de la Empresa. Por un lado, frente a las lecturas neoliberalizantes de la *ética de sí* que hoy cunden, y por otro, frente a los ejercicios de la crítica que parecen desconocer que “la lógica del capital se ha consustanciado con el gesto y la operación crítica de la transformación subjetiva”, Vignale nos invita a poner en juego en nuestras prácticas, en nuestros modos de pensar, de decir y de ser, una actitud crítica a la altura de nuestros tiempos.

¿Qué quiere decir *hoy* ser críticos? ¿Qué forma puede adquirir la actitud crítica cuando nos vemos impelidos a constituirnos no sólo como empresarios de un

capital que somos nosotros mismos, sino como unos algoritmos que tienen que maximizar sus rendimientos, cuando esos algoritmos son los que producen nuevas formas de barbarie y de alterificación, cuando nuestros cuerpos devienen cuerpos-capital, cuerpos-signos, que deben ser cuidados y constantemente mejorados, cuando en esa carrera del rendimiento que es siempre la carrera de la acumulación nuestras existencias se vuelven terriblemente precarias, cuando el imperativo del éxito produce montañas de frustración? Pero también, cuando esos modos de ser están marcados por una ambivalencia que puede prefigurar otros mundos posibles.

Deleuze decía ya hace un buen tiempo que no se trata ni de temer ni de esperar, sino de buscar nuevas armas. Todas las apuestas aquí reunidas, comparten no sólo una misma experiencia y un diagnóstico del presente marcado por las dimensiones ya señaladas, sino y sobre todo, esa misma búsqueda.



---

---

# Gubernamentalidad algorítmica

## *Sobre las formas de subjetivación en la sociedad de los metadatos*

---

---

**Pablo Manolo Rodríguez.** Doctor en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires). Investigador Adjunto de Conicet. Profesor Adjunto de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Autor del libro *Historia de la información* (Capital Intelectual, 2012) y coeditor de *Amar a las máquinas. Cultura y técnica* en Gilbert Simondon (Prometeo, 2015) y *La salud inalcanzable. Biopolítica molecular y medicalización de la vida cotidiana* (Eudeba, 2017). Su próximo libro es *Las moléculas y los números. Una filosofía política de la información* (Cactus, 2019).

### **Introducción: cibernética y gubernamentalidad**

Entre 1976 y 1979, mientras la última dictadura militar realizaba aquí lo central de su plan de exterminio sistemático, Michel Foucault desplegó una mirada de problemas que se volverán evidentes recién hoy. Por un lado, en los cursos

*Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica*, ensayó un nuevo análisis de las relaciones de poder en su relación con los modos de subjetivación bajo la “palabra clave” de *gubernamentalidad*. Por el otro, buscó diseccionar al neoliberalismo como una tecnología de poder novedosa que recién hoy revela su eficacia no sólo como modelo económico –tal como ocurrió justamente en aquellos años con las elecciones de Ronald Reagan en Estados Unidos y Margaret Thatcher en Gran Bretaña–, sino como una madeja gubernamental. Pero hay más: también confesaba ante una revista japonesa que había que pensar a la sociedad occidental como posdisciplinaria y, en una intervención fugaz en la entonces Universidad de Vincennes, anunciaba la constitución de un “nuevo orden interior”, diferente al disciplinario, que sería expresión de una nueva forma de “control social” que contaría, entre sus características, con la creación de “un sistema de información general” de extensiones inéditas y con la constitución de “una serie de controles, coerciones e incitaciones que se realizan a través de los *mass media*”. Esto permitiría “una cierta regulación espontánea que va a hacer que el orden social se autoengendre” (Foucault, 1991: 165-166).

Hay que tener en cuenta este “programa de actualización” que se propuso Foucault sobre sí mismo, sin haberlo luego realizado, para entender por qué en 1990 Gilles Deleuze escribió su famoso texto “Posdata sobre las sociedades de control”. Deleuze comenzaba confirmando la crisis del encierro como tecnología de poder pues son las fábricas, los hospitales, las escuelas, la familia quienes dejan paulatinamente de confiar en su capacidad de instituir subjetividades. Este proceso se despliega a partir de la Segunda Guerra Mundial y se manifiesta de dos maneras: la promoción incesante de las reformas para cada una de esas instituciones y el ascenso de la información como nuevo insumo de una panoplia de tecnologías que ingresan en esos encierros trayendo así un nuevo exterior. De alguna manera, dice Deleuze, *el encierro como tecnología de poder está siendo reemplazado por el poder de la tecnología para superar el encierro* y hacer sistema con nuevas vías de subjetivación, la misma que Foucault veía configurarse en los intersticios de un nuevo tipo de “control social”.

Sin dudas, Deleuze contaba con la ventaja de observar el crecimiento de ciertas tecnologías, pero es preciso situarlo en su tiempo: en aquel momento no existía la World Wide Web, o sea, internet tal como la conocemos y como está dejando ya de ser, casi no había celulares, y las sucesivas convergencias digitales de diversos sistemas de información y comunicación eran proyecciones de empresas y estados, antes que

hechos palpables con sólo deslizar el dedo en una pantalla de cristal líquido en medio de la calle. En definitiva, Deleuze apenas había podido identificar una mutación de la vigilancia, uno de los ejes centrales del encierro según Foucault, que ahora se producía “a cielo abierto” y en función de un sistema informático que ya no instaura barreras, sino que “señala la posición de cada uno, lícita o ilícita” en un mapa global “y opera una modulación universal”, siguiendo una imagen de Félix Guattari. Deleuze describe ese control inspirándose en la ciencia ficción, más concretamente las novelas paranoicas de William Burroughs, y lo conecta con aquel “nuevo orden” imaginado por Foucault.

Ahora bien, para traer estos problemas a la actualidad, la de Netflix o Google más que la de un “ordenador universal” —o incluso si efectivamente constituyen esa computadora *à la Big Brother*—, hace falta dar cuenta de algunos baches. El primero es el de Deleuze respecto de la gubernamentalidad foucaultiana. En los cursos que dictó apenas murió su amigo en 1984 (el año donde se despliega el *Big Brother* de George Orwell), Deleuze establecía una secuencia temporal: soberanía para el siglo XVIII, disciplina para el siglo XIX y parte del XX y control de 1945 en adelante. Sin embargo, varias características del control en Deleuze, y de hecho “el nuevo orden interior” de Foucault, son asimilables a lo que Foucault definió como seguridad en el marco de la teoría de la gubernamentalidad. A su vez, en los cursos de 1976 a 1979, la gubernamentalidad no formaba una secuencia con la soberanía, ni mucho menos con la disciplina, sino más bien una tecnología de poder antigua, que había corrido paralela a la disciplina y que sólo había comenzado a imponerse en su modalidad neoliberal en la misma época que Deleuze rubricaba como de “control”. Lo dejamos apenas señalado, pues un desarrollo más detallado sería materia de otro artículo: parte de lo que Deleuze llama *control* corresponde a lo que Foucault llama *seguridad*, sobre todo en lo que hace al vínculo entre formas de poder y modos de subjetivación.

Es en ese vínculo propio de la gubernamentalidad como grilla de análisis donde se encuentra un segundo bache, ahora de Foucault. Como dice el colectivo Tiqqun en su notable *La hipótesis cibernética*, Foucault se fue hasta los griegos, los romanos y los primeros cristianos para rastrear algo que le era contemporáneo y tenía frente a sus ojos: la cibernética, ciencia que estudia la comunicación y el control en animales, humanos y máquinas. El vocablo viene de *kubernetes*, el piloto, el que guía y comanda una nave, un término que el propio Foucault trabajó en el curso *Hermenéutica del sujeto*. Pues bien, la cibernética es una ciencia del gobierno que, además, puso en marcha el

complejo tecnológico centrado en la información que será luego la base material de las sociedades de control. Sería interesante imaginar qué hubiera pasado si Foucault y Deleuze, y por extensión buena parte de la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX, que supo ser faro intelectual para tantos, se hubieran tomado en serio los desafíos planteados por la cibernética como invención propiamente gubernamental, y no sólo como un atrevido saber antihumanista. Se habrá adivinado, pues, la intención de este trabajo: atar cabos, unir piezas y mezclar linajes para ensayar una explicación de los nuevos dispositivos de poder que sea relevante en términos conceptuales y diga algo más que el museo de grandes novedades al que estamos sometidos con la aparición incesante de nuevas redes sociales, sistemas automatizados de elaboración de la cultura o simplemente la *app* del momento. Aprovechamos para ello el hecho de que en los últimos años surgieron en todo el mundo trabajos en esta dirección.

## Cultura algorítmica

En 1990, todavía se podía imaginar, con Deleuze, la posibilidad de un megaaparato de vigilancia donde el mundo “virtual”, “informatizado”, espejaría en todo lo que pueda al mundo “real”, “material”, generando una suerte de doble de información que podría ser lo dividual, aunque este término, al igual que virtual, en la obra del filósofo francés tenga una larga y rica historia. Todavía se podía hablar de “comunidades virtuales”, que ahora han mutado en “redes sociales”, y allí anida toda la diferencia: en la actualidad lo reticular va y viene de los dispositivos a las personas y viceversa, está en medio de las relaciones sociales, no son una duplicación o una sustitución, sino más bien una recombinación y una amplificación. Es importante esta aclaración porque el viejo imaginario de la *informatización de la sociedad*, desde la década del '70 y cuando las tecnologías de información en la vida cotidiana eran una quimera, no preveía semejante *digitalización de la vida social*; no que las redes informáticas fueran un auxilio para relaciones sociales que ya estaban establecidas, por ejemplo para mejorar condiciones de transparencia, sino que esas mismas relaciones se redefinirán en tanto se manifiestan como directamente digitales.

Aquí se plantea una ambivalencia heredada de la cibernética cuando se propuso como tecnología gubernamental principal de los últimos 50 años. Por un lado, al menos

para su portavoz en jefe, Norbert Wiener, pasar la vida social a información iba a garantizar que la opacidad y el secreto fueran erradicados, en una confirmación de la hipótesis liberal de la mano invisible llevada más allá del terreno de la economía y del mercado. Esto se manifiesta particularmente en una cita que hace Tiqqun de un libro de 1953 de Karl Deutsch titulado *Los nervios del gobierno (The Nerves of Government)*. Según Tiqqun, Deutsch aboga por “abandonar las viejas concepciones soberanas del poder”, porque de ahora en adelante gobernar “será inventar una coordinación racional de los flujos de informaciones y decisiones que circulan en el cuerpo social” a través de tres pasos: “instalar un conjunto de *sensores* para no perder ninguna información proveniente de los ‘sujetos’; *tratar las informaciones* por correlación y asociación; situarse en las cercanías de cada comunidad viviente” (Tiqqun, 2016: 32). Sin embargo, por el otro lado, la aspiración cibernética de una sociedad informatizada suponía la inclusión de una caja negra, un dispositivo que en realidad debía procesar la vida social y que por ello mismo ya no se ponía en situación de duplicación trascendental, ni en la de un lubricante para que la circulación fluya, sino más bien en un protagonista más, junto a los seres humanos, en el complejo “trabajo de la sociedad”, el hacer *socius*.

Este es en esencia el papel que cumplen en la actualidad los algoritmos y la razón de que existan los llamados *algorithmic studies*. Es rica la definición de algoritmo y también lo es su historia (Striphas, 2015; Goffey, 2008), pero para nuestro propósito es suficiente decir que se trata de un conjunto finito de instrucciones o pasos que sirven para ejecutar una tarea o resolver un problema de tipo matemático a través de la manipulación de símbolos. Toda la complejidad de su influencia en la actualidad reside en que dicho conjunto es lo que hace funcionar a una computadora y por extensión a cualquier sistema informático basado en un sistema de codificación binaria. Su antecedente más próximo en el siglo XX, que ha dado inicio precisamente a las ciencias contemporáneas de la computación, es la conocida “máquina de Turing”, de donde surgirá la noción de programa. Además del programa y de la codificación binaria, la máquina de Turing supone un sistema interno que tiene un *input* y un *output*, y la diferencia entre ambos significaría un proceso automático de información. Hasta hace relativamente pocos años, el interés de esta explicación estaba circunscripto a la informática.

Ahora bien, nos informamos a través de redes de noticias que se retroalimentan con los tradicionales medios masivos de comunicación; nuestros consumos culturales están delimitados por sistemas como Netflix o Youtube; nuestra vida social, nuestros

espacios de comunicación son Facebook, Twitter, Instagram, Snapchat, etc.; nuestras redes de contactos laborales son LinkedIn o ResearchGate; para buscar música, nada mejor que Spotify; libros y últimamente casi cualquier cosa, Amazon; ciertas relaciones, Happn o Tinder; una calle, Google Maps o Waze; y así sucesivamente. Podemos ampliar la lista ya sea del lado de las actividades sociales enteramente digitalizadas, como de los nombres de los sistemas que las gestionan. Ni siquiera hace falta adoptar una postura sedentaria frente a una computadora, porque los móviles se mueven a nuestro compás y procesan todo esto y mucho más a través de diversas *apps*. De hecho, es conveniente llamarlos “móviles” y no “celulares”, que remiten a una definición puramente técnica, y cercana a la idea de un teléfono que estos aparatos están dejando de ser. Son más bien un segundo yo, una antena de lo que somos, una parte de nosotros mismos que es mucho más que una mera extensión, como sugeriría la vieja imagen protésica de la técnica moderna.

El investigador norteamericano Ted Striphas acuñó hace poco tiempo la expresión “cultura algorítmica” para referirse a este nuevo complejo, que consiste en el hecho de que los “seres humanos han estado delegando el trabajo de la cultura (...) crecientemente a procesos computacionales. Semejante cambio altera el modo en el que la categoría cultura ha sido hasta ahora practicado, experimentado y entendido”. Según Striphas, estamos asistiendo al “gradual abandono del carácter público de la cultura y la emergencia de una nueva estirpe de elite cultural que afirma ser lo contrario” (Striphas, 2015: 395), por la sencilla razón de que los algoritmos que van conformando las pautas y elecciones culturales se invisibilizan como tal, se ocultan en tanto proceso de selección de los contenidos culturales. En su visión, los algoritmos hacen creer en la existencia de una transparencia que permite el acceso a todo cuando en realidad personaliza a través de medidas estadísticas que no tienen nada de personales. Crean en los sujetos la ilusión de una singularidad que es efecto de la estadística, y ésta, a su vez, efecto de un procesamiento de información.

Por su parte, el investigador argentino Agustín Berti, a partir del trabajo de Striphas y otros, escribe:

El creciente desarrollo de software para asistir en la toma de decisiones culturales señalado por Hallinan y Striphas permite una producción de *criterios* que reemplaza a las autoridades tradicionales (la academia, la crítica,

el Estado, el sistema educativo), produciendo sincronizaciones colectivas y sociales de la diacronía psíquica. Pero este reemplazo supone una revolución particular, la del salto de una sincronía social colectiva (todos los de más de cierta edad sabemos quién es McGyver) a un nuevo modo de sincronía particularizada (a mí Netflix me sugiere que vea una telenovela sobre Pablo Escobar). (Berti, 2017: 139).

Se llega así a un fenómeno que el filósofo francés Eric Sadin describe como el paso “del sujeto humanista al individuo algorítmicamente asistido”. La vida cotidiana consiste en buena parte en un conjunto de decisiones que son delegadas a sistemas informáticos; decisiones que, por otra parte, gracias a la cuantificación generalizada de todos los desplazamientos físicos y de todos los intercambios simbólicos y, sobre todo, gracias a la capacidad de procesamiento, predicción y aprendizaje de las máquinas, son consideradas mucho más eficientes que las que tomarían los seres humanos sin asistencia digital. Sin dudas, una avezada taxista puede aún vencer a la señorita del Google Map acerca del mejor recorrido posible en una ciudad colapsada por el tráfico, o un baqueano puede reírse de las inconsistencias de las sugerencias que salen del celular cerca de una montaña. En definitiva, el mapa sigue sin ser el territorio. Sin embargo, cuando el mapa se vuelve interactivo, con los individuos de manera directa o con los datos que constantemente se actualizan, se empieza a parecer al territorio. Es que si el territorio es la vivencia y la experiencia del espacio que hacen los sujetos, los seres humanos se encuentran hoy delegando parte de su construcción a las decisiones asistidas, según Sadin.

Este individuo asistido se refleja en la construcción de un perfil, que es la serie de datos asignados a un sujeto en la vida social digital. La investigadora brasileña Fernanda Bruno plantea que el perfil “es un conjunto de trazos que no concierne a un individuo específico, sino que expresa las relaciones entre individuos, siendo más interpersonal que intrapersonal. Su principal objetivo no es producir un saber sobre un individuo identificable, sino usar un conjunto de informaciones personales para actuar sobre similares”. En esa masa de datos lo que se busca es “la probabilidad de manifestación de un factor (comportamiento, interés, trazo psicológico) en un cuadro de variables” (Bruno, 2013: 161). Y desde el punto de vista de los usuarios de las redes, existe en el perfil “un efecto de identidad, en un sentido puntual y provisorio, una vez que no atienden a criterios de verdad y falsedad, sino de performatividad” (169).

Si partes cada vez más crecientes de la vida cotidiana transcurren en las redes, pues, no sólo los perfiles se transforman en espacios privilegiados para la constitución misma de las identidades, sino que también constituyen la base de ejercicio de una vigilancia “distribuida e inmanente”, al decir de Bruno, como nunca antes: distribuida porque ya no es preciso situar al individuo en un lugar fijo, sino que lleva consigo aquello que lo vigila y a través de lo cual puede vigilar; e inmanente pues, al transformar cualquier interacción comunicacional en dato, los sistemas de vigilancia ya no necesitan situarse en un punto trascendente de mira (el ojo de dios imitado por el panóptico, o la cámara que mira desde arriba una calle en la madrugada) en la medida en que cualquier aspecto de la vida social queda registrado sin esfuerzo alguno por “espiarla”. Si en 1984 Winston Smith buscaba aquel lugar que estuviera al abrigo de la mirada del Big Brother todopoderoso, hoy, en cambio, quedarse sin cobertura de red despierta una angustia casi insoportable.

## Sociedad de metadatos

En los tres casos, *cultura algorítmica* (Striphas), *humanidad asistida* (Sadin), *perfilización de la vida social* (Bruno), tenemos el hecho de que, como dice el investigador británico Andrew Goffey, los algoritmos parecen cumplir el papel de los enunciados tal como los analizara célebremente Foucault en *La arqueología del saber*. Se trata de un papel esencialmente pragmático, y en eso radica la enorme distancia entre la “algoritmización” actual y la formulación original del algoritmo como una función matemática que podía hacer equivaler a los animales, los seres humanos y las máquinas –fundamentalmente estos últimos— tal como predicaba la cibernética, el marco teórico y práctico de los algoritmos. En aquel tiempo, centrado en el experimento matemático de la “máquina de Turing”, el algoritmo tenía una dimensión sintáctica, ligada al lugar que ocupa un signo en una secuencia dada que constituirá el mensaje que entregará la máquina considerada, y una dimensión semántica, que refiere a la tarea que estaría ejecutando o al cálculo que estaría realizando. Pero cuando la vida misma se ha informatizado o digitalizado, cuando la sociedad misma se sitúa en el espacio de un procesamiento algorítmico generalizado, y cuando de hecho “la” sociedad se convierte en “redes sociales maquínicas”, el algoritmo pasa a tener un valor pragmático.

Sin embargo, como también señala Goffey, cualquier máquina de Turing trabaja convirtiendo un *input* en un *output*, y a su vez todos ellos deben estar conectados y homologados. Dicho de otro modo, los algoritmos necesitan que los datos sean procesables según un criterio común y un mínimo estándar técnico. Si hoy se puede hablar de una “algoritmización” de la sociedad, no es sólo porque los usamos para cualquier cosa, sino también y sobre todo porque todos ellos se encuentran conectados a través de sistemas que son incesantemente alimentados por nuestros usos, de manera tal de poder procesar los registros de diferentes actividades (una solicitud de amistad, la visión de una serie televisiva, la frecuencia cardíaca de un *running* en el parque, la búsqueda de un dato cualquiera en internet) en un suelo común que permita luego la “personalización”, la asignación de esa masa de datos a un individuo, la definición de un perfil. De eso se tratan los metadatos, que constituyen el alimento de los algoritmos.

En línea con Goffey, el investigador italiano Matteo Pasquinelli sostiene que, en lugar de las sociedades de control imaginadas por Deleuze, vivimos en una *sociedad de metadatos*. Por un lado, la vigilancia del “ordenador universal” imaginada por Deleuze a través de Guattari ha cedido su lugar a la vigilancia “distribuida e inmanente” de la que habla Bruno, y que en sentido estricto termina de borrar su propia evidencia para los individuos conectados<sup>1</sup>. Dado que esta distribución genera grandes masas de datos, se podría decir que el Big Brother ha cedido terreno frente a los Big Data. Por otro lado, la arquitectura informacional generada por la digitalización y su consecuente aumento exponencial de datos está diseñada, como ya se dijo, para personalizar de manera estadística (la noción de perfil construida por Bruno), atendiendo así a la otra dimensión central de las sociedades de control: las formas de subjetivación. Esas formas serían diferentes a las que identificada Deleuze hace casi tres décadas en el estímulo de la competencia entre trabajadores, en el dominio del marketing como “la

---

<sup>1</sup> Decimos que “termina de borrar” porque no es cierto, para el control de Deleuze y tampoco para la disciplina clásica de Foucault, que antes la vigilancia fuera evidente para los individuos no aún conectados, sino encerrados. La verdadera eficacia de la vigilancia, tanto en los dispositivos de vigilancia como en los de control, reside en invisibilizarse como tal la mayor parte del tiempo de la actividad social, porque la acción misma de vigilar está asociada a una forma de subjetivación, no a una simple sujeción (o a una sujeción que se presenta como subjetivación). Sin embargo, en el caso de la disciplina el ojo vigilante puede ser identificado y combatido, como ocurrió en el siglo XIX; y en el caso del control, ese ojo se habrá convertido en un Big Brother ubicuo pero no menos identificable. Distribuir y hacer inmanente la tecnología de vigilancia supone que ella misma se vuelve íntima de cualquier actividad social, esto es, cuesta aún más verla como una técnica.

raza impúdica de nuestros amos” y en el hecho de que hubiera que comprender por qué “muchos jóvenes reclaman extrañamente ser ‘motivados’” (Deleuze, 1999: 109-110). O, quizás, todo ello cabe ahora en el espacio de un artefacto móvil.

Wikipedia, que es nuestro diccionario tal como Waze es nuestro mapa, dice que los metadatos son “datos sobre datos, datos que describen otros datos”, y que se apilan para “ayudar a ubicar datos”, que es lo que hacemos cada vez que tecleamos una palabra en un rectángulo. Así ocurre también con los algoritmos dentro de una computadora: los programas son algoritmos que interpretan otros algoritmos que interpretan los datos generalmente agrupados en forma de metadatos. Esta suerte de *mise en abîme*, o de objeto dinámico en la fantástica teoría del signo de Charles Sanders Peirce, puede o no conducir a un *Big Algorithm* que pueda tratar los Big Data, casi convirtiéndose en un nuevo Big Brother. En todo caso, el crecimiento paralelo de la velocidad de acumulación de datos y de su capacidad de procesamiento, por parte sin dudas de agentes no humanos, nos instala de lleno en una situación inédita.

Pasquinelli (2014: 98) distingue dos tipos de algoritmos: el que traduce información como información (un flujo que se transforma en otro flujo) y el que acumula información para extraer metadatos, o sea, para “producir *información sobre la información*”. Los metadatos resultantes de este proceso algorítmico “representan la ‘medida’ de la información, el cálculo de su dimensión ‘social’ y su inmediata traducción en valor”, dicho en términos marxistas. Esa misma valorización es producto de un proceso recursivo donde los metadatos generan un efecto de “personalización”, un perfil que luego es alimentado por el individuo o sujeto que se identifica parcialmente con él y a la vez, por el hecho de servirse de él, lo alimenta para que “evolucione” como si fuera una “persona”.

### *Omnes et singulatim*

En la clase del 8 de febrero de 1978 del curso *Seguridad, territorio, población*, Foucault presenta el problema de la gubernamentalidad en relación con la fórmula pastoral que hará famosa en una conferencia que dictaría al año siguiente en la Universidad de Stanford, Estados Unidos: *omnes et singulatim*, para todos y para cada uno. Podemos ahorrarnos la glosa detallada de esta problemática, sobre la que se han escrito larguísimas

series de ceros y unos –para adaptar a la actualidad la vieja imagen de los “ríos de tinta”–, de manera de llegar rápidamente a establecer que a Foucault le preocupaba entonces realizar una crítica de la razón política occidental, centrada a la vez en el gobierno de la totalidad y al mismo tiempo de cada uno de los individuos. Para ello se centró primero en la reflexión grecorromana sobre las ciencias políticas, luego en la transformación operada por el poder pastoral cristiano y finalmente en la constitución de la pareja del gobierno para la teoría política de la segunda mitad del siglo XVIII, sobre todo en Prusia e Italia: la razón de Estado y el poder de policía, una para la totalidad y el otro para los individuos.

Dice Foucault que el pastorado cristiano logró apropiarse y juntar, alterándolos, dos elementos del pensamiento helénico: el examen de conciencia y la dirección de conciencia. Plantea entonces que en aquel momento el cristianismo construyó “un lazo entre la obediencia total, el conocimiento de uno mismo y la confesión a otra persona” (Foucault, 2008a: 116). El Estado moderno, según Foucault, se constituiría en torno a este juego de obediencia-conocimiento-confesión volcado sobre la doble condición de los sujetos en tanto ciudadanos pero también ovejas de un rebaño. En uno de esos ejes aparecerá luego la razón de Estado, “íntimamente ligada al desarrollo de lo que se ha llamado *estadística* o *aritmética* política” (126), y el poder de policía, basada en la *Polizeiwissenschaft* (ciencia de la policía), que se ocuparía de todos los pequeños detalles de la vida cotidiana, en especial del “control de la ‘comunicación’, es decir, de las actividades comunes de los individuos (trabajo, producción, intercambio, comodidades)” (131).

Por más violento que pueda resultar, por más riesgo de anacronismo que corramos al poner en una misma línea al mundo helénico, el pastorado cristiano, la constitución práctica de los Estados modernos europeos antes de las revoluciones Industrial y Francesa y por último la máquina de Turing, es necesario decir que esta gubernamentalidad *omnes et singulatim* es realizada hoy a través de los dispositivos digitales, que habrán mancomunado la estadística (razón de Estado) y el control de la comunicación (poder de policía) en una situación de procesamiento social generalizado. En esta situación se produce, como decía Berti, “un nuevo modo de sincronía particularizada” por el que se sugiere algo a alguien de modo personalizado pero en función de una regularidad estadística de la que esa persona forma parte y de hecho ayudó a formar.

De esta manera, disponemos en la actualidad de versiones remozadas de aquel rezo de “el Señor es mi pastor, nada me puede faltar”; una actualización que está en concordancia con aquel pedido “gubernamentalista” de Deutsch de abandonar la concepción soberana del poder para “inventar una coordinación racional de los flujos de informaciones”. Dice Eric Schmidt, director general de Google según la cita de un notable artículo escrito por los investigadores belgas Antoinette Rouvroy y Thomas Berns (2016: 99): “Sabemos *grosso modo* quiénes son ustedes, qué es lo que les interesa, quiénes son sus amigos [o sea que saben de qué “cardumen” somos]. La tecnología será tan buena que a la gente va a resultarle muy difícil ver o consumir alguna cosa que no se ajuste a ellos”. O también se puede invocar al modo en que se construyó *House of Cards*, serie estrella de Netflix, de acuerdo a Ted Sarandos, jefe de contenidos de la compañía:

Lo que cuenta es la superposición. Con *House of Cards*, no se trató solo de identificar a alguien que vio *The Social Network* o le gustó David Fincher, sino también de descifrar que tienen en común aquellos a los que les gustó *Benjamin Button*, *Seven*, *Fight Club* y *Social Network* (...) Volvimos para atrás y reunimos todos los *thrillers* políticos que la gente vio y le dio altas calificaciones. Entonces tenés todas esas poblaciones, y ahí en el medio, donde se superponen, está la papa [*the low-hanging fruit*]. Si podemos poner ese show frente a toda esa gente, lo van a ver y lo van a amar (Hallinan y Striphos, 2015: 12).

Según Rouvroy y Berns, nos hallamos en la época de la *gubernamentalidad algorítmica*. Para Foucault, recordémoslo, el término denotaba una nueva forma de ejercicio de los poderes en la que no se prohíbe, como en la ley, ni se prescribe, como en la disciplina, sino que se actúa en torno a las fuerzas que se despliegan en una realidad dada para acoplarlas “naturalmente” al orden previsto en el futuro, lo cual supone una acción constante “retroalimentada”, y por eso bien cibernética, por el resultado de la acción anterior. La gubernamentalidad algorítmica sería “un cierto tipo de racionalidad (a)normativa o (a)política que reposa sobre la recolección, la agrupación y análisis automatizado de datos en cantidad masiva de modo de modelizar, anticipar y afectar por adelantado los comportamientos posibles”, y que implican “una aparente individualización de la estadística” pues, lejos de la referencia a un hombre medio definido de antemano, parece operar alrededor de la generación de un sí mismo a partir

de “su propio perfil automáticamente atribuido y evolutivo en tiempo real”. Esto hace que “esta práctica estadística se desarrolle *como si* estuviéramos de acuerdo”, o mejor dicho, como si hubiera una “*adhesión* por defecto a una normatividad tan inmanente como la de la vida misma” (Rouvroy, Berns, 2016: 96-97).

Es preciso destacar que no se trata de un procesamiento algorítmico basado en una explosión de datos neutros sino, como recuerda Pasquinelli, de un conjunto de datos que ya han sido procesados y que son procesados constantemente y en tiempo real. Están por un lado los algoritmos más viejos y famosos: el *Page Rank* de Google, que jerarquiza los datos que se buscan en función de las búsquedas anteriores desde el mismo IP utilizando un ranking del número de enlaces que tiene cada sitio buscado, o el *Open Graph* de Facebook, que publica el transitar de un individuo por cualquier red a la que se haya accedido vía esta red social; por el otro las *cookies* como recolectoras de datos; y más allá las solicitudes constantes que parecen realizaciones torpes de la interpelación althusseriana del Sujeto (“personas que quizás conozcas”, “grupos a los que adhirió tal perfil”, “¿en qué estás pensando?”). Están también los seguidores y los seguimientos entre usuarios en Facebook y Twitter y las conexiones que son elaboradas siempre a partir de una “perfilización” constante que se alimenta del hecho de que los individuos se la pasan “perfilizándose”. Todo esto debe ser visto como puntos centrales de las relaciones entre saber, poder y subjetivación en sociedades “de control” que se convierten en sociedades de “metadatos”. Es preciso saber, pues, que cada “Me gusta” es un acto de gubernamentalidad algorítmica.

Se trata siempre de una serie de tres pasos. La que propone Pasquinelli (2014: 98-99) comienza por “medir la acumulación y el valor de las relaciones sociales”, continúa por “mejorar el *design* del conocimiento maquínico” y termina por “monitorear y prever el comportamiento de masas, la llamada *dataveillance*”. Ahora bien, esa *dataveillance* es el primer paso de la serie que describen Rouvroy y Berns (2016: 93-95), seguidas luego por el *datamining*, la famosa minería de datos que explota el yacimiento generado por el *dataveillance* en función de un análisis automatizado que busca “hacer emerger correlaciones sutiles” entre ellos sin necesitar, como en la estadística tradicional, elaborar “una hipótesis previa”. Finalmente, el perfil resultante del *datamining* es utilizado para “la anticipación de los comportamientos individuales”, que son remitidos a un sujeto. Ahora bien, el *datamining* es una función claramente maquínica y remite al segundo paso de Pasquinelli: mejorar el procesamiento maquínico para que siga interactuando

---

con los perfiles y luego, éstos, sigan interactuando con los individuos. No deja de ser sorprendente la semejanza con los tres pasos que proponía Deutsch en 1953: sensores cerca de los sujetos; correlacionar y asociar datos; acercarse con todo ello a “cada comunidad viviente”. *Omnes et singulatim*, gracias a la estadística y a su condición maquínica.

## El espejo de la técnica

Llegados a este punto, es grande la tentación de echarle la culpa a las máquinas. Es una actitud que podría derivarse de los análisis mencionados más arriba. En el caso de la cultura algorítmica, Striphas oscila entre una separación entre algoritmo y cultura y una vinculación más profunda, porque debe resolver una cuestión que evidentemente apenas se ha desplegado en los últimos años: qué significa hacer residir parte del trabajo de la cultura en dispositivos automatizados de selección de contenidos. Las ciencias de la comunicación, a lo largo del siglo XX, habían identificado a los *mass media* como los agentes privilegiados de esta construcción de la cultura, comenzando por la famosa denuncia de Adorno y Horkheimer sobre el ascenso de la *industria cultural*. Pero en el recorrido de dichas ciencias también se hizo evidente, a partir de los trabajos de la Escuela de Birmingham (opuestos, en más de un sentido, a los de la Escuela de Frankfurt), que la famosa manipulación mediática no es completa, que no hay sujetos pasivos recibiendo mensajes infalibles de parte de centros de poder identificables y monolíticos y que la construcción del sentido social es mucho más que una relación unidireccional entre emisores todopoderosos y receptores víctimas. De las redes sociales, de los *trolls*, de los “escándalos” como los de Cambridge Analytica, se predica la misma manipulación de la opinión pública que la de los *mass media*.

En el caso de la comunicación a través de perfiles, Bruno habla de un “efecto de identidad” que se escapa de la “verdad y la falsedad” para alojarse en el seno de “la performatividad”, dando a entender que lo performativo se sustrae de la verdad y ésta de la identidad, que pasa a ser “un efecto”. No hay ninguna duda de que la mediación del perfil para construir la identidad supone una cierta fractalización de una unidad llamada individuo. Sin embargo, ya la microsociología de Erving Goffman nos alertaba, hace mucho tiempo, que así como el trabajo de la cultura puede ser derivado a

los medios masivos y luego a las redes sociales, el trabajo de la sociedad consiste en un juego teatral de máscaras que se despliega en las interacciones cara a cara, mucho antes de que existan las computadoras o los celulares. La identidad siempre es, en más de un aspecto, un efecto de condiciones performativas; lo que Goffman, en *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, llamaba el “sí mismo”, parecido al perfil.

Finalmente, en el caso de Sadin, remitir a “la humanidad”, y adosarle luego el adjetivo “aumentada” o, más aún, “algorítmicamente asistida”, supone una interpretación claramente “tecnofóbica”. Reproduce los prejuicios de toda la filosofía de la técnica derivada del viejo debate entre *Kultur* y *Technik* del siglo XIX, que ve en la técnica una realidad opuesta a lo “humano”. El pensamiento de Gilbert Simondon, a quien sin embargo Sadin invoca, ya nos ha prevenido hace tiempo de este tipo de posiciones, pero no porque haya que invertir la carga de la prueba volviéndose “tecnofílico”, sino porque hay que desactivar la oposición entre cultura y técnica. Por extensión, y mucho más en un sentido marxista, también queda descolocada la oposición entre técnica y sociedad. En el caso que nos ocupa, “los algoritmos no son objetos autónomos, sino que ellos mismos están moldeados por la ‘presión’ de fuerzas sociales externas” (Pasquinelli, 2015: 97). También se podría decir que los algoritmos, más que recibir una presión externa, son ellos mismos expresión de ciertas fuerzas sociales y culturales.

¿Expresión de qué? Sadin habla muy acertadamente de “asistencia”, y esto se conecta directamente con el enfoque foucaultiano. En el siglo XVIII, dice Foucault, los saberes “naturalistas” de la gubernamentalidad pretendían equilibrar la relación entre el Estado y los individuos interviniendo allí cuando fuera necesario, pero al mismo tiempo lo mínimo necesario. Se intentaba así que, en el *omnes et singulatim*, los individuos no pidieran más asistencia que la estrictamente necesaria y que se responsabilizaran de la mayor cantidad posible de conductas. Por ello la disputa entre el modelo del Estado de Bienestar y el neoliberalismo concierne a una crisis de gubernamentalidad, dado que se vuelve a discutir cómo va a estar compuesto el viejo poder de policía y hasta dónde puede llegar<sup>2</sup>.

---

2 Como se sabe, este análisis “descarnado” de Foucault, que discute con las tradicionales adhesiones de cualquier posición progresista a favor del modelo del Estado de bienestar y en contra del neoliberalismo, condujo a que algunos de sus discípulos se pusieran del lado “equivocado” y que otros, con mala fe, atribuyeran la adhesión a las lógicas neoliberales de ciertos intelectuales al propio Foucault. La idea de un Foucault “liberal” se basa en la incompreensión de las posiciones que él adoptara en vida, ligadas más a una discusión de las certezas de la cultura de izquierda que a una

---

El colectivo Tiqqun señala que la algoritmización de la sociedad y de la cultura es solidaria de un ascenso del neoliberalismo ya no como un mero modelo económico, sino como aquello que denunció Foucault: una verdadera tecnología de poder asociada a un modelo específico de subjetivación, donde la responsabilidad del individuo es máxima en relación con el Estado. Pasado a los términos planteados aquí, todo ocurre como si hubiera nuevos pedidos de asistencia, no sólo al Estado, sino a los dispositivos digitales, todos ellos “algoritmizadores”. Se podría hablar así de un “asistencialismo de redes”. No se trata de solicitudes que comparten el mismo plano, esto es, no es un desplazamiento del Estado hacia estos dispositivos, porque se trata de lógicas diferentes, pero sí es una novedad respecto de la construcción de los vectores mismos de las asistencias requeridas.

Ahora bien, para salir de la trampa en la que podemos caer al hablar de “la algoritmización” de lo que sea, situando a los algoritmos por fuera de la vida social y cultural, podemos decir que:

- Los algoritmos son programados por seres humanos. Si existe un algoritmo racista o sexista, como tantos que diseñan perfiles a partir del cruce de variables estadísticas generales con gustos “personales”, es porque el racismo y el sexismo, ahora sí, fueron introducidos como fuerzas exteriores.
- Para compensar la posible “neutralización” del algoritmo como tecnología derivado de lo anterior, es preciso sostener que los algoritmos, así como fueron programados, también poseen un nivel de programación autónoma. Evolucionan, además de obedecer órdenes, de manera de generar correlaciones que no pueden estar dadas de antemano al procesamiento. Los algoritmos basan parte de su potencia en esta imprevisibilidad relativa de su funcionamiento; de lo contrario no les podríamos pedir nada que no sepamos antes. Y esa imprevisibilidad está ligada a su relación con los *Big data*, esto es, más datos de lo que cualquier ser humano en particular podría conocer por sí mismo.
- Nosotros también somos algoritmos. Spotify nos ahorra en una aplicación lo

---

impugnación sin más del pensamiento progresista.

que antes demandaba días, noches y años de investigaciones sobre la música que nos gusta y también la que nos podría gustar. Cualquier persona de más de 35 años puede comprobar fácilmente esta asección. Las redes sociales hacen otro tanto: muchas relaciones que costaría años construir pueden ser establecidas en poco tiempo a partir del procesamiento de variables, o sea, de los perfiles, obviando por ahora el carácter de esas relaciones. O sea, los algoritmos también vienen a señalar, a través de una exteriorización técnica, que en parte éramos perfiles antes de que hubiera redes sociales y sistemas de “tomas de decisiones culturales”, como dice Striphas.

- La máquina de Turing, la figura máxima del algoritmo, consistía en un ser humano equipado con un lápiz y un papel.

## **Dispositivos y tecnologías del yo**

En términos de gubernamentalidad, quizás sea necesario desplazar la pregunta acerca del modo en que somos asistidos por los algoritmos hacia otra: qué es lo que estamos delegando en los algoritmos, pasar de la voz pasiva a la voz activa, teniendo en cuenta además, como dijimos recién, hasta qué punto lo algorítmico es algo en cierto modo íntimo de lo humano. Debemos preguntarnos qué es lo que delegamos en las *apps*, qué es lo que queremos delegar en Netflix, qué es lo que nos da lo mismo delegar o no en cualquier red social y, también, qué quieren las instancias de poder que deleguemos, siempre y cuando no imaginemos “un poder” que digita todo.

En aquella intervención en la Universidad de Vincennes, Foucault veía en los *mass media* la plataforma de un “sistema de información general” que engendraría “un nuevo orden interior”. Hablaba de “controles, coerciones e incitaciones”. Deleuze reacondicionó esas intuiciones ubicando a la nueva vigilancia ubicua de las tecnologías de información precisamente como aquel sistema de “información” y a la modulación como el factor subjetivante. Todo ello podrá seguir operando, pero lo más probable es que los aspectos más significativos de la nueva lógica de poder y de subjetivación se encuentren en los metadatos y los algoritmos, pues en ellos hemos delegado parte del trabajo de la sociedad y la cultura.

En la sociedad de los metadatos, según Pasquinelli (2014: 99), no se trata tanto del “*profiling* de un individuo singular”, sino más bien del “control de las masas y la previsión del comportamiento colectivo, como ocurre hoy con los gobiernos que rastrean la actividad *on line* de los *social media*, los flujos de pasajeros en los medios públicos o la distribución de las mercancías”. No hay dudas de que la dataficación de la vida social, su carácter “distribuido e inmanente”, genera un tipo de control inédito, como surge de los escándalos que estallan cada cierta cantidad de tiempo, desde el viejo caso de Edward Snowden hasta el más reciente de Cambridge Analytica. Pero el otro costado de ese control es precisamente la delegación misma de los algoritmos sociales en sistemas de datos. Las redes sociales, las *apps*, los medios masivos y al mismo tiempo personalizados, el carácter íntimo y ya no exterior de la estadística para procesar lo social, son importantes mecanismos de subjetivación de los que se espera no sólo una definición de nosotros mismos, sino también y sobre todo una suerte de evolución conjunta o de sistema de transformaciones que permiten alimentar a y ser alimentados por los Big Data. Como dice Berti, aunque en su caso remita no a Foucault sino a la importante obra de Bernard Stiegler, “la padronización permite generar un hypomnémata del devenir, en tanto éste es “una dimensión del ser en su desfase. No identifica una *estructura*, sino una *tendencia* al exteriorizar las metaestabilidades. Y allí radica su potencia política como saber y como poder”. (2017: 140). Esto es lo que Deleuze llamaba, a través de la obra de Simondon a la que alude también Berti, la modulación de las conductas.

En un artículo reciente, los investigadores turcos Nedim Karakayali, Burc Kostem e Idil Galip, basándose en *Last.fm*, un sistema de recomendación de música aparentemente más sofisticado que Spotify, sostienen que lo que Deleuze llama control también puede ser interpretado como parte de una inquietud de sí [*control or care of the self*], y que las recomendaciones, y por lo tanto las asistencias de y las delegaciones al trabajo algorítmico, bien pueden formar parte de lo que Foucault llamaba tecnologías del yo, “que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia y con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault, 2008: 48). Ese “cierto estado”, desde ya, pertenece a las búsquedas específicas del periodo helénico de la antigua Grecia; nadie en su sano juicio le haría semejante pedido a

ResearchGate. Pero sí es posible decir que los algoritmos y los metadatos concentran cierta esperanza en la modificación de las conductas y los pensamientos, así como la confianza en generar tendencias de lo que aún no somos.

Para Karakayali *et al.* (2017: 4), en el caso de Last.fm, “los usuarios no se someten pasivamente a la guía/control de los algoritmos, pero tampoco quedan completamente afectados; los efectos que produce un algoritmo en los usuarios es co-construido a través de ‘negociaciones’ continuas entre los dos”; lo mismo que decían los estudios en comunicación cuando llegó la hora de darle importancia al receptor, al consumidor de los medios masivos. Esto les permite señalar dos dualidades constitutivas de los usuarios en su relación con el sistema de recomendación: la que permite la mediación de los usuarios tanto con su “medio sociocultural” como con “su relación con ellos mismos”, y la de la utilización de la plataforma guiada por un “cultivo de sí” [*self-cultivation*] pero también como un medio de “auto-presentación” [*self-presentation*]. Para ellos, “el funcionamiento del sistema como instrumento de control no excluye la posibilidad de su empleo como tecnologías del yo. Por lo tanto, uno puede estar tentado de borrar el contraste entre ‘control’ y ‘cuidado’ de sí planteado antes” (Karakayali *et al.*, 2017: 17).

Es aquí, en la dualidad microfísica entre control y subjetivación, mucho más que en la tensión genérica y dramática entre el ser humano y la técnica, donde se encuentra la complejidad de los algoritmos y los metadatos. Se trata de un problema similar al que planteó Deleuze en su famosa conferencia “¿Qué es un dispositivo?”, poco tiempo después de la muerte de Foucault. Para Deleuze, la noción de dispositivo de su amigo implica un juego siempre abierto en el que cuesta discernir en qué momento se está rompiendo con él para formar otro. El dispositivo no es una grilla rígida y fácilmente “denunciable”. “Pertenece a ciertos dispositivos y obramos en ellos”, dice Deleuze, lo cual supone “un repudio de los universales” y “un cambio de orientación que se aparta de lo eterno para aprehender lo nuevo”. Y sitúa lo nuevo del lado de la subjetivación, pues sus líneas “parecen especialmente capaces de trazar caminos de creación que no cesan de abortar, pero tampoco de ser reanudados, modificados, hasta llegar a la ruptura del antiguo dispositivo” (Deleuze, 1999: 158-159).

No sabemos aún qué parte de todo lo que se ha dicho formaría parte o no de un dispositivo y quizás sea muy pronto para decirlo. Sin embargo, son líneas que permiten

identificar el problema central de la sociedad de los metadatos y los algoritmos como renovación y transformación del viejo tópico de las sociedades de control. Se trata del hecho de que las nuevas formas de vigilancia se están desarrollando a través de complejos mecanismos de subjetivación, lo que permite decir que no sólo somos más vigilados que nunca, sino que queremos serlo. Confiamos en la extracción de metadatos y en la sorpresa que nos deparen los algoritmos para saber algo más de nosotros mismos, de qué puede ser de nosotros, mientras todos (“ellos”, “nosotros”, “ustedes”) sabemos cada vez más de todo el mundo, un Big Data interminable que podrá ser imantado por la figura del Big Brother, pero que es mucho más que eso. En el circuito formado por las delegaciones, las asistencias y las vigilancias, se producen al mismo tiempo mecanismos de obediencia, formas de conocimiento de sí y modos de confesión, tal como identificaba Foucault en las tecnologías del yo cristianas, el *omnes et singulatim* antiguo, que muta ahora en una suerte de *pastor digital*.

Ahora bien, si la subjetivación es lo que mueve, transforma y eventualmente disuelve los dispositivos, como plantea Deleuze, el asunto aquí es desentrañar cómo podría ocurrir algo verdaderamente nuevo cuando la parte de dispositivo que contenga este nuevo escenario se basa precisamente en sofisticados procesos de subjetivación. “No se trata de temer o de esperar, sino de buscar nuevas armas” (Deleuze, 1999: 106).

## Bibliografía

Berti, Agustín (2017). “El patrón del mal: hypomnémata y decisiones asistidas”. En *Actas del VII Coloquio de Filosofía de la Técnica y del I Conversatorio Internacional sobre Tecnoestética y Sensorium Contemporáneo: Tecnología, política y cultura: arte / literatura / diseño / tecnologías*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.

Bruno, Fernanda (2013). *Máquinas de ver, modos de ser: vigilância, tecnologia e subjetividade*. Porto Alegre, Sulina.

Deleuze, Gilles (1999). “Posdata sobre las sociedades de control”. En Ferrer, Christian (comp). *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*. Buenos Aires, Altamira.

\_\_\_\_\_ (1989). “¿Qué es un dispositivo?”. En VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa.

Foucault, Michel (2008a). “Omnes et singulatim. Hacia una crítica de la ‘razón política’”. En *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos Aires, Paidós.

\_\_\_\_\_ (2008b). “Tecnologías del yo”. En *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos Aires, Paidós.

\_\_\_\_\_ (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Cursos en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (2006a). *Seguridad, territorio, población. Cursos en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (2006b). *Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (1991). “Nuevo orden interior y control social”. En *Saber y verdad*. Madrid, Ediciones de La Piqueta.

Goffey, Andrew (2008). “Algorithm”. En Fuller, Matthew (ed.), *Software Studies. A lexicon*. Massachusetts, The MIT Press.

Goffman, Erving (1989). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu.

Hallinan, Blake y Striphas, Ted (2016). “Recommended for you: The Netflix Prize and the production of algorithmic Culture”. En *New Media&Society*, vol.18(1). DOI: 10.1177/1461444814538646.

Karakayali, Nedim; Bostem, Burc y Galip, Idil (2018). “Recommendation Systems as Technologies of the Self: Algorithmic Control and the Formation of Music Taste”. En *Theory, Culture & Society*, vol.35, Issue 2. DOI: 10.1177/0263276417722391.

Pasquinelli, Matteo (2014). “Capitalismo macchinico e plusvalore di rete. Note sull’economia politica della macchina di Turing”. En Pasquinelli, Matteo (ed.), *Gli algoritmi del capitale Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*. Verona, Ombre Corte.

Sadin, Éric (2017). *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*. Buenos Aires, Caja Negra.

Rouvroy, Antoinette y Berns, Thomas (2016). “Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación. ¿La disparidad como condición de individuación a través de la relación?”. En *Adenda filosófica*, nro.1. Santiago de Chile, Doble Ciencia.

Simondon, Gilbert (2017). “Cultura y técnica”. En *Sobre la técnica*. Buenos Aires, Cactus.

Striphas, Ted (2015). “Algorithmic Culture”. En *European Journal of Cultural Studies*. Vol. 18(4-5). DOI: 10.1177/1367549415577392.

Tiqqun (2016). *La hipótesis cibernética*. Buenos Aires, Hekht.

Wiener, N. (1988). *Cibernética y sociedad*. Buenos Aires, Sudamericana.



# Las subjetividades del control: servidumbre maquínica, precariedad y gestión del miedo

---

**Lisandro Barrionuevo.** Licenciado en Geografía (FFyH-UNC), Doctorando en Geografía, Becario doctoral del IDH-CONICET-UNC.

**Andrea Torrano.** Doctora en Filosofía. Prof. De la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba e Investigadora del CIECS-CONICET-UNC.

“La producción de subjetividad tal vez sea más importante que cualquier otro tipo de producción, más esencial que el petróleo y que las energías”

Félix Guattari en *Micropolítica*.

## I. Subjetividad y neoliberalismo

En estas páginas nos proponemos reflexionar sobre la constitución de las subjetividades en las sociedades de control. Éstas reemplazaron a las viejas

sociedades disciplinarias (de las instituciones) que operaban en un sistema cerrado, por el contrario, las sociedades de control funcionan en un sistema abierto por el cual circula información. Si los espacios de encierro por los que pasaba el individuo (escuela, fábrica, hospital) producían ciertos moldes desde los que se producía subjetividad, en las actuales sociedades de control la subjetividad se configura a través de modulaciones (Deleuze, 1999). Estas formas de producir la subjetividad involucran la gestión de modos de vida, formas de deseo, afectos, signos, etc. Así, “subjetividad significaría hoy este trabajo permanente de estabilizar un compuesto de enlaces siempre abierto e inestable” (Puente, 2017).

Es en el contexto neoliberal donde debemos indagar cómo se van produciendo las subjetividades, donde los Estados recortan prestaciones sociales fundamentales, tales como el servicio de salud, la educación y la seguridad social, las cuales dejan de garantizarse (Castel, 1995, 2008) y asistimos a una precarización generalizada de la vida. Estas políticas de precarización se agravan aún más si atendemos al mercado de trabajo donde se observan: altas tasas de desempleo y reducciones de salarios, violación de derechos laborales y desmantelamiento de la organización sindical, y también un aumento de la flexibilidad y subcontratación, y del empleo temporal, informal y no registrado.

Estas condiciones de vida y trabajo precarias responden al proceso de financiarización que desde finales del siglo XX está sufriendo la economía global. Dicha transición del modo de producción fordista al “capitalismo gerencial financiero” contemporáneo implica la subordinación de la producción a la acumulación de dinero y obtención de ganancias a través de la especulación financiera. De acuerdo con Christian Marazzi “estamos así en un período histórico en el que el elemento financiero es consustancial a toda la producción de bienes y servicios” (Marazzi, 2009: 30).

Esto es acompañado por una “economía de la deuda” que se plasma en la explosión de la deuda pública y la expansión de la deuda privada. No sólo los Estados y las empresas contraen deuda sino también amplios sectores de la sociedad. Uno de los fenómenos más llamativos es que se endeudan las clases populares en forma de microcréditos (Cf., Bercovich, 2017). Sea que se trate de deuda pública o de deuda privada ésta se transfiere a cada vida individual que debe responder frente a ella. La deuda funciona como un aparato de captura en la que todos estamos inmersos, de la cual es imposible

librarse (Cf., Lazzarato, 2015: 88). Para Maurizio Lazzarato “la deuda no es, pues, una desventaja para el crecimiento; constituye, al contrario, el motor económico y subjetivo de la economía contemporánea” (Lazzarato, 2013: 30).

Quisiéramos advertir que esta condición generalizada de la precarización en la que se va sumiendo la totalidad de nuestra vida se articula con el incremento de las políticas punitivas en el neoliberalismo. En este sentido, Loïs Wacquant analiza el “giro punitivo” de los Estados, donde se pretende contener los desórdenes generados por el desempleo masivo, la precarización del trabajo y del derrumbamiento de la seguridad social a través del control y la vigilancia generalizada y del hiperencarcelamiento de las clases populares (Wacquant, 2016: 20-21). Esto también se observa en la mentalidad punitiva de los individuos, a lo que Vera Malaguti Batista llama “adhesión subjetiva a la barbarie”, es decir, “la creciente demanda colectiva por castigo y punición” (Malaguti Batista, 2016: 308. Nuestra traducción).

Para comprender estas transformaciones que se dan en el neoliberalismo se hace imprescindible ampliar las herramientas conceptuales que nos permitan reflexionar críticamente sobre el complejo ejercicio de poder y la producción de subjetividades en nuestras sociedades. Si como señala Guattari “lo que hay es simplemente producción de subjetividad. No sólo producción de la subjetividad individuada -subjetividad de los individuos- sino una producción de la subjetividad social que se puede encontrar en todos los niveles de la producción y del consumo” (Guattari y Rolnik, 2005: 25), podemos preguntarnos ¿qué subjetividad se produce en la actualidad? ¿Cómo se gobiernan las conductas? ¿qué agenciamientos se producen?

Consideramos que el concepto de “servidumbre maquínica” propuesto por Deleuze y Guattari (2010), nos permite ensayar una explicación de la vinculación entre una precariedad creciente y cada vez más generalizada con un punitivismo cada vez más violento. Nuestro interés es proponer una articulación conceptual que permita pensar la modulación de los afectos que emergen del miedo que provoca vivir en la precariedad y su articulación en un odio social necesario para la profundización de las políticas punitivas. El concepto de servidumbre maquínica nos servirá para pensar tanto la circulación de opiniones como de afectos en las redes sociales. A modo de ejemplificación, tomaremos algunas políticas de la Alianza Cambiemos.

## II. Gestionando la precariedad y el miedo

El auge neoliberal que se advierte a nivel global produjo importantes transformaciones políticas, económicas, legales y sociales, que condujeron al abandono del modelo del Estado social, cuya función era garantizar el empleo, la salud, la vivienda, la educación, etc. En el Estado neoliberal, o de inseguridad, estas protecciones sólo serán para algunos individuos -que están siempre amenazados con perderlas- y/o se convierten en un aseguramiento privado. Por lo cual, si en el Estado social la precarización era considerada una excepción (Neilson y Rossiter, 2008), en la actualidad “las condiciones de vida y de trabajo precarias están normalizándose en un plano estructural y se han convertido por ende en un instrumento fundamental de gobierno” (Lorey, 2016: 73).

La precarización introduce diversos grados de incertidumbre, imprevisibilidad y contingencia que no sólo convierte en insegura la vida de cada uno de los individuos sino también de las relaciones de los individuos con las instituciones que los protegían. Si bien la precariedad se expande por toda la sociedad, ésta se encuentra distribuida de manera desigual. Así el “arte de gobernar” en la era neoliberal no consiste en la eliminación de la precariedad, sino “en equilibrar un máximo de precarización, que probablemente no pueda ser calculado con exactitud, que se correlaciona con un mínimo de protección, y garantizar que el mínimo se fija en este umbral” (Lorey, 2014: 9).

Esta gestión de la precariedad tiene consecuencias directas en el gobierno de las conductas, cuya finalidad es producir subjetividades gobernables. Tal como señalaba Foucault, “el ejercicio consiste en guiar las posibilidades de conducta y disponerlas con el propósito de obtener posibles resultados” (Foucault, 2001: 253). El gobierno de las conductas en el neoliberalismo opera sobre los deseos (Foucault, 2014: 96) y los afectos. En este sentido, como advierte Lazzarato: “De la gestión diferencial de las desigualdades se desprenden miedos diferenciales que alcanzan a todos los segmentos de la sociedad, sin distinción, y constituyen el fundamento «afectivo» de este gobierno de las conductas a través de las desigualdades” (Lazzarato, 2006b: 14).

Gestionar las conductas a través del miedo se convierte en algo central en el neoliberalismo. Como expresa Roberto Esposito, a partir de la lectura del contrato social de Hobbes, el miedo entre los individuos -el miedo a ser asesinado- es el que crea el Estado, pero el Estado no elimina el miedo, sino que lo estabiliza, “lo hace motor y garantía de su propio funcionamiento” (Esposito, 2007: 61). Este miedo no sólo

permite gestionar la conducta entre los individuos -su miedo recíproco- sino también el miedo frente al Estado -su poder punitivo- y, en el contexto neoliberal, frente a la desprotección de las instituciones que ya no aseguran su vida.

La inseguridad que sentimos frente a la precarización de nuestras vidas nos conduce a experimentar miedo frente al desempleo, a la falta de salud, a la falta de asistencia, etc. Esta ausencia de aseguramiento nos lleva a demandar mayor seguridad, pero es una demanda que busca protección sobre los bienes y la propiedad privada. Como expresa Esposito “nunca como hoy la demanda de seguridad se ha convertido en un verdadero síndrome obsesivo. (...) Ya no es la presencia del peligro lo que crea la demanda de protección, sino la demanda de protección lo que genera artificialmente la sensación de peligro” (Esposito, 2009: 75).

La demanda social por seguridad no tiene como objetivo garantizar los derechos fundamentales de las personas: vivienda, salud, educación, cultura, transporte público, etc, lo cual podría considerarse una verdadera defensa de la seguridad (Baratta, 2004). Por el contrario, la seguridad siempre tiene como objetivo el control, lo cual supone cierta domesticación y el disciplinamiento de las clases populares, a veces de manera directa, a través del aparato represivo, otras de manera indirecta, a partir de la construcción de ciertos sujetos como amenaza al orden social (Cf., Rodríguez Alzueta, 2014).

La estigmatización y criminalización de ciertos grupos sociales supone una forma de “organización del miedo”, que modula el miedo “vertical” -miedo hacia las instituciones y su desprotección- en miedo “horizontal” -miedo entre los individuos- (Boucheron y Robin, 2016). De esta manera, el miedo extendido entre los individuos se canaliza sobre ciertos grupos sociales (“el pibe chorro”, “el planero”, “el inmigrante irregular”), hasta transformarse en odio social. Esta direccionalidad del miedo va gestando lo que se ha denominado “cultura punitiva” (Malaguti Batistta, 2016), la cual se expande por toda la sociedad a través de los discursos mediáticos y de las redes sociales.

Las subjetividades se hacen gobernables a través de la regulación del miedo, la condensación de afectos, de tensiones, emociones y percepciones vinculadas al miedo. Se va consolidando un modo de subjetivación social mediante la gestión de la precarización de nuestras condiciones de vida y de la organización del miedo hacia ciertos sectores de la población que son identificados como una amenaza contra el orden social. Hay una suerte de “terror anímico” que surge frente a una precariedad

que deviene totalitaria, en el sentido que es el fundamento de la totalidad de nuestra existencia (relaciones, redes, amores, trabajos, consumo) (Colectivo Juguetes perdidos, 2014: 49-50). El modo de conjurar ese terror, la manera en que se organiza ese miedo, adquiere la forma de una cultura punitiva que busca canalizar el miedo en figuras expiatorias (Cf., Girard, 1986).

En nuestro país, podemos observar esa gestión del miedo con la asunción en el gobierno nacional de la Alianza Cambiemos, donde se advierte una clara articulación entre esta gestión de la precariedad -despidos masivos, recortes de planes sociales y pensiones, quita de subsidios, presentación de una Cobertura Universal de Salud (CUS) que limita las prestaciones de salud, endeudamiento de los sectores populares, reforma previsional- y de la cultura punitiva -aumento de las víctimas de gatillo fácil y de la violencia vecinal,<sup>1</sup> creciente estigmatización de jóvenes de sectores populares y de quienes perciben planes sociales, criminalización de migrantes regionales, fomento a la baja de edad de imputabilidad, persecución a las organizaciones y militantes sociales.

El desplazamiento del Estado social al estado penal (Wacquant, 2009), que supuso el conjunto de políticas públicas impulsadas por Cambiemos desde que asumió el gobierno, no sólo necesitó contrarrestar las políticas de ajuste con represión social sino también a través de la gestión de los afectos. A través de los medios de comunicación y las redes sociales, Cambiemos logró modular el miedo y canalizarlo hacia víctimas sacrificiales, lo cual permite mantener el control social. Si en el mecanismo sacrificial que describe Girard “el orden ausente o comprometido por el chivo expiatorio se restablece por obra de aquél que fue el primero en turbarlo” (Girard, 1986: 60), aquí la víctima hacia la que va dirigido el odio social más que restaurar un orden permite hacer gobernables (bajo una crisis generalizada y permanente) las subjetividades.

### **III. Servidumbre maquínica en la era del control**

Para comprender la producción de subjetividad en las sociedades de control, tal como señala Lazzarato (2013, 2012, 2006a), el análisis político debe ampliar su espectro más allá de las formas de sujeción social, que operan en el plano de las conciencias o las representaciones, pudiendo incluir aquellas que implican aspectos pre o infra individuales. Para poder dar cuenta de estos aspectos el autor retoma el concepto de servidumbre maquínica. En contra de una larga tradición crítica que opone sujeción

a esclavitud (ver Read, 2015), Deleuze y Guattari plantean que en la actualidad “[s]ujeción y esclavitud, más que dos estadios, forman dos polos coexistentes” (2010: 463). Estos dos polos conforman el aparato de captura de las sociedades de control:

“la «sujeción social» alcanza un dominio molar sobre el sujeto por la movilización de su conciencia, su memoria y sus representaciones, en tanto que el «sojuzgamiento maquinal» permite un dominio molecular, infrapersonal y preindividual de la subjetividad, que no pasa por la conciencia reflexiva y sus representaciones ni por el «yo»” (Lazzarato, 2013: 169).

A través del concepto de servidumbre maquínica Deleuze y Guattari ligan de manera poderosa una concepción de la técnica a mecanismos de esclavización generalizada, para lo cual retoman la definición de megamáquina planteada por Lewis Mumford en tanto máquina social encargada de “movilizar a inmensas multitudes de hombres y coordinar rigurosamente sus actividades, tanto en el tiempo como en el espacio, con un fin claramente predeterminado, previsto y calculado” (Mumford, 2010: 316).

Si bien el capitalismo pareciera ser el triunfo universal del maquinismo, para Deleuze y Guattari la modernidad constituye más bien el triunfo de la subjetividad: las personas ya no son partes de una maquinaria, sino que son colocadas frente a las máquinas. Un obrero o un usuario “está sujeto *a* la máquina, y ya no esclavizado *por* la máquina”<sup>2</sup> (Deleuze y Guattari, 2010: 462). De esta manera,

“la *sujeción* implica técnicas de gobierno que se dirigen a la dimensión molar, lingüística y social del individuo, a sus funciones, sus roles, sus representaciones, que lo constituyen como sujeto. Al producirnos como sujetos individuados, la *sujeción social* nos asigna una identidad, un sexo, una nacionalidad, una profesión”<sup>3</sup> (Sacchi, 2016: 158).

Sin embargo, el capitalismo y el Estado moderno, al abrir paso a las máquinas de la información vuelven a despertar a la megamáquina, que será ahora cibernética. “Es una evolución tecnológica pero, más profundamente aún, una mutación del capitalismo” (Deleuze, 1999: 108).

En la nueva servidumbre las diferentes formas de existencias (animal, humana y mecánica, aunque podríamos agregar muchas más) son redefinidas en la megamáquina de la información como unidades de relevo de señales. Las megamáquinas de la información capturan cada vez más aspectos de la existencia social en sus mecanismos de retroalimentación. Nos constituimos como “piezas componentes intrínsecas,

‘entradas’ y ‘salidas’, *feedback* o recurrencias, que pertenecen a la máquina y ya no a la manera de producirla o utilizarla” (Deleuze y Guattari, 2010: 463).<sup>4</sup>

La megamáquina actual retoma una novedosa invención de su antepasada despótica. Este super mecanismo ya había desarrollado en la era de las pirámides y los imperios arcaicos formas de transmisión de mensajes que no requieren de la presencia *inmediata* del soberano y de quienes obedecen. Por el contrario, se constituyó como un *medio* capaz de transmitir las órdenes y de recabar información sobre los procesos y resultados, además de distribuir castigos.<sup>5</sup> Esta característica de la antigua megamáquina es recuperada por las sociedades de control aunque con variaciones importantes. Por un lado ya no estamos frente a una unidad trascendente como el déspota, sino más bien ante un gobierno cibernético inmanente al cuerpo social que se realiza a través de redes técnicas:

“El poder es ahora inmanente a la vida y a como es organizada tecnológicamente y mercantilmente. Tiene la apariencia neutra de los equipamientos o de la página blanca de Google. Quien determina el agenciamiento del espacio, quien gobierna los medios y los ambientes, quien administra las cosas, quien gestiona los accesos gobierna a los hombres” (Comité Invisible, 2015: 61).

Nos encontramos frente a “[u]na humanidad inseparable de su entorno tecnológico, pues está constituida por él, y de este modo conducida” (Ibid.: 78). El medio, de esta forma, se realiza técnicamente conectando y poniendo a trabajar elementos pre individuales, y al existir en, con y a través de él “[e]s imposible «pensar», decidir, actuar al margen de los dispositivos de gestión contable e informática y sus semióticas” (Lazzarato, 2013: 165). Uno de los medios en los que se *agencian* la servidumbre y la sujeción son las redes sociales, cuya dinámica está teniendo cada vez más influencias en las formas políticas representativas establecidas.

El fuerte peso en la política comunicativa de la Alianza Cambiemos, la *estrategia 2.0*, que apunta a la comunicación *personalizada* ya sea en su vertiente explícita y diurna (hashtags, imágenes, videos, tweets, posteos, etc.) como el menos explícito pero no por eso menos significativo accionar de *trolls*. La de Mauricio Macri es una de las cuentas de Facebook de presidentes más populares en el mundo que, a fuerza de prueba y error en la aceptación en esa red social, fue sintetizando en la imagen del mandatario ciertas afecciones ligadas a la calidez y la familia, además de una opinión política medida y reservada para ciertos momentos específicos junto a comentarios patrióticos

(Fidanza, 2016). Y la de la Alianza Cambiemos es una de las estrategias de trolling en Twitter más agresivas de Latinoamérica: según un informe publicado recientemente por Amnistía Internacional (2018)<sup>6</sup> en la que mediante la coordinación de figuras públicas con alta influencia, retwittes masivos, cuentas automatizadas, y usuarios que manejan varias cuentas a la vez se desprestigian y agreden voces disidentes a la vez que desvía o anula cualquier clase de debate que pueda darse por este medio. Los casos más álgidos de accionar de estas ciberpatrullas, como se las llama en el informe, se concentran en torno a la defensa de derechos humanos y críticas a la represión, es decir en torno a voces que se alzan cuestionando al Estado de precariedad y el punitivismo. El contenido de los mensajes suele ser violento, intimidatorio, deslegitimador pero sobre todo justificador de las agresiones sufridas por personas o grupos (asesinatos, desapariciones, encarcelamientos, despidos, etc.).

Deslegitimar y atacar a quienes critican el estado de vulnerabilidad en el que viven cada vez más personas contribuye a dar forma al odio a partir de los miedos frente a la precariedad, a poner el acento en el miedo horizontal –miedo entre los individuos- por sobre el miedo vertical hacia las instituciones y su desprotección. Y si bien pareciera que estamos hablando de personas y opiniones, ámbitos exclusivos de la sujeción social, esta estrategia política es incomprensible si no atendemos al medio técnico en el que se realiza y su capacidad de traducir todo a un problema de códigos. Llegados a este punto, nos interesa ensayar una articulación entre los desarrollos hasta acá expuestos.

El deseo de castigo a ciertas figuras vinculadas a la lucha por los derechos vulnerados en la precariedad constituye una articulación poderosa entre precariedad y punitivismo. Nuestra propuesta es que el Estado de inseguridad produce un medio saturado de afectos vinculados al miedo que al existir capilarizado por redes sociotécnicas permite una modulación que da forma al odio. Esta operación, que consideramos fundamental para comprender las sociedades de control, constituye un único movimiento que, a fines expositivos, separaremos en tres instancias.

La primera de ellas es la materialización que acontece a través de las redes sociales de la imagen de la sociedad como vínculos (relaciones) entre nodos (individuos) que actualiza una forma de existencia ultraliberal. La forma técnica de los individuos (usuarios, cuentas, perfiles) es previa a la existencia de relaciones entre los mismos que se materializan como enlaces o vínculos a posteriori (Hui y Halpin, 2013: 115).

La imaginación política ligada a la existencia individual articula dos contenidos que se potencian. Por un lado, la exacerbación del *yo* atómico como posición privilegiada para la experiencia del mundo: “«Yo» comparto mi geolocalización, mi humor, mi opinión, mi relato de lo increíble o lo increíblemente banal que he visto hoy. Yo he salido a correr; yo compartí inmediatamente mi recorrido, mi tiempo, mis proezas y su autoevaluación” (Comité Invisible, 2015: 80). Por otro, y superpuesto a ese *yo*, se articulan los miedos a perder, en un contexto de “precariedad totalitaria”, lo que se ha conseguido y se tiene, al punto que no se distingue del miedo a perder la propia existencia: “*mi* Vida es *mi* trabajo y *mi* familia (y *mi* umbral de consumo y *mi* gorra)”<sup>7</sup> (Colectivo Juguetes Perdidos, 2016: 30). De esta manera, las redes sociales logran superponer la sujeción social, la constitución de un *Yo*, con la servidumbre maquínica.

La segunda tiene que ver con la información como proceso conectivo que circula por la sociedad atomizada que ella misma realiza. “[L]a servidumbre maquínica organiza elementos infrapersonales e infrasociales en función de una economía molecular del deseo”, poniendo “directamente a trabajar funciones perceptivas, afectos y comportamientos inconscientes” (Guattari, 2004: 101) y haciendo de los mismos “piezas de la máquina semiótica del capital” (Lazzarato, 2006a, p. s/d). Junto a la realización técnica del individualismo liberal que señalamos más arriba, se realiza una operación en la que ocurre una “traducción del mundo a un problema de códigos”, que permite “la determinación de tasas, de direcciones y de probabilidades de flujo de una cantidad llamada información” (Haraway, 1991: 280). La capilarización de las redes técnicas, y la creciente codificación de los afectos, emociones y vínculos que se ponen a trabajar (*me gusta, me enoja, me encanta, seguir*, etc.) permite materializar un programa político cibernético: “instalar un conjunto de *sensores* para no perder ninguna información proveniente de los «sujetos»; *tratar las informaciones* por correlación y asociación; y situarse en las cercanías de cada comunidad viviente”<sup>8</sup> (Tiqqun, 2015: 32).

La tercera operación que queremos señalar es la de modulación que, como plantea Deleuze (1999: 106), es la característica diagramática del funcionamiento del poder en las sociedades de control. Este concepto hace referencia al proceso por el cual una realidad dinámica adquiere forma a partir de la incidencia de señales emitidas por el modulador. Este proceso de información no ocurre de una vez y para siempre, sino que es una modulación constante. Es importante señalar que el modulador no es la

fuerza de energía, más bien gobierna unas fuerzas que le escapan. Se trata de una gestión de fuerzas muy grandes a partir de una fuerza mucho más pequeña. En el caso de la emotividad social y la cantidad inconmensurable de energía que ésta porta es importante comprender que esas energías llegaron a aparecer por un proceso diferente al que intenta encauzarlos. Las imágenes puestas a circular sobre un cuerpo morocho linchado, un patrullero grafitteado en una marcha feminista o la descomposición del cadáver de Santiago Maldonado son la modulación constante que permite gobernar las emociones precarias amplificándolas, organizándolas y poniéndolas a trabajar. Este proceso es peligrosísimo, ya que se juega con energías muy poderosas que pueden desbordar cualquier direccionalidad que quiera dárseles. Por ello es necesario que exista un relevamiento constante, una medición dinámica, bien de cerca. En tanto circulan por/en/a través de máquinas de la información, su circulación misma produce registros y códigos que hacen emerger los puntos neurálgicos donde se puede dar el próximo pinchazo de posteos o fakenews, dónde disponer estratégicamente a los trolls que tanto nos cuesta no alimentar. “[L]a precarización de los objetos y de los sujetos del capitalismo tiene como corolario un incremento de la circulación de informaciones con respecto a ellos: esto es tan verdadero para el trabajador-desocupado como para las vacas” (Tiqqun, 2015: 48).

La megamáquina cibernética no es tanto un aparato que se pueda dirigir desde afuera, sino más bien un campo afectivo a informar a través de una acupuntura del odio.

#### **IV. Conclusiones parciales**

En este trabajo hemos presentado la relación que existe entre precariedad y punitivismo en las sociedades neoliberales, en la que lxs mismxs que somos precarizadxs exigimos castigo y punición. La precariedad se ha convertido en un instrumento de gobierno y, al mismo tiempo, en un fundamento para la acumulación capitalista que sirve de regulación social y control. Pero los Estados de inseguridad no sólo gestionan la precariedad sino también el miedo. El miedo es central para la producción de subjetividades gobernables.

La desprotección y la posibilidad de perder lo que se tiene generan una constante sensación de temor. Si en el Estado moderno el miedo no era eliminado sino estabilizado, en el Estado de inseguridad el miedo más que estabilizado es movilizado permanentemente en un equilibrio dinámico. Esta operación tiene al Estado en su

centro pero se extiende mucho más allá de él, en un medio o ambiente técnico. Este equilibrio dinámico se logra por modulación, proceso que acontece en y a través de, entre otras cosas, las redes sociales. “Una sociedad amenazada permanentemente por la descomposición podrá ser mejor dominada si se forma una red de informaciones, un «sistema nervioso» autónomo, que permita administrarla” (Tiqun, 2015: 47).

La estigmatización y criminalización de ciertos grupos sociales es resultado y condición de la modulación de las emociones sociales ligadas al miedo. Así el miedo opera produciendo alterificaciones, es decir, los procesos sociales, políticos y culturales que construyen la alteridad. El miedo, que articula precariedad y punitividad, es modulado poniendo en un segundo plano el miedo al Estado (sea a su capacidad de abandonar o de reprimir) a través de dar forma al odio y el deseo de punición hacia los grupos alterificados. Las redes sociales son el vehículo de estas emociones a la vez que la forma que tiene el poder de conocerlas y el medio para conducir las. El concepto de servidumbre maquínica permite abrir el análisis de las estrategias de gobierno y la subjetivación para poner a la par de las distintas tácticas de sujeción social a las máquinas de información y su capacidad de conectar, traducir y movilizar elementos sub o pre individuales como los afectos.

## Bibliografía

- Amnistía Internacional (2018) *El debate público limitado. Trolling y agresiones a la libre expresión de periodistas y defensores de DDHH en Twitter Argentina*. Disponible en: [https://amnistia.org.ar/wp-content/uploads/delightful-downloads/2018/03/online-pre1.pdf?utm\\_source=Prensa&utm\\_campaign=ff5af8232c-EMAIL\\_CAMPAIGN\\_2018\\_03\\_16&utm\\_medium=email&utm\\_term=0\\_a60e315cac-ff5af8232c](https://amnistia.org.ar/wp-content/uploads/delightful-downloads/2018/03/online-pre1.pdf?utm_source=Prensa&utm_campaign=ff5af8232c-EMAIL_CAMPAIGN_2018_03_16&utm_medium=email&utm_term=0_a60e315cac-ff5af8232c)
- Baratta, A. (2004) *Criminología crítica y crítica del derecho penal*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Bercovich, A. (2017) “La victoria del chori financiero”, en *Revista Crisis*. Disponible en: <http://www.revistacrisis.com.ar/notas/la-victoria-del-chori-financiero>
- Boucheron, P. y Robin, C. (2016) *El miedo. Historia y usos políticos de una emoción*. Buenos Aires: Capital intelectual.
- Castel, R. (1995) *La metamorfosis de la cuestión social*, Buenos Aires: Paidós.
- (2008) *La inseguridad social ¿Qué es estar protegido?*, Buenos Aires: Manantial.
- Colectivo Juguetes Perdidos (2014) *¿Quién lleva la gorra? violencia, nuevos barrios y pibes silvestres*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- (2016) “La gorra coronada. Sobre el devenir voto de la vida mula”, en VV.AA. *Macri es la cultura* (pp. 30-34). Buenos Aires: Tinta Limón.
- Comité Invisible (2014) *A nuestros amigos*. Buenos Aires: Hekht.
- Deleuze, G. (1999) Postdata sobre las sociedades de control. En C. Ferrer (Ed.), *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo* (pp. 105–110). Argentina: Grupo Editor Altamira.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2010) *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. PRE-TEXTOS.
- Esposito, R. (2007) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2009) “Comunidad y violencia”, *Revista Minerva* 12/09, pp. 72-76.
- Fidanza, A. (2016) “Cómo opera el Gobierno en las redes sociales”, *Diario Perfil*. Recuperado a partir de: <http://www.perfil.com/politica/como-opera-el-gobierno-en-las-redes-sociales-0326-0052.phtml>
- Foucault, M. (2001) “El sujeto y el poder”, en Dreyfus, H. Y Rabinow, P. Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica, Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 241-259.
- (2014) *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978)*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Gourou, P. (1981) *Introducción a la Geografía Humana*. España: Alianza.
- Girard, R. (1986) *El chivo expiatorio*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Guattari, F. (2004) El capital como «integral» de las formaciones de poder. En F. Guattari, *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares* (pp.

77–102). España: Traficantes de Sueños.

Guattari, F. y Rolnik, S. (2005) *Micropolítica. Cartografía del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón-Traficante de sueños.

Lazzarato, M. (2006a) El “pluralismo semiótico” y el nuevo gobierno de los signos. Homenaje a Félix Guattari. *Transversal*, 12/06 (the language of things | die sprache der dinge | le langage des choses). Recuperado a partir de <http://eipcp.net/transversal/0107/lazzarato/es>

----- (2006b) *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.

----- (2012) El funcionamiento de los signos y de las semióticas en el capitalismo contemporáneo. *Palabra clave*, N° 15, ejemplar n° 3, pp. 713-725.

----- (2013) *La fábrica del hombre endeudado: ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires; Madrid: Amorrortu.

----- (2015) *Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal*. Buenos Aires; Madrid: Amorrortu.

1. Lorey, I. (2014) “El régimen de la precarización. Crisis, deuda y gubernamentalidad neoliberal en Europa, Youkali No 16, pp. 5-14.

2. ----- (2016) *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Madrid: Traficantes de sueños.

Malaguti Batista, V. (2012) “Adesão subjetiva á barbarie”, en Malaguti Batista, V. (org.) *Loïc Wacquand e a questão penal no capitalismo neoliberal*, Rio de Janeiro: Ed. Revan.

Marazzi, C. (2009) “La violencia del capitalismo financiero”, en A. Fumigalli et al. *La gran crisis de la economía global*. Madrid: Traficantes de sueños.

Mumford, L. (2010) *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*. España: Pepitas de Calabaza.

Neilson, B. y Rossiter, N. (2008) “Precarity as a political concept or, Fordism as Exception”, *Theory, Culture and Society*, N° 25 (7-8), pp. 51-72.

Puente, S. (2017) “Diagramas de poder; compuestos de enlaces y subjetividades de estabilización”, *Lobo suelto!*, <http://lobosuelto.com/?p=6132>

Read, J. (2015) “Beyond Enslavement and Subjection: Deviations from Deleuze and Guattari. Presentado” en *The Political Philosophy of Michel Foucault and Gilles Deleuze*, Purdue University, Indiana, United States of America. Recuperado a partir de <http://www.unemployednegativity.com/2017/08/beyond-enslavement-and-subjection.html>

Rodríguez Alzueta, E. (2014) *Temor y control. La gestión de la inseguridad como forma de gobierno*. Buenos Aires: Futuro Anterior.

----- (2016) *La máquina de la inseguridad*. Buenos Aires: Estructura mental de las estrellas.

Rodríguez, P. (2008) “¿Qué son las sociedades de control?”, *Sociedad* N° 27, s/d.

Simondon, G. (2007) *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Argentina: Prometeo Libros.

Simondon, G. (2013) *Imaginación e invención*. Argentina: Cactus.

Taller Hacer ciudad (2011) *Vecinocracia. (re)tomando la ciudad*, Buenos Aires: Tinta Limón ediciones.

Wacquant, L. (2009) “El cuerpo, el gueto y el Estado penal”, *Apuntes DE INVESTIGACIÓN / Oficios y prácticas*, N° 16/17, pp. 113-145.

------(2015) *Las cárceles de la miseria*. Buenos Aires: Manantial.

Wiener, N. (1988) *Cibernética y sociedad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

## Notas al pie:

1 Algunxs autores llaman a este fenómeno “vecinocracia” (Taller Hacer Ciudad, 2011; Rodríguez Alzueta, 2016) o “engorramiento” (Colectivo Juguetes perdidos, 2014).

2 Cursivas en el original.

3 Cursivas en el original.

4 Cursivas en el original. Las máquinas de información implican aquello que Wiener, considerado el padre de la cibernética, señaló como “el estudio de los mensajes como medio de manejar aparatos o grupos humanos” (Wiener, 1988: 15). Ya no se trata de personas *frente* a máquinas que deben usar, de *sujetos* que se posicionan *frente* a un objeto para la extracción, amplificación o intensificación de energías. Muy por el contrario, máquinas y personas parecieran estar al mismo nivel, parecieran componer enlaces funcionales donde lo que conecta es la *información*. “Así la teoría de la regulación en ingeniería, sea humana, animal o mecánica, es un capítulo de la teoría de los mensajes.” (Wiener, 1988: 16)

5 Mumford explica así el surgimiento de la burocracia y las cadenas de mando militares.

6 El informe está disponible en: [https://amnistia.org.ar/wp-content/uploads/delightful-downloads/2018/03/online-pre1.pdf?utm\\_source=Prensa&utm\\_campaign=ff5af8232c-EMAIL\\_CAMPAIGN\\_2018\\_03\\_16&utm\\_medium=email&utm\\_term=0\\_a60e315cac-ff5af8232c](https://amnistia.org.ar/wp-content/uploads/delightful-downloads/2018/03/online-pre1.pdf?utm_source=Prensa&utm_campaign=ff5af8232c-EMAIL_CAMPAIGN_2018_03_16&utm_medium=email&utm_term=0_a60e315cac-ff5af8232c)

7 Cursivas en el original.

8 Cursivas en el original.

9 El concepto modulación hace referencia a la domesticación de un proceso más amplio conocido como transducción: la operación mediante la cual se desencadena una transformación en una solución en estado metaestable (la instancia receptora) al recibir ésta la incidencia de una información. (Simondon, 2015: 143) Esta operación se domestica cuando “[e]l modulador está perpetuamente decidiendo según la incidencia de información; esta incidencia de información gobierna instante por instante el régimen de transformación de energía potencial” (Simondon, 2015: 150)



# Management y plusvalía relativa: la explotación en el capitalismo contemporáneo

---

**Andrea Fagioli.** Licenciado en Filosofía (Universidad de Perugia, Italia) y Magister en Periodismo (Universidad de Sassari, Italia), es alumno del doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Su principal interés de investigación es la subjetividad política desde el punto de vista del marxismo postoperaista.

En un libro de comienzo de los años '90, que tuvo mucha circulación, el filósofo estadounidense Francis Fukuyama planteó que el “Hombre” contemporáneo, definido como “Último”, había alcanzado lo que llamaba el “Fin de la historia” (Fukuyama 1992). Ampliando una tesis esbozada en un artículo anterior (Fukuyama 1989), el norteamericano sostenía que la democracia liberal constituía la “forma definitiva de gobierno de los hombres”, diferente de todas las demás -estas últimas caracterizadas por

graves defectos e irracionalidades- y que esta era el punto de llegada de la evolución ideológica de la humanidad. Llevando al paroxismo la concepción moderna de la historia, fundada en un tiempo irreversible, y en la convicción -contrafácticamente insostenible, como ha subrayado Balibar (1993)- de un constante perfeccionamiento técnico y moral, Fukuyama llegaba a postular que las democracias más avanzadas habían alcanzado el “reino de la libertad” planteado por los marxistas<sup>1</sup>. Para el autor, “la sociedad sin clases” podía ser pensada, en los Estados Unidos de la Segunda Posguerra, como una sociedad donde la desigualdad no había sido eliminada completamente, pero donde las barreras que quedaban se debían más a la naturaleza que a la voluntad del hombre y donde, habiendo sido abolidas las necesidades naturales, era posible adquirir bienes a cambio de una cantidad de trabajo mínima, comparado con los estándares históricos.

Más allá de lo inmediatamente político<sup>2</sup>, en estos pocos puntos del texto, escrito en la época de la Primera Guerra del Golfo, acontecimiento que ha dibujado una nueva geografía política mundial y consagrado a Estados Unidos como única potencia planetaria, encontramos algunos conceptos clave para entender la que ha sido llamada la “Nueva razón del mundo” (Dardot y Laval 2010). En primer lugar, tenemos lo definitivo de las democracias liberales, un adjetivo que tiene un peso político determinante porque cierra la puerta a cualquier puesta en tela de juicio del modelo constitucional que se ha impuesto casi universalmente, es decir que borra la posibilidad de todo brote, llamémoslo así, revolucionario. En segunda instancia, tenemos el (autoatribuido) carácter racional de la forma definitiva de gobierno de los hombres; una racionalidad que se opone a las irracionalidades que han provocado el derrumbe de las demás formas. Entonces, desde esta perspectiva, las democracias liberales surgen y se imponen en tanto despliegue de la Razón. Desaparece, en este relato, el fuego de las batallas a la luz del cual se han edificado los sistemas liberales contemporáneos (reflexionando desde el Cono Sur cabe preguntarse cómo aterrizó en estos lados aquel progresivo despliegue de la Razón, ya que los primeros intentos de neoliberalismo han sido implementados a la sombra de

---

1 “El reino de la libertad” es el título del capítulo 27, que abre la última parte del volumen, donde Fukuyama reinterpreta una afirmación del hegeliano ruso Alexandre Kojéve.

2 Nos referimos con “político” a la configuración del poder soberano y, en este caso, a su relación con los demás poderes soberanos. Se trata de una simplificación muy grande, pero abordar este problema de forma más sistemática nos llevaría por otros caminos.

los miles de muertos y desaparecidos de las dictaduras militares). Finalmente tenemos lo natural, que representa un obstáculo para eliminar la desigualdad, de la cual no es responsable el tipo de gobierno que los hombres se dieron. Hay que tener mucho cuidado con este último punto. Como ha sido evidenciado en muchos trabajos (Foucault 2004; Dardot y Laval 2010), el neoliberalismo se diferencia del liberalismo clásico justamente por su constructivismo, es decir por su concepción del orden de mercado que, lejos de ser un orden natural, se presenta como un orden que es preciso producir (constantemente). En este marco, es necesario que el Estado no se retire tout court, sino que opere a un nivel infraestructural, a través de un saber dominante, la Economía política, que hace emerger la naturalidad de los fenómenos económicos y que revela la verdad que constituye el límite de la intervención política. Para resumir en una oración esta perspectiva, podríamos decir que el punto de llegada último del despliegue de la razón no es algo a lo que podamos oponernos y la economía política nos advierte sobre los límites de la acción político-estatal.

Nuestra hipótesis -no demasiado original- es que la racionalidad neoliberal opera sobre un doble andén. Por un lado, podemos individuar un neoliberalismo desde arriba, un neoliberalismo, por así decirlo, soberano, que apunta a estructurar una sociedad de derecho privado (market friendly). A menudo, esta es la forma a través de la cual las élites saquean países que otrora llamábamos periféricos o que se instala en espacios de los países “centrales” que antaño quedaban fuera de la valorización del capital (en este marco podemos pensar el ataque al sistema del Estado de bienestar europeo, especialmente a sectores como la educación y la salud)<sup>3</sup>. En segunda instancia, tenemos una racionalidad que embiste al individuo y que lo empuja/obliga a una nueva relación con respecto a sí mismo, un sí mismo que tiene que ser configurado como una empresa.

Lo que nos proponemos hacer en esta breve intervención es distinguir, en este segundo andén, dos formas de operar de la razón neoliberal, que apunta a dos espacios distintos: el bios social, atravesado por la racionalidad de empresa, que es su unidad de medida, y la firma, en tanto «modo de coordinación económica alternativa al mercado que encuentra su origen en el mismo mercado y en la traducción de una posesión (títulos, medios de producción, bienes producidos) en una autoridad sobre las personas»

---

<sup>3</sup> En este sentido remitimos al trabajo de autores como Harvey (2005) y Klein (2007). Para individuar referentes empíricos, en la Argentina de 2016, no hay que mirar demasiado lejos.

(Paltrinieri 2016, p. 31)<sup>4</sup>. Dicho en otras palabras, si por un lado tenemos un sujeto que está obligado a pensarse a sí mismo como un empresario de sí, por el otro el capitalismo contemporáneo nos presenta una nueva forma de gestión del trabajo vivo (tenemos la desfachatez de seguir llamándolo así) en el marco de una firma, es decir una empresa, pensada en su definición más básica, como unidad económica que tiene como único objetivo la generación de ganancia y que articula de otra manera a los empresarios de sí que la conforman.

Posteriormente trataremos de pensar, las teorías del neomanagement, es decir la forma de organizar a los trabajadores de una firma contemporánea, a la luz de un prisma marxiano, en tanto conjunto de dispositivos que apuntan al aumento de la productividad. Es decir al aumento de la que Marx llamaba plusvalía relativa.

## 1. Una sociedad de emprendedores

La mayoría de las lecturas que abordan el neoliberalismo a partir del trabajo de Michel Foucault (2004), piensan la empresa como fundamento de la sociedad. Pero lejos de entender ese fundamento como una referencia a la centralidad del trabajo, tal y como había sido incluido en muchas constituciones del siglo XX, se trata más bien de una forma-empresa que un nuevo sujeto, el empresario de sí, es llamado a incorporar. Este sujeto tiene que pensarse como y aplicar sobre sí mismo la racionalidad típica de la empresa, basada en el cálculo de riesgos, costos y beneficios, con el objetivo de ser más eficaz y más competitivo en el mercado. Desde esta perspectiva, el homo oeconomicus neoliberal se diferencia radicalmente del hombre del liberalismo clásico. Si el primero se caracterizaba por ser el hombre del intercambio, la peculiaridad del sujeto neoliberal es la de ser el hombre de la competencia generalizada.

Las consecuencias que se desprenden de semejante cambio de enfoque son varias. En primer lugar, se produce un deslizamiento de lo que se entiende por capital (por lo menos en su sentido estático<sup>5</sup>). Ya no se trata de un monto de riqueza que, en

---

4 Paltrinieri retoma la distinción planteada, por los economistas Hart y Moore (1990), entre Firm y Corporation, donde la segunda remite a la personalidad jurídica de la primera.

5 Sabemos, con Marx, que el capital no es una cosa sino una relación y que la riqueza, no importa su tamaño, no es capital si no encuentra (y contribuye de manera determinante a producir, de eso se trata

determinadas condiciones sociales, se valoriza a partir del uso de fuerza de trabajo, sino que se aplica al sujeto, definido por la ocasión “capital humano”, llamado a relacionarse con el conjunto de sus capacidades, como un empresario con su capital. A esto remite todo el relato que estriba en la inversión sobre uno mismo, centrada en la formación permanente, en la capacitación y, en cierto casos, también en el cuidado del cuerpo, en tanto valorización de un capital (humano, ya lo dijimos) que tiene que competir, en la arena social, con los demás.

En segundo lugar, las teorías del capital humano franquean lo estrictamente económico embistiendo el espacio de la vida misma y se empujan hasta el punto de usar este concepto como grilla de análisis interpretativa de todo lo “humano”, incluyendo ámbitos que anteriormente no entraban en los cálculos organizados en torno al eje costos/beneficios. El caso más emblemático, en ese sentido, es el de Gary Becker (1964), quien aplica los parámetros de “empresa” y “capital” hasta en los comportamientos más íntimos de los sujetos, como la elección de la pareja o la decisión de cuántos hijos tener (y si tener o no), para asegurarle(s) una adecuada cuota del capital, no sólo en términos de herencia o de poder de consumo per cápita, sino también en cuanto a la valorización de su capital humano a través, por ejemplo, del tiempo a dedicar a cada uno<sup>6</sup>.

En tercera instancia, hablando en términos marxianos, ya no hay un poseedor de fuerza de trabajo que, para sobrevivir, está obligado a vender el uso del conjunto de sus capacidades físicas y síquicas a un poseedor de dinero<sup>7</sup>, quien las emplea para producir

---

la acumulación originaria) determinadas condiciones sociales, es decir, si no es puesto en condiciones de adquirir fuerza de trabajo a cambio de dinero. Sin embargo, en el marco de un modo de producción capitalista, podemos identificar como capital un conjunto de bienes. A esto nos referimos con “en sentido estático”.

6 Desde otro punto de vista -vale la pena destacarlo ya que este trabajo se coloca en el marco del marxismo- torna inutilizable la clásica distinción entre base económica y superestructura. Al respecto, algunos autores hablan de producción biopolítica en el sentido que, si bien la producción involucra cuerpos y físico, y en muchos casos sigue siendo una actividad que gasta el cuerpo, el producto no son sólo las mercancías, sino también las relaciones, los afectos, en una palabra: las subjetividades (Hardt y Negri 2000)

7 Remitimos obviamente, aquí, a la manera en que Marx piensa la “fuerza de trabajo” y a las dos figuras sujetivas que protagonizan el modo de producción capitalista, cuyo encuentro es *conditio sine qua non* del capitalismo, tal y como son descritas en el último párrafo del capítulo 4, Libro 1, del *Capital* (Marx 1867).

mercancías, quedándose con una cuota de trabajo que no paga (plustrabajo). Son así expulsados del espacio del debate un conjunto de oposiciones que están vinculadas con el antagonismo, como capital/trabajo, capitalista colectivo/clase obrera, trabajo vivo/trabajo muerto. Desaparece, casi, el vocablo “salario”, vinculado a la compraventa de fuerza de trabajo (por lo tanto, a una figura antagonista que remite a la explotación), que es sustituido por el flujo de ingresos, en tanto renta por las (más o menos acertadas) inversiones del capital humano. En su giro, el neoliberalismo recompone y supera el antagonismo constitutivo del capitalismo entre capital y trabajo, eliminando el segundo término del espacio “público”. Esto se da tanto a nivel del debate político<sup>8</sup>, como a nivel propiamente institucional, ya que la producción de derecho positivo de la época neoliberal tiende a la flexibilización del trabajo, dando prioridad a las exigencias de las empresas respecto al empleo, que representaba, en los Estados modernos, la clave de acceso a la ciudadanía y la base de toda política de los partidos del movimiento obrero oficial.

Finalmente, la escisión constitutiva del modo de producción, borrada del espacio público, es reproducida al interior de un mismo sujeto, volviendo así evidente el eslogan feminista “lo personal es político” y borrando, de hecho, la línea que distingue los dos espacios<sup>9</sup>. Como indica Christian Marazzi (2002), analizando el paradigma de producción posfordista, «el direccionamiento de los ahorros sobre los mercados bursátiles (...) tienen precisamente esta finalidad: eliminar la separación entre capital y trabajo implícita en la forma salario fordista» (p. 42). De esta manera, los trabajadores no están separados del capital, sino que están interesados en su buen funcionamiento. Podemos llegar, entonces, a paradojas del tipo que un mismo sujeto, en tanto trabajador, haga una huelga contra una reforma previsional de la cual depende su jubilación, en tanto ahorrista. El conflicto, expulsado del espacio social, se traslada al trabajador y lo fractura.

Lo que es necesario preguntarnos, a esta altura, es si hay sólo una forma bajo

---

<sup>8</sup> Es cierto que algunos países de América Latina, en los últimos lustros, han sido un caso particular, pero para corroborar lo que planteamos es suficiente echar una mirada a la prensa generalista o a los programas de gobierno de la mayoría de los partidos de centro-izquierda europeos, donde ha sido completamente marginalizada la oposición capital/trabajo.

<sup>9</sup> Con eso no queremos decir que la línea que separa público y privado fuera evidente e infranqueable en otras épocas, y menos que las feministas no tuvieran razón en gritarlo en su momento.

la cual esta suerte de revolución copernicana del capital aterriza en lo social. En otras palabras, tenemos que pensar si nos encontramos frente a una revolución que embiste exclusivamente al ciudadano o si esta penetra también al interior de lo que Marx llama “los secretos laboratorios de la producción”.

Al respecto, nos parece útil retomar una (fecunda) distinción entre dos tipos de racionalidades que operan, articulándose, en el marco del capitalismo dominado por la forma-empresa: la lógica mercantil y la lógica del management (Paltrinieri 2016). Se trata de dos racionalidades distintas, que podemos atribuir a la empresa en una sociedad de empresas y al trabajador que trabaja en una firma; teniendo en cuenta, ça va sans dire, que la línea divisoria entre ciudadano y trabajador, entre tiempo de vida y tiempo de trabajo, se hizo muy borrosa.

Tenemos, por un lado, un conjunto de perspectivas que abordan el tema del sujeto neoliberal que es llamado a enfrentar un espacio público, caracterizado por la desregulación del mercado del trabajo y por los recortes en el Estado de bienestar y estructurado en torno a la forma-empresa. Al respecto nos parece muy sugerente, entre varias, la posición de Maurizio Lazzarato (2011), quien habla de una “Economía de la deuda”, poniendo en evidencia cómo la figura subjetiva del empresario de sí, tiene muy poco glamour, cuando aterriza en la sociedad contemporánea. Escribe el autor italiano:

en la economía de la deuda, llegar a ser capital humano o empresario de sí mismo significa asumir los costos y los riesgos de una economía flexible y financiarizada, que distan mucho de ser únicamente los de la innovación: son también, y sobre todo, los de la precariedad, la pobreza, el desempleo, la decadencia de los servicios de salud, la escasez de viviendas, etc. “Hacer de sí mismo una empresa” (Foucault) significa hacerse cargo de la pobreza, el desempleo, la precariedad, los ingresos mínimos, los bajos salarios, las jubilaciones cercenadas, etc., como si fueran “recursos” e “inversiones” del individuo que deben administrarse como un capital, su capital (Lazzarato 2011, p. 28).

Nos parece que un punto de vista como este individua bien la novedad de la lucha de clases contemporánea, que el capital subsume y gobierna a partir del eje acreedor-deudor. Sin embargo, en este trabajo pretendemos ampliar la visión que limita a esta característica, sin lugar a dudas fundamental, las formas de explotación del capitalismo actual. Si bien es cierto que el capital extrae riqueza desde afuera del bios social, nos parece que la estructuración de una sociedad que tiene en la empresa su unidad de medida, tiene que ser complementada con una serie de análisis que apuntan a las maneras en que el trabajo es directamente explotado hoy en día.

Dejando de lado las formas de explotación del trabajo esclavo<sup>10</sup>, la producción fabril que, aunque no marcando la tendencia del modo de producción, sigue empleando a millones de mujeres y hombres en todo el mundo, y también las técnicas de gestión del trabajo del que ha sido definido taylorismo 2.0 (Pirone 2016), como el sector de la logística o la sharing economy, en el próximo apartado queremos reflexionar sobre la lógica del (neo)management. Y queremos hacerlo poniéndola en relación con la noción de plusvalía relativa, de cuño marxiano, tratando de pensar cómo funciona en la producción, vital para el capitalismo, del plustrabajo.

## 2. La obsesión por la neutralización del antagonismo obrero

Resumiendo brevemente una cuestión sobre la cual han sido escritas miles y miles de páginas, podemos afirmar, siguiendo a Marx, que el secreto del capitalismo es la producción de plusvalía, la cual se presenta como «el fin determinante, el interés impulsor y el resultado final del proceso de producción capitalista, como aquello en virtud de lo cual el valor originario se transforma en capital» (Marx 1971, p. 5).

En este marco, el filósofo alemán distingue dos tipos de plusvalía, una absoluta y una relativa. La primera consiste en extraer una cuota mayor de plustrabajo a través de la extensión de la jornada laboral. Se trata de una extracción a la cual no es ajeno el uso de la violencia directa y que tiene límites objetivos. Esta es vinculada por Marx (1971) con el primer extremo de otra pareja conceptual -subsunción formal/subsunción real- que indica la posición de exterioridad del capital con respecto al proceso de trabajo, en el marco del cual se limita a explotar desde el exterior formas de trabajos ya existentes. En el caso de la plusvalía relativa, al contrario, el capital opera en otro nivel, aumentando la productividad de la fuerza de trabajo empleada; esto lo hace, principalmente, organizando directamente el proceso de producción (subsunción real), es decir administrando el uso de fuerza de trabajo alrededor de las máquinas y a través de una inversión cada vez mayor en el capital fijo, en particular en la tecnología. Su lógica apunta a disminuir la cuota de trabajo necesario para la mantención del trabajador. De todas maneras, esta necesidad de capturar una cuota cada vez mayor de plusvalía trae a colación otro problema inseparable del objetivo de la productividad: la neutralización

---

10 Sin ir demasiado lejos, pensemos en los talleres textiles clandestinos de la ciudad de Buenos Aires.

del antagonismo del trabajo vivo, que representa para nosotros un punto fundamental.

Ahora bien, si pensamos en las técnicas de management tal y como se dieron a partir del trabajo del ingenier Frederick W. Taylor, encontramos ahí una mirada sobre el proceso de trabajo que apunta a una organización productiva del mismo o, en otras palabras, a un aumento de la plusvalía relativa. Como ha indicado Massimiliano Nicoli (2015) en su reciente y exhaustivo estudio sobre el tema, Taylor lamentaba el enorme gasto de recursos que implicaba una mala organización del trabajo y puso como prioridad el problema del aumento de la producción nacional, obstaculizada por la irracionalidad y la ineficiencia de las técnicas organizativas (p.75).

El problema de la productividad, como sabemos, sigue siendo fundamental para el capital<sup>11</sup>, sin embargo, otro objetivo central, estrechamente vinculado a aquel, es el de desarmar el antagonismo obrero. Un antagonismo que se resistía, en la época de Taylor, a producir una mayor cantidad de plusvalía relativa, frenando el proceso productivo a través de una serie de técnicas que derivaban de la posesión del conocimiento de los mecanismos de fábrica; mecanismos que quedaban opacos para los empresarios. Como recuerda Taylor en *Los principios de la administración científica* (1911), un jefe de sus oficinas le planteó la impotencia del mando (normativo) frente a la mano de obra en estos términos: «yo puedo impedirles que se sienten, pero ni siquiera el diablo puede obligarlos a que hagan un movimiento más, cuando están en el trabajo» (citado en Nicoli 2015, p. 78). Tenemos aquí un punto clave: la sustracción del saber de fábrica era condición de posibilidad del aumento de la productividad y de la imposición de la disciplina. La cuestión era, entonces, poner el saber de fábrica en manos de los administradores, con tal de no permitir que la fuerza de trabajo pudiese administrar a su antojo el ritmo de la producción. Y es justamente en este marco que la concordia y la colaboración entre empresarios y trabajadores subordinados se comienza a pensar como *conditio sine qua non* del nuevo tipo de organización del trabajo.

Ahora bien, si es obvio que concordia y colaboración aumentan la productividad del trabajo, por otra parte es igualmente obvio que no se pueden lograr simplemente a través de una gestión “científica” de una serie de movimientos, por más descompuestos

---

11 En octubre de 2016, al abrir el 52 Coloquio del Instituto para el Desarrollo Empresarial de la Argentina (Idea), el presidente Mauricio Macri declaró que «el primer desafío central es que tengamos todos la obsesión de la productividad».

y cronometrados que estén. Tiene que haber una segunda e importante arista, que opera a nivel de la subjetividad; esta está constituida por la capacidad de la organización científica del trabajo de presentarse como una forma políticamente neutral<sup>12</sup>, que en base a las competencias (hoy diríamos mérito) asignaba a cada uno la tarea más elevada posible, como responsabilidad y retribución, en pos de realizar un interés común (Nicoli 2015). Ese interés común, desde ya, era el aumento de la producción.

Volviendo a Taylor. Para él trabajar en pos de ese interés habría implicado un efecto psicológico importante para los obreros<sup>13</sup>, ya que la conciencia de trabajar para un objetivo super partes y, por ende, justo -vocablo fundamental- los hacía «trabajar más serenamente» y «ser más corteses hacia los compañeros y los dadores de trabajo. No incuban ideas llenas de resentimiento por la injusticia a la que están sometidos, como cuando se los organizaba con el sistema tradicional» (citado en Nicoli 2015, p. 89).

Ahora bien, aunque los economistas mainstream otorguen a sus leyes el mismo estatuto de la ley de gravedad, si rastreamos las publicaciones -llamémoslas- “patronales” encontramos, como vimos, que el control de la subjetividad es pensada como un factor ineliminable del mundo de los seres humanos. Podemos afirmar que Taylor -y mucho más su “sucesor” Taiichi Ohno- tenía claro que, como dice Lazzarato (2011), «aquello que definimos como “economía” sería lisa y llanamente imposible sin la producción y el control de la subjetividad y de sus formas de vida» (p. 53).

Es por esta imposibilidad de escindir configuración subjetiva y modo de producción que algunas lecturas de la crisis del ford-taylorismo no se fijan sólo en cuestiones de naturaleza económico-tecnológica, sino -sobre todo- en su incapacidad para enfrentar las luchas llevadas adelante por una nueva composición de la fuerza de trabajo. Desde esta perspectiva, lo que moviliza el giro lingüístico en la economía y el pasaje de la rígida programación de la producción de masa a la agilidad del just in time es la respuesta capitalista a la conflictividad obrera y el rechazo a la disciplina de fábrica<sup>14</sup>.

---

12 No olvidemos, al respecto, la posición de marxistas como Trotski y Lenin sobre la “racionalidad” de la organización científica del trabajo.

13 De hecho, el ingeniero se jactaba de no recordar ninguna huelga en sus treinta años de trabajo (Nicoli 2015, p. 88).

14 Podemos remitir al trabajo de autores como Hardt y Negri (2000), Marazzi (1999), Virno (2001) y muchos otros de la tradición (post)operaísta. Se trata de una lectura de las innovaciones a nivel productivo que es heredera de la así llamada “revolución copernicana” de Mario Tronti (1966), que

El ingeniero Ohno, de la nipona Toyota, que sigue a Taylor en la imaginaria línea de héroes de la razón capitalista, es el padre de ese modelo que reemplaza globalmente la cadena de montaje y que da vuelta a la relación entre producción y mercado. La producción a gran escala, que producía según su capacidad y que iba de la mano con una política de altos salarios -para que los obreros de Henry Ford pudiesen ser también sus clientes-, es sustituida por una producción ágil, que elimina todo lo que excede la capacidad de absorción del mercado y por la cual es necesario integrar el lenguaje, la comunicación y los flujos de información (Marazzi 1999).

Más allá de pensar la naturaleza del trabajo posfordista desde una perspectiva filosófico-antropológica<sup>15</sup>, nos interesan aquí sus condiciones de posibilidad en términos de relaciones (de poder). Como afirma el sociólogo italiano Giuseppe Bonazzi, con respecto a la centralidad del trabajador en la empresa posfordista:

[e]l éxito de la empresa JIT depende totalmente de la disponibilidad para colaborar de los trabajadores (...) Es suficiente un rechazo, un desaceleración para que los efectos sobre el flujo productivo sean inmediatos y disruptivos. Es entonces tarea del management consolidar un cuadro de relaciones industriales bajo las cuales los empleados no estén tentados de usar aquellas capacidades de vulneración. Con el JIT la empresa hace una apuesta: desmantela las defensas históricas erigidas contra la conflictualidad vista como un destino inevitable de la producción industrial y dirige todos los recursos a alimentar un «monoflujo» donde no hay (...) líneas de defensa (citado en Nicoli 2015, pp. 160/161).

El nivel de integración de las subjetividades requerido por la producción toyotista es, entonces, mucho mayor que el del taylorismo, el estadio que lo precede en la historia de la razón managerial. Y si pensamos en las teorías del neomanagement, comprendemos que tienen sus razones para presentarse como un “nuevo humanismo” (Paltrinieri 2015), en el marco del cual el desarrollo del trabajador «es decisivo para el éxito de la empresa» (Nicoli 2011, p. 61).

En el momento en que el sistema de producción just in time franquea los límites de la fábrica integrada, extendiéndose al rubro de los servicios<sup>16</sup>, la racionalidad

---

planteaba que las luchas obreras eran el motor del desarrollo capitalista.

15 Al respecto remitimos al trabajo de Virno (2001).

16 Es este sentido, Hardt y Negri (2004) hablan de “tendencia” de una forma de producir. En el caso actual hablan de producción biopolítica, que marca un determinado paradigma productivo.

de empresa se extiende a todo lo social y ahí encuentra, imbricándose con ella, una nueva racionalidad política: la razón neoliberal. Estas dos racionalidades no cesan de superponerse y si por un lado la forma-empresa se vuelve un modelo político, en el sentido en que cobra funciones políticas en cuanto a la producción de normas legales y morales (Paltrinieri 2016, pp. 28-30), por otra parte el paradigma de los Human Resources adopta un modelo en el cual incentiva la acción autónoma, libre y creativa de los individuos (el problem solving es una característica fundamental en las firmas) para controlar mejor los procesos organizativos y mejorar el clima de trabajo. Se trata, como sostiene Nicoli (2015), de estructurar y organizar el campo en el cual los empleados “libres” actúan. En términos foucaulteanos, se trata de aplicar a la firma un paradigma gubernamental (p. 171), otorgando más responsabilidad a los trabajadores posfordistas, mientras que, paralelamente, la hipertrofia de los mecanismos de control les quitan toda autonomía (Nicoli y Paltrinieri 2014, p. 50). Podríamos decir que Ohno devuelve a los trabajadores el saber que Taylor les había quitado, controlando el medio del trabajo y no el cronómetro.

Entonces tenemos ahí la superposición de los dos paradigmas: por un lado la forma-empresa funciona como modelo político y, por el otro lado, el paradigma del gobierno es aplicado a la Empresa (con mayúscula).

Desde el punto de vista que nos interesa, también podemos encarar el tema desde una doble perspectiva: en primer lugar, nos parece que el problema alrededor del cual estamos dando vuelta sigue siendo el mismo que tenía Marx frente a sus ojos, es decir, el aumento de la productividad y la neutralización del antagonismo (potencial) de la fuerza de trabajo. En segunda instancia, el capital llega a subsumir la vida entera, capturando valor en todo el bios social.

## **A modo de conclusión.**

El objetivo que nos propusimos en este artículo es el de complejizar las lecturas de neoliberalismo que lo piensan en tanto sociedad basada en la forma-empresa, para abordar la cuestión de la gestión capitalista del proceso de producción contemporáneo. El análisis de este plano no se opone a la crítica del plano social de la forma empresa en la sociedad civil neoliberal -entre otras cosas porque las fronteras que dividen hoy

Estado/Sociedad civil, Público/Privado, Ciudadano/Trabajador no tienen límites bien definidos-, sino que la complementa. Lo que hicimos fue pensar las teorías del (neo) management, que no abordamos aquí remitiendo directamente a sus fuentes primarias (es decir los manuales que se usan en las escuelas de negocios), sino a algunos estudios teórico-críticos, a través del prisma de la noción marxiana de plusvalía relativa.

En el primer punto, Una sociedad de emprendedores, esbozamos los cambios conceptuales que implica la sociedad neoliberal en tanto sociedad que tiene en la empresa su unidad de medida: un deslizamiento semántico de la noción de capital (i), la aplicación de una grilla económica a ámbitos que anteriormente no tenían nada que ver con la economía (ii), la expulsión de todo el horizonte conceptual que remite al antagonismo capital/trabajo tanto del debate político, como del nivel institucional de producción del derecho (iii) y finalmente el desplazamiento del antagonismo constitutivo del capital del espacio social al interior del sujeto (iv).

A partir de ahí, en el segundo punto, La obsesión por la neutralización el antagonismo, nos preguntamos cómo aterrizan estos cambios conceptuales en la organización capitalista de la producción. Lo que planteamos es que las teorías del (neo) management representan una forma novedosa de operar en un doble nivel: aumento de la productividad y neutralización del antagonismo. Este doble objetivo se encuentra en la base del trabajo de los ingenieros Taylor y Ohno, quienes marcaron sus respectivas épocas proponiendo formas de producir, tal vez opuestas entre ellas, que apuntaban a lo mismo: fluidificar el proceso productivo limitando lo más posible la resistencia del trabajo vivo y aumentando de manera exponencial su productividad. Nuestra tesis es que la sociedad neoliberal se caracteriza por un doble movimiento: el neomanagement franquea los límites del ámbito económico y apunta a la institución de una forma de vida capitalista (i); al mismo tiempo, las firmas aplican a sus trabajadores un paradigma gubernamental (ii).

Lo que está en cuestión en los problemas que tratamos de poner sobre la mesa -nos parece- se enmarca en una de las urgentes cuestiones que, desde una perspectiva marxiana, como aquella en la cual inscribimos este trabajo, afectan el presente. Nos referimos al problema de pensar un sujeto que pueda oponerse a algo que no es un enemigo que ocupa un Palacio de Invierno, sino una lógica que atraviesa inclusive a los que la critican. Un sujeto que no puede tener la fácil ilusión de homogeneidad que

tuvieron las clases obreras nacionales, porque debe encarar la copresencia de distintos tipos de explotación capitalista -lo que, en palabras de Virno (1999), representa una suerte de exposición universal de la explotación- caracterizada por la segmentación de la fuerza de trabajo y la superposición espacial del primer mundo con el tercero.

Pero no se trata sólo de organizar -función tanto fundamental como cuestionada- sujetos sometidos a niveles diferentes de explotación; se trata también de enfrentar una lógica que es un factor determinante de subjetivación.

## Bibliografía:

- Balibar, Étienne. (1993). La filosofía de Marx, Nueva Visión: Buenos Aires, 2000.
- Becker, Gary. (1964). The Human Capital, Columbia University Press: New York, 1993.
- Dardot, P. y Laval, C. (2010). La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal, Gedisa: Barcelona, 2013.
- Foucault, Michel. (1971). “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, La Piqueta: Madrid, 1992, 7-31.
- Foucault, Michel. (2004). Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978.1979), Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 2007.
- Fukuyama, Francis. (1989). “The End of History”, en *The National Interest* 16 (Summer 1989), 3-18.
- Fukuyama, Francis. (1992). El fin de la historia y el último hombre, Planeta: Buenos Aires, 1992.
- Hardt, M. y Negri, A. (2000). Imperio, Paidós: Buenos Aires: 2002.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004). Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio, Debate: Barcelona, 2004.
- Hart, O. y Moore, J. (1990). “Property Right and the Nature of the Firm”, en *Journal of Political Economy* 98/6, 1119-1158.
- Harvey, David. (2005). Breve historia del neoliberalismo, Akal: Madrid, 2007.
- Klein, Naomi. (2007). La doctrina del shock: el auge del capitalismo del desastre, Paidós, Buenos Aires, 2008.
- Lazzarato, Maurizio. (2011). La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal, Amorrortu: Buenos Aires, 2013.

- 
- 
- Marazzi, Christian. (1999). El sitio de los calcetines. El giro lingüístico de la economía y sus efectos sobre la política, Akal: Madrid, 2003.
  - Marazzi, Christian. (2002). Capital y Lenguaje. Hacia el gobierno de las finanzas, Tinta Limón: Buenos Aires, 2010.
  - Marx, Karl. (1867). El Capital, Siglo XXI: México, 1975-1981.
  - Marx, Karl. (1971). El Capital, Libro I, Capítulo VI (inédito), Siglo XXI: México.
  - Nicoli, Massimiliano. (2011). “Il fascismo del manager”, en Aut-Aut 350, 61-76.
  - Nicoli, Massimiliano. (2015). Risorse umane, Ediesse: Roma.
  - Nicoli, M. y Paltrinieri, L. (2014). “Il management di sé e degli altri”, en Aut-Aut 362, 49-74.
  - Paltrinieri, Luca. (2015). “Regards croisés. Le management vu par les sciences humaines et sociales”, en Thaêtre, disponible en <http://www.thaetre.com/2015/12/20/le-management-vu-par-les-sciences-humaines-et-sociales-questions-a-luca-paltrinieri/>.
  - Paltrinieri, Luca. (2016). “L’impresa e la filosofia politica. Verso un approccio genealogico”, en Iofrida, Manlio (a cura di). Emergenza ecologica, Alienazione, Lavoro, Mucchi: Modena, 23-42.
  - Pirone, Maurilio. (2016). “Le nuove frontiere della valorizzazione. Logistica, piattaforme web e taylorismo digitale”, en Euronomade.info 21 de octubre 2016.
  - Taylor, Friedrich W. (1911). Principios de la administración científica, Herrero: México, 1969.
  - Tronti, Mario. (1966). Obreros y capital, Akal: Madrid, 2001.
  - Virno, Paolo. (1999). El recuerdo del presente: ensayo sobre el tiempo histórico, Paidós Ibérica: Barcelona, 2003.
  - Virno, Paolo. (2001). Gramática de la multitud. Para un análisis de la forma de vida contemporánea, Colihue: Buenos Aires, 2003.



# Ética empresarial y formas de cuidado en la época de YouTube

---

**Lorenzo Rustighi** Doctor en Filosofía por la Università degli Studi di Padova (UNIPD). Investigador Pos-doctoral de CONICET-UBA.

## *Introducción*

Cuando hablamos de neoliberalismo desde el punto de vista de los dispositivos de gubernamentalidad, en tanto racionalidades de gobierno, gestión o *management*, somos llamados a tener en cuenta una serie de procesos de gobierno de sí, de producción de subjetividad y de invención creativa que habitan de más en más la relación social y, sobre todo, la relación disciplinada por las técnicas de acumulación y movilización de capital. Se trata sin dudas de uno de los temas centrales de la reflexión filosófico-política de las últimas décadas, que retoma en particular los análisis de la genealogía del sujeto desarrollados por Foucault – no

solo el Foucault del *Nacimiento de la biopolítica* o de *Seguridad, territorio y población*, sino también el último Foucault, por así decirlo, cuya investigación se focaliza sobre el cuidado de sí y el gobierno de sí en tanto experiencias de subjetivación y formas de decir la verdad sustraídas a los dispositivos confesionales y normativos de las disciplinas modernas. El problema sería, entonces, una capacidad de interrogar de manera más directa a los sujetos que actúan en el campo neoliberal, a través de una mirada que entienda sus modos efectivos de constitución no solo como formas de sujeción o de normalización sino también como posibilidades reales de resistencia, organización o reapropiación. Es en este marco de investigación que nos cruzamos hoy con las formas de saber y de subjetivación que concretan a una estructura que se encuentra frecuentemente definida como «empresarial».

Por un lado, efectivamente, la forma empresa parece haberse convertido en algo muy distinto de lo que ha sido a lo largo del siglo XX, cuando tenía como objetivo estabilizar formas de mando y de gestión frente a la libertad (aparentemente) desreglamentada del mercado y de la competencia: en otros términos, la empresa ya no puede ser descrita como un dispositivo de control insular en el mar de las relaciones comerciales, cuya expansión requiere en el pensamiento liberal «clásico» un achicamiento del gobierno estatal. A finales de los años '70, la empresa se volvió una verdadera forma política, una estructura institucional que tiende a hacerse al mismo tiempo global y natural, donde el poder del Estado no tendría que retirarse en un lugar marginal sino al revés incorporar a su vez una lógica empresarial. El gobierno político tiende entonces a configurarse como gobierno económico, y más precisamente como gobierno de empresa.

Por otro lado, una de las cosas centrales que han sido planteadas es la transformación del sujeto liberal, en particular el sujeto del trabajo, en lo que se llama «capital humano», es decir una empresa viviente y singular que tiene que gestionar sus energías y capacidades para poder gobernar una serie de estrategias o elecciones subjetivas. Luc Boltanski y Ève Chiappello entre otros, en un libro de 1999, han mostrado que ese proceso de transformación del sujeto-trabajador tiene que ver en primer lugar con la respuesta que el capital ha intentado dar al éxito político y social de las luchas obreras de los años '60 y '70, en la medida en la cual los trabajadores habían progresivamente buscado y logrado niveles cada vez más extensos de autonomía, de autogestión, de fluidez, de movilidad profesional.

En efecto, precisamente en la década en la cual Michel Foucault produce sus genealogías de los procesos gubernamentales y pastorales, el capital empieza a reaccionar a una crisis profunda e irrevocable del sistema fordista de producción y de disciplina del trabajo, y lo hace esencialmente trabajando con nuevas tecnologías y nuevos saberes sobre ese mismo quiebre producido por las prácticas obreras que pedían mayor flexibilidad y espacios de libertad. Se ha tratado entonces, para simplificar, de aceptar la puesta de esa demanda de libertad para jugarla de otra manera en el territorio de la precarización radical: darle al trabajo la libertad por la que luchaba y convertir su potencia de autonomía en el lugar privilegiado de una nueva forma paradójica de producción, máximamente socializada y máximamente individualizada a la vez.

El proyecto de extensión de la forma empresarial a la sociedad misma y a la vida en tanto tal fue sin dudas una de las estrategias más eficaces. Por eso podemos hablar de neo-liberalismo como algo que no se limita a recuperar al mecanismo liberal clásico, por el cual había sido necesaria cierta separación por lo menos administrativa entre Estado y sociedad civil, entre lo político y lo privado/económico, sino que transforma la gestión económica y sobre todo empresarial en la única forma posible de experiencia política e incluso de proceso vital. Por un lado hubo entonces un fenómeno gradual de desreglamentación y de destrucción de derechos sociales que conocemos muy bien; por otro, hubo una suerte de liberación radical del trabajo que no es comparable a la libertad de la que hablaba Marx cuando analizaba la erosión de las instituciones corporativas de Antiguo Régimen y la producción del libre vendedor de fuerza laboral, sino que se configura en los términos de una empresa individual que detiene su propio trabajo como radicalmente inseparable de sí y se hace cargo directamente de las consecuencias que esto involucra. Como lo explica Antonio Negri, en las formas de producción que caracterizan el capitalismo pos-fordista, se asiste a una incorporación o apropiación progresiva de capital fijo en los sujetos mismos, en la vida misma, en la medida en la cual el trabajo vivo enraizado en la cooperación social se convierte directamente en ese capital, o sea en la dimensión por así decirlo «maquinal» o «maquínica» de las formas de saber, de las aptitudes lingüísticas, morales y cognitivas y de los procesos informacionales necesarios a la producción. El trabajo vivo se vuelve social porque su potencia productiva (y reproductiva) consiste en las energías mismas de las redes y de los intercambios que constituyen la vida no solo material sino también simbólica de los sujetos, sus obras vivientes. Por ejemplo, toda

la esfera del cuidado, de la gestión doméstica y familiar o de las funciones cooperativas privadas, alrededor de la cual siguen constituyéndose tanto las luchas feministas cuanto las nuevas tecnologías de extracción de valor social que producen alianzas específicas con las tradicionales jerarquías políticas, económicas, patriarcales, etc. En este marco, se vuelven extremadamente relevantes los nuevos campos de investigación que se están abriendo en los últimos años a propósito de los procesos de resemantización y reapropiación del derecho privado, tanto como instrumento de producción de nuevas formas de mando sobre el trabajo como en cualidad de resistencia y construcción de lo común.

En este sentido se puede hablar hoy de bio-poder y en primer lugar de bio-economía. Ahora, en términos que me parecen rigurosamente foucaultianos, según Negri y en general según la tradición post-obrerista, la progresiva apropiación de capital fijo por los sujetos conlleva una mayor capacidad de explotación y de verticalización jerárquica por parte del capital pero también una mayor capacidad de auto-organización y de sustracción por parte del trabajo. En efecto, como lo muestra muy bien Yan Boutang – pero también el Foucault de *La sociedad punitiva* y de *Teorías e instituciones penales* – la relación del capital con la libertad del trabajo siempre ha sido extremadamente ambigua, porque siempre se trató de producirla y de subyugarla al mismo tiempo, de liberar al trabajador pero también de llevarlo a la fábrica interviniendo sobre su docilidad. Lo que Foucault llama disciplinas, me parece, se sitúa precisamente en este marco: producción del individuo pero también domesticación de las potencias específicas de su existencia individual. ¿Qué les pasa a las disciplinas en el neo-liberalismo, es decir en las nuevas formas de libertad que el capital necesita para funcionar? Por cierto, hay que comprender cómo se articulan libertad y docilidad del trabajo en un momento en que esas dos dimensiones parecen convertirse en una misma cosa, volverse indiscernibles. En este sentido un sujeto de tipo radicalmente empresarial, llamado a desarrollar formas cada vez más complejas y versátiles de autonomía, de disciplina o gobierno de sí, de adaptación, de creatividad, es sin dudas un sujeto profundamente ambivalente.

En otras palabras, es al mismo tiempo el sujeto ideal de la extracción de valor en las coordenadas actuales del capital financiero, pero también es un sujeto siempre estructuralmente refractario a las lógicas de la valorización, un sujeto no productivo. No solo porque es un sujeto que detiene y organiza sus propios medios sociales de trabajo y tiene por lo tanto una potencia productiva no fácilmente negociable, sino

también porque puede llegar en ciertos casos a ser un sujeto estructuralmente deprimido, impotente, inactivo. Por eso se trata de una subjetividad que el capital tiene que intentar reincorporar continuamente en el movimiento de producción, singularizándola, autonomizándola y precarizándola a la vez. El capital hoy – y esto ya lo había visto Foucault cuando hablaba del sentido que tiene la libertad en el liberalismo – necesita y por lo tanto encoraja más que nunca la potencia creativa e inventiva del trabajo y del trabajador, pero al mismo tiempo tiene que disciplinarla y fragmentarla para que no se escape al proceso mismo de valorización, no solo a través de formas de rechazo del trabajo sino también de inercia, de incapacidad creativa.

Después de todo, como lo subraya Lazzarato, la crisis económica de 2008 y las políticas de austeridad que han seguido parecerían haber borrado el ideal empresarial de los años '80 y '90, fundando en la creatividad y en la inversión personal, para sustituirlo por un modelo de «hombre endeudado» en una sociedad de la deuda permanente donde la tensión entre propietarios y no propietarios se hace muy violenta. Es exactamente este hombre endeudado e inactivo, producido por el capitalismo financiero y por la crisis estructural que lo caracteriza, el que el capital tiene, a la vez, que movilizar y reinsertar en el circuito productivo. Eso vale en Europa pero vale también en Argentina y en Latinoamérica en este momento, donde el discurso del ajuste y de la deuda es uno de los registros dominantes. Se trata entonces de comprender qué tipologías de subjetividades empresariales se desarrollan en este contexto.

En esta contribución me interesa desarrollar unos elementos al interior de este marco interpretativo, a través de un análisis muy general del fenómeno de los YouTubers, que, lejos de pretender ser una descripción exhaustiva, se erige como una propuesta de lectura.

## ***La lógica de la logística***

Comprender el fenómeno cultural, social y económico de los YouTubers, que se ha difundido de manera exponencial en todo el mundo en los últimos 5-10 años, no es una operación que se pueda dar por descontada cuando hacemos filosofía política. En primer lugar, me parece que no se pueden dar por descontadas las preguntas que tendríamos que hacer, porque antes que nada tendríamos que saber si hay preguntas específicamente filosóficas que puedan ser hechas. Además, ¿hay una apuesta política

en el fenómeno YouTuber? En el caso de que la haya, ¿de qué se trata?

Si partimos de las categorías y de los problemas que acabamos de mencionar de manera muy general, una primera pregunta podría ser: ¿los YouTubers nos pueden decir algo sobre las subjetividades que emergen, para decirlo así, en la ontología política neoliberal, en particular después de la(s) crisis de los últimos años? Otra pregunta puede ser: ¿estas subjetividades que tal vez se puedan observar de manera particularmente paradigmática entre los YouTubers, nos ayudan a entender el destino de las disciplinas del trabajo en un contexto que parecería dominado por la forma empresa tanto a nivel administrativo – local y global – como a nivel subjetivo/individual?

Empezaría entonces por proponer una hipótesis de lectura que puede parecer extrínseca al fenómeno que tengo que examinar acá. La hipótesis que me interesa es la posibilidad de entender a las dinámicas propias de la actividad del YouTuber, que es sin dudas una especie muy particular e inédita de actividad empresarial, a través del funcionamiento de las estructuras más avanzadas, para decirlo así, del sector de la logística. Me refiero por supuesto a la logística en general, es decir, a las complejas redes de depósito, transporte y distribución de productos (en una gran variedad de sectores productivos) que constituyen en cierto sentido uno de los corazones más importantes del desarrollo capitalista, por lo menos en los últimos 30 años. Se trata en efecto de un sector de experimentación particularmente fructífera de técnicas de gobierno y optimización del trabajo, donde se implementan formas de mando, de precarización y de explotación extremadamente refinadas, fundadas en un sistema capilar de subcontratos y de cumplimientos «just in time» típicos del post-fordismo.

Pero me refiero en particular a modelos logísticos más precisos, que empezamos a conocer de a poco, sobre todo gracias a algunas luchas que han sido llevadas adelante en los últimos tiempos. Empresas como Uber, Foodora, Deliveroo, pero también Amazon o Airbnb en ciertos aspectos, funcionan gracias a relaciones de trabajo extremadamente fluidas, en cierto sentido perfectamente aislables y separables, porque siempre son contingentes y casi instantáneas.

El trabajador es llamado a prestar un servicio integralmente individual, separado, que constituye una suerte de micro-contrato que no implica ninguna continuidad o renovación, sino que tiene que ser reproducido en su singularidad cada vez que un servicio específico se encuentra asignado a un trabajador específico. Se trata, por lo tanto, de una disolución sin antecedentes del trabajo asalariado clásico, que se resuelve

en una serie infinita de casos representados técnicamente pero también jurídicamente como independientes. Estamos frente a una casuística donde la independencia del trabajo se hace en cierta manera definitiva, total. Eso quiere decir que ya no se puede hablar de trabajo en términos estrictos sino de prestaciones laborales repetibles, no garantizadas por una forma contractual. Frente a las recientes movilizaciones en Londres, el *Financial Times* ha subrayado las contradicciones y los peligros que se esconden en este tipo de relación laboral, que ya no es algo excepcional sino manifiesta una tendencia de más en más evidente a subsumir el campo del trabajo en su globalidad. Según el diario inglés, se trata de comprender qué pasa en el mercado del trabajo y en las vidas de los trabajadores – respecto a sus derechos por ejemplo – «When your boss is an algorithm», cuando tu jefe es un algoritmo.

Detrás de situaciones aparentes de autonomía, libertad y autogestión, se encuentran en realidad formas de precariedad y de explotación que parecerían reproducir paradójicamente las condiciones de las primeras fases del capitalismo industrial, cuando no había contratos ni garantías sino que los obreros eran trabajadores intermitentes y pagados por cada trabajo. El concepto mismo de trabajo como lo hemos conocido en los últimos dos siglos y que fue construido no solo por el capital y por el Estado sino también por las instituciones y las luchas de los obreros, ya no tiene sentido acá. Y por consiguiente, las formas tradicionales de organización, de protección y de reivindicación de los trabajadores, como la representación sindical o el paro, ya no funcionan o no funcionan como antes. En primer lugar, los trabajadores en general no tienen una relación directa entre ellos, son sujetos aislados al interior de vínculos laborales mediados por canales digitales y algoritmos; eso quiere decir que tienen que inventar estrategias de comunicación y de auto-organización inéditas si quieren reconocerse y ser reconocidos como sujeto trabajador unitario, capaz de producir sus propias agendas y, en fin, de constituir contra-poderes que puedan modificar las agendas del capital. La logística del tercer milenio, en efecto, trabaja precisamente sobre dinámicas muy sutiles de individualización que permiten una mayor eficiencia del servicio y una menor capacidad de resistencia del lado del trabajo. A esta altura, el antiguo sueño obrero de un trabajo móvil, libre y personalizado encuentra su máxima expresión dentro de nuevas prácticas de acumulación capitalista.

Ahora, ¿qué tiene que ver la logística contemporánea con lo que hacen hoy en día los YouTubers? ¿Qué tipo de aptitud al trabajo y de sujetos trabajadores tienen en

común estas dos esferas? Por un lado, tenemos una forma de trabajo que, si bien no es directamente productiva, parecería de todos modos totalmente material; por otro lado hay una actividad que es en cierto sentido el ejemplo más claro de lo que ha sido definido «trabajo inmaterial» y que en realidad ni siquiera parecería un trabajo.

En este contexto, quisiera desarrollar precisamente estas dos fronteras aparentemente obvias, la primera entre materialidad e inmaterialidad, la segunda entre trabajo y no trabajo. Partamos de acá, de la diferencia entre lo que entendemos muy pacíficamente como trabajo y lo que por el contrario no estamos tan dispuestos a reconocer a través de las categorías tradicionales del mismo. En efecto, acabamos de ver que en la logística de los últimos años se observan fenómenos laborales que rompen o por lo menos complican mucho el marco clásico del mercado del trabajo, según una tendencia propia de la crisis general de la forma-contrato. No es una casualidad que todas estas actividades hayan sido definidas «Gig economy», o sea «economía del laburito», una definición que me parece muy elocuente en la medida en que disminuye la dignidad económico-social del trabajo y al mismo tiempo descalifica o desclasa la fuerza laboral puesta en valor. En este sentido, podríamos decir que los trabajadores de la nueva logística, por ejemplo un repartidor de Foodora, no son muy distintos de algunos casos ejemplares de YouTubers. Antes que nada, las dos actividades comparten una condición fundamental, o sea la imposibilidad no solo económica y social sino también técnico-jurídica de hablar de trabajo propiamente dicho: y no obstante, las dos categorías de sujetos trabajan, ofrecen una prestación que requiere un uso muy preciso del tiempo y del cuerpo. Después de todo, hay YouTubers que ganan dinero gracias a sus actividades, y a veces pueden ganar mucho más que un trabajador de Deliveroo o de Uber. Por supuesto, la mayoría de los YouTubers que tienen una cantidad suficiente de seguidores pueden ganar a través de la publicidad, tanto con la propaganda insertada por YouTube en sus videos/canales, que está retribuida en base a la cantidad de visualizaciones, como con las propagandas más o menos explícitas que ellos mismos pueden hacer, por ejemplo las reseñas de productos de distinta naturaleza (tecnología, ropas, accesorios, perfumes, *make-up*, juegos, etc.). Pero también, se encuentran YouTubers que se volvieron famosos gracias a videos musicales, cortos, *web-series* u otros tipos de entretenimiento, capaces de competir con los medios tradicionales como la televisión, y se trata evidentemente de un territorio todavía «virgen» para la industria del espectáculo, un territorio rico de posibilidades aún inexploradas de creación pero también de valorización: no debe

sorprender entonces que el *show business* (DreamWorks, Disney, Sony, Mtv, etc.) haya empezado a trabajar de más en más en YouTube y con los YouTubers, cuya creatividad y capacidad comunicativa pueden ser captadas y formalizadas a través de fórmulas para-contractuales innovadoras, frente a las cuales la jurisprudencia todavía no ha desarrollado instrumentos exhaustivos de análisis y de regulación. En otras palabras, las dos tipologías de trabajadores que estamos analizando hacen algo que no puede ser contractualizado como lo fueron las viejas formas de trabajo, en la medida en que en principio cada prestación es autónoma y singular, es decir que su reproducción no depende simplemente de un contrato sino de una serie de factores variables que tienen que ver con el éxito global – y más o menos real – del servicio.

A partir de esta constatación podemos pasar al análisis de la otra frontera que mencionamos, es decir la relación entre materialidad e inmaterialidad. Por trabajo inmaterial se entienden todas las formas de trabajo que están fundadas en una valorización de lenguajes, informaciones, conocimientos, redes de comunicación. Pero desde un cierto punto de vista, se puede decir que el trabajo contemporáneo siempre es inmaterial en su raíz, que no puede ser separado del elemento informacional y cognitivo. Por eso se ha insistido sobre la lectura del famoso «fragmento sobre las máquinas» en los *Grundrisse* de Marx, donde se plantea la posibilidad que el *General Intellect* involucrado en el capital fijo sea apropiado por los trabajadores y constituya entonces de hecho el límite de la relación capitalista. Las metamorfosis del capital en las últimas dos décadas parecerían funcionar exactamente a esta altura, como lo vio bien Naomi Klein en 2001. La información acá sería en cierto sentido lo que el cuerpo y la vida fueron para los dispositivos disciplinares y para los dispositivos de seguridad entre el siglo XVIII y el siglo XIX. Pasamos entonces de una bio-política o somato-política a una suerte de cyber-política que requiere sin dudas nuevas formas de disciplina y también de seguridad. La logística hoy – todo el sector logístico – no puede ser entendida, si no se comprende el rol central de este elemento informacional e inmaterial.

Por consiguiente, lo que me interesa en particular es subrayar una serie de mecanismos que las formas más avanzadas de la logística comparten no solo con YouTube, sino en general con los *social networks* y con los medios de circulación y uso de las informaciones propias de las redes informatizadas. Porque es en este nivel, me parece, que se manifiestan las nuevas tecnologías disciplinares que estamos

buscando. El trabajo logístico de la «Gig economy», desde Uber hasta Airbnb, es en efecto, completamente gestionado por plataformas digitales. El trabajador no tiene un verdadero jefe, como dice el *Financial Times*, su trabajo es a la vez completamente personal y completamente impersonal. Aquí la lógica empresarial es fundamental, porque en principio el trabajador decide qué tipo de trabajo aceptar, cuándo aceptarlo, dónde y en qué cantidad o modalidad. El problema, como ha sido señalado, es que, de hecho, se puede hablar de empresa solo desde el punto de vista de los riesgos y de la inversión personal, que están casi totalmente descargados sobre los trabajadores mientras que los beneficios de esa inversión – las plus-valías – son disfrutados por quien posee los medios de desarrollo y organización del trabajo. Por eso se habla de una diferencia cada vez mayor entre propietarios y no propietarios, se asiste a fenómenos de proletarización inéditos. Y por eso el trabajador tiene que actuar y vivir como una empresa viviente, constantemente reinventada, relanzada y reinsertada en una serie indefinida de demandas a las cuales debe responder.

Lo destacable para nosotros es que lo que permite esa desincorporación radical entre la fuerza laboral – lo que hoy en día se suele llamar capital humano – y los medios de su gestión, es exactamente uno de los aspectos centrales del funcionamiento de las redes sociales digitales. Se trata en efecto de un sistema de evaluación del trabajo fundado en el concepto del *feedback* (que todos conocemos y utilizamos en YouTube, Facebook, Instagram, etc.), que permite una extensión potencialmente infinita de la base de los evaluadores, incorporando a los destinatarios de los servicios – la demanda – en el circuito mismo de la reproducción del trabajo.

De esta manera, la plataforma implementa una forma de jerarquización del trabajo aparentemente neutral, objetiva, casi espontánea y natural, que depende antes que nada de la satisfacción de los clientes como una suerte de mano invisible capaz de coordinar demandas y servicios. En cierto modo, se trata de la ilusión de una democracia digital directa, de una voluntad popular radical, donde cada usuario o consumidor expresa su propia preferencia y forma parte de un algoritmo general, compartido entre todos. Pero en primer lugar es una reproducción del paradigma gubernamental que se impuso en las últimas décadas, a todos los niveles, donde la idea central consiste en envolver lo más posible a los usuarios de servicios, tanto privados como públicos, en el proceso decisional, creando una elipsis de gobierno que funciona gracias a los *feedbacks* así como a las resistencias de los gobernados. Aquí se ve muy bien la extensión del modelo

de la empresa a la sociedad misma y a su gobierno. En principio, no habría diferencias sustanciales entre una sociedad comercial y la sociedad civil, junto con la estructuras de su *management* (el Estado): en este sentido todos los sujetos serían *stakeholders*, accionistas de un mismo proyecto y de una misma empresa.

Lo que sucede una vez que aplicamos ese paradigma al mercado del trabajo, se vincula con la realización sistemática de un modelo a la vez de desresponsabilización de los propietarios y de auto-explotación del trabajador, en la medida en que este es responsable del éxito de la empresa de la cual forma parte en tanto que se representa como un pequeño empresario, como el dueño de sí (en un sentido al mismo tiempo económico y moral).

A este propósito ha sido subrayado que estos nuevos sectores se basan en una implementación puramente ilusoria e ideológica del concepto de «share economy». La narración que los sostiene requiere en efecto que se compartan desde abajo los útiles y los riesgos. Sin embargo no es lo que pasa en la realidad, donde la jerarquía del mando es sumamente invisible pero máximamente estricta. Acá el trabajador, en efecto, es asumido más bien como un *prosumer*, a la vez consumidor y proveedor, que reproduce una circulación infinita del servicio que ofrece y por lo tanto se ve forzado a elaborar individualmente una serie de estrategias creativas para mejorarlo, es decir en definitiva para recibir los mejores *feedbacks* posibles. Eso implica precariedad extrema, porque un trabajador que no tenga un número suficiente de reseñas positivas, como un YouTuber que no tiene muchos seguidores, tendrá menos contratos y recibirá una paga menor. La auto-explotación entonces es inseparable de una competencia sin antecedentes entre los trabajadores. Por lo tanto, el nuevo hombre-empresa ya no es el *homo oeconomicus* neo-liberal de que habla Foucault en *Nacimiento de la biopolítica*. Me parece que ya es otra cosa que tendríamos que nombrar de distinta manera.

Si partimos de estas coordenadas, por lo tanto, creo que son bastante claras las afinidades entre el nuevo trabajo logístico y el trabajo de un YouTuber. Se podría decir que hay un mecanismo de intercambio o de espejo constante entre el campo de la empresa y el campo de las redes digitales. Por un lado, en los fenómenos como Uber, Airbnb o Foodora, estamos frente a una digitalización esencial de la empresa, porque se trata de sistemas que nacen como plataformas de datos informatizados; por otro lado, con los YouTubers, los bloggers o los Instagrammers por ejemplo, asistimos a una empresificación cada vez más evidente de las redes digitales y de los *social networks*.

Después de todo, los procesos de financiarización del capital que caracterizan nuestra época comparten ese doble mecanismo. La dinámica del *feedback* es reveladora de este juego donde al mismo tiempo el mercado coloniza la red y la red coloniza el mercado. En este marco, el YouTuber es sin dudas un hombre-empresa de ese tipo. Es un sujeto que actúa en un contexto cuyas reglas fundamentales son: 1) la auto-explotación, es decir una forma de gobierno de sí que posibilita la continuidad del trabajo; 2) la centralidad de la invención y de la creatividad constantes; 3) la informalidad/inmaterialidad del trabajo; 4) la competencia entre los proveedores de servicios; 5) un sistema de evaluación basado en algoritmos que organizan la respuesta de los usuarios, y que deciden el mayor o menor éxito del trabajo y entonces su reproducción o su agotamiento; 6) un sistema basado, por lo menos en principio, sobre una dinámica de «share economy», no solo porque el éxito del proyecto depende de los usuarios que lo comparten y lo difunden (según la lógica de la «viralidad»), sino también porque los seguidores tienen que ser involucrados en el proyecto mismo, convirtiéndose en *stakeholders* capaces de sostenerlo – y a veces financiarlo – pero también de modificarlo o de discutirlo. En este sentido sería interesante estudiar las dinámicas, hasta emocionales, íntimas y afectivas, que vinculan al YouTuber con sus seguidores en tanto sujetos que participan directamente a un proyecto empresarial, de una manera muy distinta de los viejos modos de seguir a los artistas/personajes públicos tradicionales.

Acá me interesan sobre todo los problemas de la evaluación y de la creatividad, que en el caso específico de los YouTubers – pero en general vale para el nuevo modelo de hombre-empresa – tendríamos que llamar más bien talento. La figura del YouTuber hoy en día conlleva, en efecto, aquella del «talent scout», o sea otro emprendedor de sí que busca a los talentos y los inserta en una serie de circuitos de extracción. El discurso del talento es sin dudas uno de los registros más difundidos y más horizontales de nuestra época: las instituciones, la educación, las empresas, los servicios, la política, y yo diría la sociedad misma parecerían ser un enorme aparato de captación y de articulación del talento. Es decir, una verdadera máquina de producción y subjetivación de la creatividad de los individuos, pero a la vez una tecnología de expropiación de lo común, o sea de las formas de inteligencia, saber, normatividad, comunicación, invención e institución que forman parte de las relaciones sociales. El paradigma del talento es entonces, en mi opinión, uno de los canales privilegiados de domesticación/extracción del *General Intellect* de que habla Marx. Al interior de la narración del

talento se cruzan el gobierno de sí que el YouTuber tiene que elaborar y los modos de evaluación de la *performance* que pasan por las funciones de *feedback*. Por un lado, en efecto, los YouTubers perciben lo que hacen como un verdadero trabajo que puede ser más agotador de un trabajo tradicional, porque no tiene límites, horarios, tutelados, y necesita un esfuerzo perpetuo: «esfuerzo» es uno de los términos que más definen este tipo de «gig» auto-disciplinado. Por otro, alrededor de la evaluación se produce una serie muy compleja de relaciones, de imaginarios, de estrategias comerciales, y sobre todo de pasiones que pueden convertirse a cada instante en pasiones tristes y destructivas: competencia, envidia, sensación de aislamiento, alternancia entre euforia y depresión, pérdida de confianza en sí mismo, frustración, etc.

El YouTuber, me parece, tiene que ser situado en este campo de transformación del concepto de trabajo, de reconstrucción de las disciplinas, de resubjetivación de los saberes creativos, de reorientación de las emociones, en fin de renovación de las narraciones que habitan la relación capitalista.

Para concluir esta sección, me parece interesante hacer una comparación con otro tipo de trabajo inmaterial o cognitivo, que en ciertos aspectos es todavía más paradigmático, es decir el trabajo intelectual y sobre todo el trabajo académico, que se supone que hacemos nosotros en tanto investigadores. Ahora, creo que el caso del YouTuber es un caso híbrido desde la perspectiva de la investigación científica, porque ya no es un artista en el sentido clásico, no puede ser reducido a las categorías del trabajo cultural, como por ejemplo los actores o los músicos que en Francia se están movilizándose en tanto trabajadores intermitentes: el YouTuber es más bien un sujeto creativo/cognitivo que está entre el trabajador académico y el trabajador logístico y comparte ciertos aspectos de ambos los sectores. Después de todo, la lógica empresarial está siendo cada vez más la lógica dominante del trabajo académico. El investigador contemporáneo conoce muy bien todo lo que acabamos de ver: disciplina, esfuerzo creativo, auto-explotación, iniciativa empresarial, necesidad de captar redes de alianzas y de seguidores (basta pensar en la plataforma Academia.edu), pasiones tristes, competencia, y sobre todo un sistema de evaluación supuestamente objetivo e imparcial pero cada vez más penetrante, generalizado, cuantificado, algoritmizado. Valeria Pinto escribió un libro muy interesante sobre este tema, que lleva el título de *Valutare e punire (Evaluar y castigar)*, donde retoma precisamente el problema foucaultiano de la disciplina y lo aplica al contexto de las evaluaciones científicas, para

mostrar las formas de precarización del trabajo intelectual en las cuales las primeras están enraizadas. En el mundo académico, aunque no solo en él, el discurso del talento se convierte más precisamente en el discurso de la meritocracia, que de hecho encoraja y difunde modos a la vez de auto-evaluación y de evaluación de los colegas que forman un verdadero régimen de vigilancia. El discurso meritocrático es una declinación del gobierno de sí y de los otros, para decirlo así, particularmente eficaz cuando se trata de encarnar la explotación del sujeto en el sujeto mismo. Y sin dudas una de las armas que los trabajadores intelectuales tienen que utilizar en sus luchas es precisamente el rechazo del tema del mérito, sobre todo de las divisiones o desincorporaciones que este tema produce en el cuerpo/corporación de los académicos.

Entonces el trabajador académico, el trabajador de la logística y el YouTuber actúan todos dentro de una forma de vida que me parece muy parecida. El YouTuber, en particular, conjuga de manera muy singular los modos de la creación intelectual del trabajo científico y las estructuras de evaluación informatizadas y socializadas del trabajo logístico de nueva generación.

Se trata por lo tanto de comprender cuáles son los efectos de subjetivación que se determinan en este territorio de frontera, pero también qué formas de sujeción se producen y qué métodos de resistencia o de autonomía constituyente se ofrecen.

### ***El caso del ASMR***

Lo que me interesa ahora, como banco de prueba de lo que hemos visto hasta aquí, es observar todos estos problemas en una suerte de pequeño estudio de caso. Me refiero a una categoría de YouTubers muy sectorial, que no tiene nada que ver con el éxito increíble que tienen algunos canales de entretenimiento o de espectáculo (música, cómicos, *web series*), y que sin embargo se difundió muchísimo en YouTube a lo largo de los últimos cuatro años, con una proliferación de vídeos, de canales y de sub-categorías que llama mucho la atención (recientemente MTV dedicó una documental a este extraño fenómeno). Se trata del mundo del ASMR, sigla que refiere a *Autonomous Sensory Meridian Response*. En pocas palabras, el ASMR es una *performance* basada sobre todo en el uso de los sonidos (a veces también de las imágenes), y en particular de la voz, que generalmente es susurrada, con el objetivo de relajar al destinatario de la *performance*. Muchas veces, la finalidad consiste en hacer dormir al sujeto que escucha,

y que se supone ser alguien que tiene insomnio o no llega a dormirse fácilmente. La definición ASMR, que no tiene ninguna base científica concreta, se refiere a un fenómeno experimentado por una cantidad de personas relativamente limitada, que al escuchar ciertos sonidos perciben una sensación de extremo relajamiento y hasta de placer en el cuello y detrás de la cabeza. Parecería entonces algo muy raro, para pocos usuarios, y no susceptible de una difusión significativa. No obstante, es suficiente buscar «ASMR» en YouTube por encontrar una cantidad impresionante de videos y de canales en todos los idiomas y con ciento de miles de *followers*. Este sector me interesa por lo tanto precisamente porque se trata todavía en cierto modo de un territorio de frontera, que manifiesta en general los mismos elementos de viralidad de los canales más seguidos pero a la vez, por su naturaleza y por sus contenidos, no puede – por lo menos hasta ahora – convertirse en un verdadero sector comercial autónomo, subsumido por el *show business*. Esta ambigüedad – entre un éxito viral y una refractariedad estructural a la extracción masiva – me parece mantener más o menos abierta una serie de alternativas, de posibilidades, que siguen dependiendo en larga medida de redes de cooperación, de vínculos más personales entre procesos creativos y seguidores, en fin de formas de comunicación y de partición mucho más elementares.

Quisiera analizar una serie de problemas conectados con el marco hermenéutico presentado precedentemente:

1) Los videos ASMR no son en general una fuente de ganancia económica significativa para aquellos que lo hacen. A diferencia de otros YouTubers, hasta los ASMRers más famosos y seguidos no tienen muchas posibilidades de «salir» de sus canales o de ganar grandes cantidades de dinero con sus videos. Sin embargo, estos YouTubers también tienen algunas formas de beneficios económicos. Obviamente, por ejemplo, hay publicidad en los videos más visualizados. En segundo lugar, se encuentran muchos videos donde los ASMRers hacen reseñas o propagandas explicitas de productos de distintas tipologías, que son remunerados por los productores en tanto verdaderas formas de publicidad. En fin, es bastante común que los ASMRers les pidan dinero a sus seguidores de distintas maneras: por ejemplo, ofrecen contenidos especiales que solo pueden ser visualizados por quienes pagan, o piden donaciones libres para que puedan seguir produciendo sus videos, o piden que los seguidores los ayuden a comprar nuevas instrumentaciones para mejorar la calidad sonora o visual de sus productos. Lo que me parece interesante, en este contexto, no son tanto los

modos en que los ASMRers llegan a ganar dinero o a conseguir otras formas de beneficios, sino los debates más o menos directos concernientes el tema del dinero, que se suele encontrar en muchos videos (y, por supuesto, en los comentarios escritos por los autores y por los seguidores). En efecto, no es difícil encontrar reflexiones, críticas, indignaciones, pero también justificaciones, defensas. El tema del dinero para este tipo de YouTubers todavía es un tema muy delicado y poco claro, que tiene que ver con formas de vergüenza y de moralidad, o con registros de reivindicación y de legitimación de la actividad del ASMRer.

2) A partir de acá, parece claro que las categorías propias del trabajo son muy problemáticas en este tipo de contexto. ¿Qué es lo que hacen los YouTubers y en particular los ASMRers? ¿Se trata de trabajo o solo de un hobby, de una actividad privada, de un gusto personal, en otros términos de algo que tiene que ser situado al lado del ‘verdadero’ trabajo? Muchos ASMRers parecerían considerar lo que hacen como algo informal e íntimo, que no sería comparable a lo que en general se suele referir a los sectores laborales. Y sin embargo ellos hablan mucho, sobre todo al principio de sus videos, de lo que están haciendo, de lo que han hecho o de lo que quisieran hacer en videos futuros: los temas del esfuerzo, de la fatiga, del tiempo y de los medios necesario para grabar o editar, de la gestión del canal y de las relaciones con los seguidores, son temas muy frecuentes. En muchos casos, es muy evidente que inventar y grabar nuevos videos es algo fundamental y prioritario para ellos, que tiene que ver no solo con una necesidad creativa sino también con una suerte de compromiso auto-impuesto que deben cumplir. A veces hablan explícitamente o implícitamente de lo que tienen que hacer o de lo a que tiene que renunciar para disciplinarse, para hacer un número suficiente de videos, para organizar el tiempo que necesitan, para manejar la cualidad de sus productos. En algunos videos los ASMRers les piden disculpas a los seguidores por no haber grabado una cantidad suficiente de videos dentro de un periodo determinado, o por no haber llegado a hacer lo que querían y como lo querían, o lo que los seguidores mismos les piden. Como se ve, el mecanismo del *feedback* es fundamental, en la medida en que está conectado con la cantidad de *followers* que cada YouTuber tiene y entonces con la mayor o menor visibilidad de sus videos en las búsquedas de los usuarios. En conclusión, es cierto que si el ASMR no es considerado un trabajo *stricto sensu*, de todos modos es asumido en ciertos casos por los ASMRers mismos como una actividad central en sus vidas, que requiere una precisa inversión de

tiempo, corporeidad, energía, creatividad, disciplina y constancia.

3) Me parece que en los videos ASMR hay algo que llamaría provisoriamente una inversión laboral imaginaria. En otras palabras, la mayoría de los videos son contruidos como «role plays», es decir, como situaciones en las cuales los ASMRers fingen ser profesionales o trabajadores de distintos tipos: médicos, librereros, esteticistas, maquilladores, peluqueros, masajistas, empleados públicos o de agencias, personal de atención al cliente, abogados, psicólogos, comerciantes, docentes, etc. En muchos casos, entonces, se trata de reproducir situaciones de trabajo muy específicas, a veces con disfraces o escenografías. Lo destacable es que en ciertos videos los ASMRers demuestran competencias y conocimientos particulares que conciernen el ámbito profesional que están simulando. Entonces hay generalmente un doble nivel del servicio que los ASMRers ofrecen: un nivel directo, que tiene que ver con el objetivo de relajar al espectador y que responde entonces a una demanda particular, o sea la búsqueda de una condición psicofísica determinada; y un nivel indirecto, relacionado con un servicio secundario y puramente imaginario donde tal vez se proyectan por un lado las capacidades singulares de los ASMRers y sus aspiraciones laborales, y por otro lado, en cierto modo, una imposibilidad de realizar estas aptitudes o aspiraciones afuera de la ficción del video. A modo de hipótesis, nos podríamos preguntar en qué medida esa difusión viral del «role play» profesional se vincula con una condición generalizada de faltas de oportunidades laborales y de desempleo entre los jóvenes, o simplemente con la frustración de una situación laboral inestable, precaria y no correspondiente a las aspiraciones, a la formación o a las aptitudes reales de los ASMRers: quizá muchos de ellos sean los mismos trabajadores de la «Gig economy». Me parece interesante, entonces, comprender por qué muchos videos se basan en un «role play», y por qué el «role play» tiende a imaginar un contexto laboral que en principio requiere ciertos saberes y *know-hows* que muchas veces no son genéricos sino de alto nivel (aunque se trate de una ficción).

4) Otro aspecto extremadamente interesante, me parece, es que en los «role plays» armados por los ASMRers se trata normalmente de prestar un servicio de cuidado, de cuidar al cliente y a su doble identidad (su doble demanda), o sea en tanto usuario del video ASMR y en tanto usuario del servicio ficcional ofrecido – que sea un servicio médico, psicológico o relativo al simple bienestar, que se trate por ejemplo de belleza del cuerpo, de cuidado del espíritu o de consultas de varia tipología (preparación de

comida, ropas, *fitness*, régimen alimenticio, estudio, etc.). No es una casualidad que la clínica o la agencia sean unos de los ambientes más comunes donde tienen lugar las ficciones del ASMR – algunos llegaron a imaginar «clínicas ASMR», por ejemplo – es decir que muchos de estos YouTubers perciben sus videos como una verdadera forma posible de «consulting» profesionalizado. Esta suerte de servicio se refiere entonces a un público muy particular, es decir a sujetos que necesitan y quieren ser cuidados, ayudados, sostenidos. ¿Qué tipo de subjetividad emerge a esta altura? Me parece que se trata de una subjetividad que se representa – o por lo menos está representada por los ASMRers – como débil, angustiada, precaria, cansada, vulnerable, dominada por la incertidumbre y por la ansiedad. Generalmente el servicio que los ASMRers ofrecen es lo que ellos mismos llaman un «relajamiento guiado», donde el registro de base es justamente aquel de la ansiedad, de la preocupación, de la necesidad de dejar de lado los pensamientos negativos, etc. El destinatario del ASMR, entonces, es en principio un sujeto que experimenta una condición de soledad, de miedo y de impotencia, y que busca una forma de cuidado personalizado que le permita olvidar sus problemas. Me parece importante insistir sobre el tema del cuidado precisamente porque, como vimos, es un sector de disciplina y de extracción que se volvió crucial en las metamorfosis más recientes de la relación capitalista. Ya no es simplemente la base de la reproducción de la vida necesaria a la producción, que el capitalismo tuvo que domesticar y privatizar (por ejemplo generizándolo), sino la expresión de la textura afectiva, para decirlo así, que constituye las relaciones sociales. Hablar de cuidado en estos términos quiere decir más bien, en otras palabras, hablar de lo que Negri y Hardt llaman *trabajo afectivo*, que tiene que ver precisamente con el bienestar, con un servicio que se pone como objetivo la satisfacción, la comodidad o la seguridad. Lo que pasa en los videos ASMR, desde este punto de vista, presenta una serie de ambigüedades. Por un lado, se trata de construir una red de ayuda, de solidaridad. No hay ASMR, dicen los ASMRers, si no hay una comunidad, una forma de cooperación y partición: después de todo el trabajo afectivo que forma parte del ASMR es indisoluble de las formas de afectividad e intimidad que hemos visto a propósito de los YouTubers en general, que a veces tienen una relación muy estricta y directa con sus seguidores. Por otro lado, en cambio, la tendencia o mejor dicho el sueño de la profesionalización de los afectos involucrados en este tipo de «servicio» puede llevar a otro tipo de uso del trabajo afectivo.

5) Un caso particular en este sentido es aquel del sueño, me parece. El ASMR

nació específicamente como forma de ayuda para personas que no llegan a dormir, como una suerte de terapia natural. El tema de la ausencia de sueño está evidentemente conectado con el campo subjetivo que acabamos de ver, caracterizado por ansiedad, miedo e incertidumbre existencial. Se trata, en cierto modo, de una condición común en la multitud de los que trabajan de una forma o de la otra en el mercado del trabajo intelectual, cognitivo, inmaterial, etc. La incapacidad de dormir es sin dudas uno de los efectos posibles de la precarización radical de la vida y de la sensación de vulnerabilidad que eso genera. Podríamos llegar a decir que el insomnio es un elemento estructural del tiempo de la deuda y, por lo tanto, de un sujeto que se percibe y vive en tanto endeudado. Pero al mismo tiempo el poco sueño es uno de los requisitos de este tipo de los nuevos sectores del mercado del trabajo, o sea de la movilidad y de la autonomía empresarial que caracterizan al sujeto de que estamos hablando. Los académicos más jóvenes, por ejemplo, saben muy bien qué quiere decir tener que renunciar al sueño o en general al descanso, o qué quiere decir no tener ninguna verdadera distinción entre días laborales y días feriados. Estamos sin dudas frente a una nueva manera de manejar el tiempo y en particular el sueño. En cierto sentido, el capital siempre trabajó mucho alrededor del sueño y produjo modificaciones muy precisas. Es sabido, por ejemplo, que las 8 horas de sueño que nosotros todavía seguimos considerando como obvias o naturales no existieron antes del fin del siglo XIX, y por cierto esto tiene que ver también con la necesidad de una organización del tiempo de la vida en relación con el tiempo del trabajo asalariado. Probablemente ya estemos asistiendo a nuevas transformaciones del sueño a partir de las transformaciones del trabajo y en general de la gestión del tiempo. ¿Qué pasa en los ritmos del sueño en un contexto donde quizá ya no haya verdaderas diferencias entre vida y trabajo? El fenómeno del ASMR me parece hablar en cierto modo de estas transformaciones, es decir antes que nada de unas incertidumbres o de unos «vacíos» de saber que todavía caracterizan un territorio nuevo, junto con las experimentaciones que necesariamente lo habitan.

### ***Hacia una conclusión***

Probablemente el caso específico de los ASMRers nos pueda decir algo interesante sobre un campo de afectos que ha sido llamado, en una publicación reciente, «las pasiones de la crisis». Se trata en efecto de comprender como cambian las pasiones o

qué pasiones inéditas se forman a la altura de la génesis de nuevas subjetividades. La crisis en este sentido es un discrimen fundamental. En primer lugar, la crisis económica de la última década, que funcionó y sigue funcionando como un enorme aparato técnico y narrativo de reestructuración neo-liberal del Estado, del *Welfare*, de los derechos, del trabajo, de la propiedad, pero también, por supuesto, de los sujetos. Hay al mismo tiempo, me parece, una crisis de la subjetividad que trabaja dentro de procesos de construcción de una subjetividad de la crisis. Y en esos procesos es evidentemente fundamental comprender cuales son y cómo funcionan las pasiones propias de la crisis. Porque creo que sin este tipo de comprensión no se da la posibilidad de una reapropiación de los afectos ni de una apuesta común, antagonista y constituyente, que sea capaz de hacer algo distinto con las crisis que nos conciernen. Tal vez interrogar a una serie de nuevas formas de subjetividad a través del análisis del fenómeno de los YouTubers pueda ser una de las muchas aunque pequeñas maneras posibles para empezar a descifrar el territorio afectivo en el que somos llamados a movilizar nuestra acción política.

## ***Bibliografía esencial***

- A. Amin (1994), *Post-fordism* (Oxford: Blackwell)
- Aa. Vv. (2010), *Le passioni della crisi* (Roma: Manifestolibri)
- Aa. Vv. (2008), *Lessico marxiano* (Roma: Manifestolibri)
- U. Beck (1999), *SchöneneueArbeitswelt. Vision Weltbürgergesellschaft*(Frankfurt-New York: Campus Verlag)
- G. Becker (1964), *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education* (Chicago: The University of Chicago Press)
- R. Braidotti (2013), *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press)
- L. Boltanski, È. Chiappello (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme* (Paris: Gallimard)
- J. Crary (2013), *Late Capitalism and the End of Sleep* (London: Verso)
- M. Foucault (2004). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- P. Dardot, Ch. Laval (2014), *Commun. Essai sur la révolution au XXI<sup>e</sup> siècle* (Paris: La Découverte)
- S. Federici (2013), *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas* (Madrid: Traficantes de sueños)
- A. Fumagalli (2007), *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione* (Roma: Carocci Editore)
- D. Haraway (1991), *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature* (New York: Routledge).
- M. Hardt, A. Negri (2009), *Commonwealth* (Cambridge: Harvard University Press)
- M. Hardt, A. Negri (2009), *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (London: Penguin Books)
- N. Klein (2000), *No Logo* (London: Flamingo)
- M. Lazzarato (2011), *La fabrique de l'homme endetté: Essai sur la condition néolibérale* (Paris: Éditions Amsterdam)
- Ch. Marazzi (2010), *Capital y Lenguaje. Hacia el gobierno de las finanzas* (Buenos Aires: Tinta Limón)
- K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*
- S. Murillo (1996), *El mito de la vida privada. De la entrega al tiempo propio*(Madrid: Siglo XXI)

- A. Negri (2003), *Marx oltre Marx* (Roma: Manifestolibri, Roma)
- A. Negri, C. Vercellone (2007), «Il rapporto capitale/lavoro nel capitalismo cognitivo», *Posse*, n. 2, p. 46-56.
- L. Paltrinieri (2016), *L'impresa e la filosofia politica. Verso un approccio genealogico*, en M. Iofrida (ed.), *Emergenza ecologica, alienazione, lavoro* (Modena: Mucchi), p. 23-42.
- M. Pasquinelli (2008), *Animal Spirits. A Bestiary of the Commons* (Rotterdam: NAI Publishers)
- M. Pasquinelli (ed., 2014), *Gli algoritmi del capitale. Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune* (Verona: Ombre Corte)
- E. Sacchi (2016), «Neoliberalismo y subjetividad. Notas para pensar la gubernamentalidad de nuestro tiempo», *Identidades*, n. 10, p. 22-33
- N. Rosenberg (1976), *Perspectives on Technology* (Cambridge: Cambridge University Press)
- G. Simondon (2005), *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (Grenoble: Millon)
- Y. Varoufakis (2013), *The Global Minotaur: America, Europe and the Future of the Global Economy* (London: Zed Books)
- P. Virno (2014), *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee* (Roma : DeriveApprodi).
- A. Zanini, U. Fadini (2001), *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione* (Milano: Feltrinelli)



---

# Prótesis

## Corporalidad neoliberal y biotecnologías

---

**Ayelén Zaretti.** Magíster en Comunicación y Cultura por la UBA. Becaria doctoral CONICET. Docente de la UNRN. Miembro del CEFC donde integra BAL-DíOLab (Laboratorio de Investigación Intercesiva) y dirige la revista *Barda*.

No siempre tuvimos cuerpo.

La figura del cuerpo que se compone como manifestación de la experiencia de la corporalidad de la Modernidad, emerge en el seno de los saberes que dibujan los contornos del Hombre. El individualismo, el saber anatómico y la filosofía cartesiana consolidarán la imagen de un cuerpo que se aparece como un recipiente para la vida humana; resto de las diferenciaciones del Hombre con los otros, con el mundo, y consigo mismo. Toda una experiencia de individuación por la materia: el cuerpo moderno hace de frontera entre el hombre y el mundo, entre el hombre y los otros, y finalmente, entre el hombre y eso que se dibuja primero como Alma y luego como

Razón.

El Hombre moderno *tiene* un cuerpo. Ese cuerpo que es pasible de ser intervenido en la medida en que debe ser controlado; controlar las pasiones que esa carne despierta, controlar sus revoluciones, controlar su fuerza (de trabajo y de resistencia). Toda una batería de técnicas de control se ejercerán sobre ese cuerpo que, aunque *máquina maravillosa*, no dejará de ser fuente constante de duda.

En ese control de los cuerpos que habitan la Modernidad se agenciarán modos de constitución subjetiva que lo volverán el representante de lo que ese mismo control construye en términos de identidad: el cuerpo será la superficie de inscripción de una identidad única, idéntica a sí misma que anula la experiencia de la corporalidad de la carne (que envejece y se transforma) y de la *mens* (que sin referencia, no puede ser representada y se modifica a cada encuentro).

Cuerpo que es límite, que distancia al Hombre del mundo y de los otros, que le recuerda constantemente su finitud, y que, precisamente por eso, ha de ser cuidadosamente controlado y docilizado. Esa es la experiencia de la corporalidad que produce la Modernidad: la experiencia de un cuerpo que *se tiene*, sobre el que se inscribirá la identidad.

Pero el cuerpo moderno no es eterno.

El cuerpo que se nos aparece como objeto de diseño que acompaña nuestras poses en la compraventa de trabajo, de amor y de las más disímiles formas de valorización capitalista, es el cuerpo que *somos*. Las transformaciones producidas en la trama que sostiene nuestra experiencia de la cultura -y entonces, también de la corporalidad- han provocado otros cuerpos: cuerpos de diseño, pasibles de la más variada intervención técnica, dispuestos específicamente para la entrada al mercado de nuestras subjetividades de consumo.

La posibilidad de intervenir técnicamente sobre los procesos de vida y de muerte que se abrió hacia mediados del siglo pasado con las tecnologías de la vida y de la información, desacopló el par moderno cuerpo-vida. Desligados parcialmente uno de otra, entran en procesos diferenciados de diseño, de control, y de valorización. La vida quedará capturada no sólo a nivel molecular sino también a nivel comunicacional, o mejor, *infocomunicacional*. En esa captura los cuerpos que ya no requieren fuerza y salud para el trabajo de la fábrica, necesitarán desarrollar una fuerza de adaptación en términos de imagen. Estos cuerpos que somos, son cuerpo-signo: prótesis identitaria,

marca del *self* en un capitalismo que se sostiene sobre la circulación de modos de ser, de modos de habitar el mundo, de estilos de vida que actualizan ‘mundos de signos’ compuestos por el mismo capital.

En la articulación de las biotecnologías con la *noopolítica* (Lazzarato, 2006) seremos modulados para autogestionarnos, para ser *buenos gestores de nosotros mismos*. La salud, la buena presencia, el cuidado de sí, volverán su mirada exclusivamente a estos propósitos que serán cumplidos en la medida en que nuestra circulación en los mercados (financieros, laborales, afectivos) sea virtuosa; vale decir, valorizando constantemente el capital.

La distancia que separa los cuerpos de la modernidad de los cuerpos contemporáneos es cubierta por las transformaciones que afectan los modos en que se constituye el saber y los modos en que se administra el poder en cada una de esas experiencias de la cultura. Es en la composición de una *episteme* informacional (Rodríguez, 2009) que se hace posible y necesaria la dislocación del par cuerpo-vida que, a su vez, habilita la intervención que permitirá el control infomolecular de esas vidas y esos cuerpos.

¿Cómo es que termina por componerse un cuerpo-signo, marca (comercial) de unas subjetividades de consumo? ¿Cómo ese cuerpo se vuelve superficie de inscripción de una serie de controles a cielo abierto? Esta composición puede ser pensada a partir de los modos en que se producen nuevas relaciones con el mundo y con los otros, y que habilitan a su vez una corporalidad propiamente neoliberal. Las mismas inscripciones que estos cuerpos exhiben dan cuenta de las formas en que devienen prótesis de una identidad modulable, flexible, disponible para su *customización* y para el ingreso a los circuitos de valorización capitalista.

Para esto que esto sea posible y necesario, el cuerpo ha de devenir sistema.

Cruzado por los modos en que es constituido en los campos de saber; atravesado por los modos en que es intervenido por los tipos de normatividad, el cuerpo contemporáneo se aparece abierto. Si la corporalidad moderna implicaba un cuerpo cerrado y límite que contenía al Hombre, el cuerpo que se compone en la trama saber-poder que habitamos se abre. Pero no como el cuerpo del grotesco; abierto al mundo por incompleto, imperfecto, lleno de orificios por los que los animales y las cosas entran y salen y se funden en-con-desde él, sino como sistema de sistemas, como expresión de un algoritmo y como resultado de otro. Siempre en relación, entrando

de modos diferentes en diferentes sistemas, el cuerpo contemporáneo ancla con el proyecto tecnocientífico siendo manifestación y campo de ejercicio de las biopolíticas biotecnológicas, produciendo y expresando subjetividades de consumo<sup>1</sup>.

Aquella unidad contingente que fuera el cuerpo moderno, se extiende en las tecnologías de la vida y de la información para convertirse en el soporte material de una marca en venta, de un *self* que se oferta. Apoyadas sobre la posibilidad de manipular, diseñar y patentar la vida, las biotecnologías contemporáneas habilitan nuevos cuerpos y los equiparan con otros cuerpos. La posibilidades abiertas por la reacción en cadena de la polimerasa y la técnica del ADN recombinante, implican la equivalencia de cuerpos de diversas especies. Bancos de órganos, tejido, sangre o espermatozoides, se convierten en el nuevo cuerpo tecnocientífico, capaz de alojar y ‘hacer vivir’ fragmentos de cuerpo -“fragmentos vivos incorpóreos” (Catts y Zurr, 2006)- unificados por el soporte tecnocientífico. Los cuerpos contemporáneos (todos) ya somos cuerpos extendidos (Ibíd.). Todos fuimos gestados, configurados, o mejor, *estamos siendo* configurados en esta cultura tecnológica, en esta *episteme* de la información, en este capitalismo y con esta bio-política-tecnológica.

Abandonando el humanismo para pensar liberados de la ontología monovalente y la lógica bivalente (Sloterdijk, 2001) la transformación de la corporalidad en la época contemporánea, la pregunta se vuelve éticopolítica: ¿a qué modos de subjetivación invitan estos cuerpos? ¿de qué encuentros seremos capaces ahora? El cuerpo contemporáneo se extiende y en esa extensión, se transforma en superficie para la inscripción de una serie de signos y una serie de instrucciones y así, entonces, en prótesis identitaria. Cuerpo extendido que compone un sistema cuerpo-mente capaz de provocar la maximización de la vida infomolecular y semiótica (o *a-orgánica*) de ese cuerpo, produciendo a su vez la maximización de las ganancias en términos capitalísticos. Todo sucede como si en la corporalidad neoliberal las fuerzas de la vida que se liberaron en el Hombre, se instrumentalizaran en un cuerpo que no es más ni menos que una prótesis.

Una prótesis: la adición para la maximización de la vida por vivir.

---

<sup>1</sup> Se dejará de lado aquí la reflexión en torno a las posibilidades de resistencia o fuga que puedan o no, acontecer desde la corporalidad contemporánea en la medida en que el cuerpo extendido es también extensión del territorio de lo sensible: ampliación de la potencia de percepción y de la potencia de afección. En tanto percepción y afección componen mundo, estos cuerpos tendrían la potencia de componer otros mundos de posibles.

Si la Modernidad componía un cuerpo cerrado que le pertenecía al Hombre y que permitía por su intermedio, su disciplinamiento y docilización; la época contemporánea, construirá un cuerpo modulable, de diseño, que lejos de aparecer silenciado, será revalorizado para aparecer como un ‘socio’, un compañero, el *partenaire* en la danza de una vida constantemente maximizada. En la dilución de las dicotomías modernas, también se fundirá el límite entre cuerpo y espíritu o mente. La composición del hombre en términos de sistema de procesamiento de información, hará de esa distancia pura desdiferenciación. De este fenómeno son manifestación, las ciencias cognitivas y las neurociencias, pero también los modos de intervención de las tecnologías de acción a distancia. Si es posible el accionamiento sobre los procesos de atención y memoria, es precisamente porque los mismos se inscriben sobre la materialidad de un cuerpo. Tal como en una computadora, el *hardware* determina al *software* y viceversa. Las posibilidades de intervención sobre ese cuerpo-sistema se incrementan: desde la farmacopea hasta las biotecnologías, pasando por la protésica y la biónica, todos esos saberes técnicos intervendrán sobre un cuerpo que se vuelve objeto de diseño.

La medicina contemporánea –que ahora involucra también y entre otras, a la física nuclear<sup>2</sup>–, es un gran ejemplo para pensar esta conversión del cuerpo. Las intervenciones genéticas sobre los niños por venir; las posibilidades e investigaciones para desarrollarlos totalmente fuera de la mujer, en placentas e incubadoras artificiales, extienden los poderes de la medicina hacia el campo del deseo (aquello que hubiera pertenecido exclusivamente al espíritu): “al azar de la concepción y de la gestación se le opone, actualmente, una medicina del deseo” (Le Breton, 2002, p. 228). Medicina que, aunque no sólo funciona en el ámbito de la reproducción, encuentra en la sexualidad un campo sumamente fértil. Desde los anticonceptivos hasta el sildenafil (Viagra), pasando por todas las tecnologías de embellecimiento de los cuerpos para volverlos ‘sexualmente atractivos’, codifican y estandarizan la sexualidad.

Pero además, el éxito de estas tecnologías “(...) ha introducido de golpe las fuerzas del mercado en la intimidad de las relaciones sexuales (uno de los pocos ámbitos del entretenimiento que seguían siendo gratuitos) (...)” (Yehya, 2001, p.21). Es interesante observar que estos fenómenos se evidencian precisamente allí donde anudaban las

---

<sup>2</sup> Basta observar para dar cuenta de esto, el desarrollo de la medicina nuclear; nuestro país, por ejemplo, ya cuenta con un centro de protonterapia (terapia a partir de la aceleración de partículas, específicamente protones).

tecnologías totalizantes e individualizantes del ejercicio biopolítico. Esas mismas prácticas sociales que dislocan el dispositivo de sexualidad, lo reconvierten en engranaje de la máquina capitalista: el sexo y la reproducción (ahora despegados entre sí, separados) se vuelven ámbitos diferenciados de extracción capitalista.

Posiblemente, el avance de los psicofármacos sobre la infancia corra en consonancia con esta disociación. El hecho de que los niños sean usuarios de drogas psicotrópicas como el metilfenidato, la dexedrina o la clonidrina, frente a situaciones de mucha actividad, inquietud o ansiedad, pone de relieve cómo el hijo aparece disociado de la sexualidad y del deseo de la pareja. Los roles de cuidado de los padres se instrumentalizan, y el niño (también) termina por transformarse en mercancía. No habrá de sorprender entonces, que a este niño-mercancía se le apliquen luego todas las tecnologías necesarias para sintonizarlo con el mundo de las cosas.

Esta *medicina del deseo* no sólo funciona en el ámbito de la sexualidad; esos mismos psicofármacos, se encuentran disponibles para el consumo de cualquiera que quiera hacer uso de ellos. Pero no sólo eso: la misma noción de salud –y por ende, el ámbito de acción de la medicina- se ha extendido. Ya en 1946 la Organización Mundial de la Salud definía el estado ‘sano’ como “un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”<sup>3</sup>. Dice Pablo Rodríguez (2008) que en esta afirmación ya está contenida la medicalización generalizada. Es que precisamente, la búsqueda de ese *estado de completo bienestar* incluirá, en adelante, toda una serie de prácticas que excederán en mucho a las prácticas médicas propias de la Modernidad. Desde la alimentación hasta la protésica aparecen incluidas en la ampliación de derechos que reclama esta extensión sanitaria, pero que requiere sobre todo de una expansión del mercado.

De este modo, la salud (también) entra en el intercambio de valores, deviene un objeto de consumo. En este contexto, el cuerpo que arrastraba la carga moderna de la corruptibilidad de la carne, cargará ahora con la constancia de su degradación; con la potencialidad eterna de sus fallas; y así, con la constante intervención para no ser ‘enfermo’, para ser ‘siempre sano’ o mejor ‘para estar saludable’. Alimentarse bien,

---

3 Así lo dice el Preámbulo de la Constitución de la Organización Mundial de la Salud, que fue adoptada por la Conferencia Sanitaria Internacional, celebrada en Nueva York del 19 de junio al 22 de julio de 1946, firmada el 22 de julio de 1946 por los representantes de 61 Estados (Official Records of the World Health Organization, N° 2, p. 100), y que entró en vigor el 7 de abril de 1948 (<http://www.who.int/suggestions/faq/es/>).

hacer deporte, hacer terapia o meditación o yoga, son parte de ese imperativo sanitario (Costa y Rodríguez, 2010). Imperativo que compone un cuerpo que, lejos de tener que entrar en un molde predeterminado, tendrá que alistarse para estar siempre disponible para la corrección, la reforma y la modificación, en miras de protegerse de sí mismo, de su propia corrupción natural.

Incluso toda la serie de prótesis e implantes artificiales que, bien para corregirlo o para diseñarlo, encarnan en el cuerpo, componen otro modo de esa conminación a ‘estar sano’. Estos sustitutos o amplificadores, serán más eficientes, cuanto más capaces de integrarse al organismo ‘receptor’; vale decir, cuanto mejor constituido se encuentre el nuevo sistema que ese cuerpo-natural compone con ese otro cuerpo-técnico. El menú de opciones es impresionante: estética o funcional, la protésica arraiga en el cuerpo como un modo *hard* del imperativo. Implantes cocleares, prótesis de brazos, piernas o manos, implantes de siliconas... Un gran menú para bien diferentes propósitos, pero siempre modificando las percepciones de que ese cuerpo es capaz.

De hecho, las más de las veces, el implante resulta en la ampliación de las potencialidades previas del cuerpo. Las experimentaciones realizadas por bioartistas como Stelarc en obras como *Ear on Arm*; los corredores amputados que utilizan prótesis que les ofrecen “un rendimiento ideal y la máxima velocidad para cada tipo de carrera” (Yehya, 2001, p.15-16); o el artista plástico Neil Harbisson con su *eyeborg* son buenos ejemplos de esta ampliación de los sentidos<sup>4</sup>.

Los experimentos realizados sobre su propio cuerpo por el inglés Kevin Warwick también avanzan en esta línea<sup>5</sup>. Warwick se implantó un microprocesador diminuto en su brazo izquierdo. Este microprocesador puede leer los impulsos eléctricos que fluyen entre la mano y el cerebro. Esta señal es transmitida a una computadora que las recopilará para, luego, intentar reproducirlas, enviarlas nuevamente al implante y ‘engañar’ al sistema nervioso. De ser posible manipular el sistema nervioso, se podrían controlar las prótesis con extrema precisión; reparar los sentidos de ciegos y sordos;

---

4 Sobre las experimentaciones artísticas con las biotecnologías y los resultados sobre la ampliación de los territorios perceptivos ver: Zaretti, A. (2015): “Cuerpo extendido, cuerpo informado” en Gaona, S. Y Zaretti, A. (coord): *Errancias. Corporalidad, información, experiencia*. Neuquén: CEFC. (pp. 92-100).

5 Warwick es sólo un ejemplo, pero este proceso de hibridación de los cuerpos y de digitalización de la percepción, encuentra muchas manifestaciones. Para más ejemplos ver: SIBILIA, P. (2009): *El hombre postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (pp. 128-134).

y hasta aumentar esa sensibilidad más allá de las potencialidades de escucha, visión, tacto, gusto y olfato que se conocen hasta hoy (Ibíd.).

Biotecnologías e ingeniería genética; y medicalización y protésica, apoyarán una tercera modalidad de intervención del cuerpo. Se trata del dispositivo *fitness* (Costa, 2007 y 2008): una serie de prácticas cosméticas, quirúrgicas, gimnásticas, dietéticas y farmacológicas, que buscarán hacer encajar (*to fit*) al cuerpo en un régimen de exhibición que le permitirá a su vez, ganar mayor competitividad en los mercados (de trabajo, del deseo, de prestigio). Será por medio de estas prácticas que el cuerpo funcionará como ‘señal de ajuste’ para el alma (Costa, 2008).

En este sentido, la conjunción dispositivo informacional-genético, imperativo sanitario y dispositivo *fitness*, compondrá un ‘dispositivo de corporalidad’ (Costa y Rodríguez, 2010; Costa, 2007, y 2008) que implicará una reestructuración radical del cuerpo. Unos nuevos modos de intervención con sus propias finalidades: un cuerpo modulable para el mejoramiento y la intensificación de la vida; para su embellecimiento y estilización; y para su incremento en términos de capital humano; es decir, para su sintonización con el capitalismo avanzado. Este cuerpo ingresa en un intercambio semiótico, comportando una serie de signos que buscan aumentar su valor de uso (la intensificación de la vida en la relación cuerpo-usuario) y su valor de cambio (el valor de exhibición similar al que definiera Benjamin para la obra de arte) (Costa y Rodríguez, 2010). Valor de uso y valor de cambio, serán (auto)gestionados de manera de siempre maximizarlos. Estos cuerpos no son proletarios, son empresarios: buenos gestores de sí mismos.

De esta manera, el cuerpo-sistema, abierto, diseñable, modulable, traba vínculo con lo que durante la Modernidad fuera su contracara: el pensamiento, el alma, el espíritu. En la posibilidad de modulación que proponen estos dispositivos técnicos y la farmacopea -específicamente con los psicofármacos, la protésica y la biónica-; se hace posible la intervención sobre esa contracara. El alma, la Razón o lo que Le Breton (2002) llama ‘la persona’, también termina por ser transformado en aquellas intervenciones.

El cuerpo se vuelve máquina significativa que debe entregar una determinada imagen a la vez que entregará otras significaciones (empezando por su código genético) que permitirán a su vez la modelización de aquella imagen (Rodríguez, 2008). En la composición del sistema *corps-mens*, se desplazan los límites, y se hace posible intervenir tanto en uno como en otro. Es sencillo: tanto el *software* como el *hardware*

son pasibles, por igual, de modificación, de creación, de composición<sup>6</sup>. Así es que el cuerpo se convierte en la inscripción del *self*:

El hombre poco formal, *cool*, cuida su *look*, y también quiere que lo hagan los demás; es, esencialmente, un ambiente y una mirada. El cuerpo se convierte en una especie de socio al que se le pide la mejor postura, las sensaciones más originales, la ostentación de los signos más eficaces (Le Breton, 2002, p. 154).

*Una mirada*; el cuerpo como mirada, el cuerpo como inscripción de una mirada, es también el cuerpo pasible de volverse signo: esa imagen de cuerpo que precipita un *yo* que enajena. La mirada cumple una función simbólica; no sólo provee al sujeto de un cuerpo especular, de una imagen de sí; sino también de un cuerpo significativo, marcado por toda clase de valores diferenciales. “(...) La mirada considera la identidad solamente a través de una imagen irreductiblemente exterior (...) y procura al sujeto un cuerpo especular al mismo tiempo que abole su cuerpo existencial” (Silverman, 2009, p.159). La identidad se sostiene simbólicamente sobre la imagen del cuerpo que se mira y es mirada por sí y por los otros, incluso allí donde la complejidad del sistema compuesto (*corps-mens*) significa la imposibilidad de la totalización. Quizá, sobre todo allí, donde esa complejidad significa el constante diferir de la vida misma (*life itself*)<sup>7</sup>. Esta mirada, que es también el cuerpo, se inscribe como marca identitaria, como significante total y totalizante que, en el capitalismo avanzado, es además la marca de un mundo de signos pasible de intercambio. De manera similar al modo en que el cristianismo hizo de la pérdida del yo, el modo de subjetivación privilegiado (Lanceros, 1996; Foucault, 2003), nuestra experiencia de la cultura, compone, en la inscripción significativa de la mirada en el cuerpo, en la constitución del sistema cuerpo-imagen de cuerpo, el modo de comprensión del *sí mismo*; la forma de constitución de un yo al que hubo que enajenar en una imagen-mirada, para que luego fuera propio<sup>8</sup>.

---

6 Nótese que se resiste aquí la equiparación entre cuerpo y *hardware*, y entre alma/pensamiento y *software*. Esto da cuenta de que la constitución en términos de sistema del cuerpo, lo vuelve flexible y ‘blando’, a la vez que lo vincula con otros sistemas en términos de percepción ¿sería la percepción dura o blanda? Así, los sistemas que se componen, son tan duros como blandos; así como la información es materia-inmaterial: datos que organizan la materia.

7 Sobre el agenciamiento del acontecimiento en las sociedades como las nuestras ver: Lazzarato, M. (2006): *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta limón.

8 De hecho, ya Foucault (2003; 2008; y 2014) avanzaba sobre las continuidades entre los modos de subjetivación del cristianismo y los de la Modernidad, trazando continuidades entre las prácticas de la confesión y de la sesión psicoanalítica en tanto que ambos rituales discursivos, hacen del decir frente

Por este camino se avanza hacia la construcción de una identidad que inevitablemente aparece representada por el cuerpo, o mejor por la apariencia del cuerpo. Como corolario, el cuerpo aparece como prótesis de la identidad: representante material de aquello que, en verdad, no puede ser representado porque finalmente, no tiene significante: el sistema cuerpo-imagen de cuerpo (*corps-mens*), es un sistema de irrepresentabilidad.

Pero la transferencia entre identidad y cuerpo sigue avanzando hasta producir que el cuerpo funcione como marca del *self*. Como menciona Paula Sibilía (2008) basándose en las tesis de Guy Debord (2012 [1967]), en las sociedades como las nuestras, ha triunfado un modo de vida que hace pie en las apariencias y en la conversión de todo en mercancía, especial y específicamente en la conversión de estilos de vida. El *self* aparece como una marca más entre la infinidad de marcas comerciales en venta. Sibilía cita el caso del mismísimo Debord para graficar cómo una personalidad incluso opuesta y francamente reticente a la espectacularización de los modos de ser en el mundo (cabe recordar la prohibición hecha por Debord para la exhibición de todas sus películas algunos años antes de cometer suicidio) es fabricada como personaje y convertida en mercancía. Y es que el mayor objeto de intercambio en el capitalismo actual son los propios modos de subjetivación, los modos de objetivación que producen subjetivación; las formas en que estos sujetos se sujetan y se inscriben en el mundo de las cosas.

La anécdota con la que Sibilía abre su libro *La intimidad como espectáculo* (2008) da cuenta de este fenómeno: cada año la revista estadounidense *Time* elige la personalidad que, por distintos motivos, debería ser destacada como tal en su portada. El año 2006 tuvo como personalidad del año a *Usted*<sup>9</sup>. Y es que, en la medida en que “hasta la insatisfacción hoy se convierte en mercadería” (Debord, en Sibilía, 2008, p.306), los grandes relatos modernos caen en un mercado cuyo único límite es la misma capacidad de consumo. Y esta estrepitosa caída, genera una fragilización subjetiva.

---

a otro, un modo de constitución subjetiva.

9 A comienzos del año pasado, la cadena Turner, propietaria en la región de 20 canales de televisión paga propios, un canal de televisión abierta, un *joint venture* de noticias y múltiples sitios web, lanzó la aplicación #LoDijoLaBanana. Una plataforma humorística que permite a sus usuarios compartir memes, videos, GIF's y chistes -en texto y audio- generados por ellos mismos y componer un *ranking* de los más compartidos y ‘megusteados’, viralizando a los usuarios frecuentes. La publicidad en una de sus emisoras indica que “la próxima tendencia podés ser vos”.

<http://style.shockvisual.net/turner-presenta-lo-dijo-la-banana-una-mezcla-lo-mejor-del-humor-viral-en-las-redes/>

La liberación de las ataduras, mandatos y culpas propias de la Modernidad, abre la puerta a nuevos territorios de experiencia para las subjetividades. Pero también, esas subjetividades, pueden emerger en la vulnerabilidad y es en medio de esa disputa donde “las subjetividades pueden volverse un tipo más de mercancía, un producto de los más requeridos, como marcas que hay que poner en circulación, comprar y vender, descartar y recrear siguiendo los volátiles ritmos de las modas” (Sibilia, 2008, p.312). La permanencia de un régimen identitario rígido impulsa identidades unívocas y totales; la puesta en cuestión de los grandes relatos modernos, fragiliza esas mismas identidades. En medio de este conflicto se abre paso el mercado.

La instrumentalización de las fuerzas productivo-creativas corre en paralelo con esta mercantilización de los estilos de vida. Los mundos de signos que fabrica y pone en circulación el capital financiero prometiendo paraísos terrenales para cualquiera que sea capaz de actualizar esos mundos sobre su propio cuerpo, son la manifestación más evidente de esto. Este capitalismo -al que Suely Rolnik (2006) caracteriza como *cognitivo* o *cultural-informacional* precisamente por estas instrumentalizaciones-, genera la fragilidad subjetiva propia del encuentro entre aquel régimen identitario total y unificado; y la flexibilidad modulable de un régimen de identidades intercambiables y múltiples. Identidades que serán aceptadas y puestas en circulación mientras sean consumibles y consumidoras.

Al mismo tiempo, esa fragilidad de las subjetividades resulta útil en la medida en que es creativa: es la fragilidad la que provoca el acto creativo. Crear aparece como necesidad allí donde lo que florece en el cuerpo no encuentra referencias, no encuentra sistemas posibles. Esas creaciones producen y ponen en circulación nuevos mundos de signos; vale decir, esas fuerzas creativas producidas en la fragilidad subjetiva, también son instrumentalizadas en favor del capitalismo avanzado.

Estos mundos que el capital nos ofrece a través de la publicidad prometen una solución inmediata [frente a la fragilización subjetiva] que consiste en remapearme para salir del agujero. Pero para hacerlo -y ahí entra la otra punta de la producción capitalista-, voy a tener que consumir en mi cotidiano todos los servicios y mercancías posibles, voy a comprar ropas para mi cuerpo y diseños para mi casa. Voy a hacer quinientas cosas para estar maravillosa como mujer y, con eso, con mi propia fuerza subjetiva de deseo y con mi acción, yo reconstruyo mi vida de modo que todos los servicios y mercancías sean consumidos. Y ahí se completa el ciclo, porque las fuerzas son producidas y consumidas en el mercado (Rolnik, 2006).

Ante eso que aparece en el cuerpo y que no coincide con ninguna de las referencias

existentes, la búsqueda de sentido, la creación de sentido se vuelve inevitable. De aquí, la importancia de “hacerse cargo de esta fragilidad y no huir de ella” (Ibíd.). Pero sobre esa apertura, al contrario, se inscribe el significante móvil, modulable, que hará de un cuerpo potente, un cuerpo objeto-de-consumo. *La ostentación de los signos más eficaces*: le pide al sistema cuerpo-imagen de cuerpo precisamente eso: la actualización de esos mundos que el capitalismo pone en venta.

En el cruce entre las tecnologías de la vida y las tecnologías de la información; en medio de la revolución telemática y la biotecnológica (Flusser, 2007); allí donde la vida deviene información y máquina semiótica (Rodríguez, 2009, 2012), el cuerpo hace de prótesis identitaria. El nuevo capitalismo se erige sobre el inmenso poder de procesamiento digital y metaboliza las fuerzas vitales (infomoleculares e infocomunicacionales), lanzando al mercado nuevas subjetividades (Sibilia, 2009) que producirán más vida –más información, más signos- que serán puestos a trabajar para producir nuevas subjetividades para lanzar al mercado. En todo este procedimiento, ya no hay fábrica ni gran organización detrás del cuerpo trabajador; los cuerpos contemporáneos son empresarios de sí mismos; se autogestionan.

Los cuerpos contemporáneos administran por sí mismos su fuerza de trabajo, que son sus fuerzas vitales al nivel de sus moléculas y al nivel de sus signos. Van semanalmente al gimnasio y regularmente al control médico; se cortan el pelo tal el mundo de signos que quieran actualizar, y utilizan esas imágenes de cuerpo para montarlas sobre sí mismos; trabajan además en un horario fijo o flexible, pero son capaces de gestionar también el estrés que ese trabajo produce; horas y horas de ocio productivo que produce sobre todo más y más signos a actualizar sobre los cuerpos.

El cuerpo paradigmático en las sociedades de control no es ya el cuerpo encerrado del obrero, del loco, del enfermo, sino el cuerpo obeso (lleno de mundos de la empresa) o anoréxico (que rechaza ese mismo mundo) que mira por televisión los cuerpos asesinados por el hambre, la violencia y la sed de la mayoría de la población mundial. El cuerpo paradigmático no es más el cuerpo mudo forjado por las disciplinas, sino el cuerpo y el alma marcados y hablados por los signos, las palabras, las imágenes (los logos de las empresas) que se inscriben en nosotros según el procedimiento por el que la máquina de *La colonia penitenciaria* de Kafka graba sus consignas en la piel misma de los condenados (Lazaratto, 2006, p. 114-115).

El cuerpo del modelo empresarial, autogestionado para la minimización de los riesgos y la maximización de la vida –que es ahora, maximización de los beneficios económicos-, hará de aquel cuerpo que pudo ser fuga, que pudo ser extensión sensible;

un cuerpo total, totalizado y totalizante, en esa inscripción del significante capitalista que lo vuelve marca, que le inscribe un logo personal para replicar en publicidades y redes sociales. El cuerpo que produce la experiencia de la corporalidad neoliberal es la prótesis identitaria del buen gestor de sí mismo; flexible, modulable, *customizable*, adaptable; portador de signos, eficaz compañero en la puesta a producir de la vida misma.

## Bibliografía:

- CATTS, O. Y ZURR, I. (2006): “Hacia una nueva clase de ser – El cuerpo extendido” en *Artnodes. Revista de intersecciones entre artes, ciencias y tecnologías*. N°6, UOC. (pp. 3-12).
- COSTA, F. (2007): “Antropotécnicas de la modernidad tardía. Bio-tanato-políticas y nuevos dispositivos de captura del cuerpo” en *Newsletter*, núm. 7, Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires: Olavarría. Versión electrónica. Recuperado de: [www.soc.unicen.edu.ar/newsletter/nro7/nuestrosdocentes.html](http://www.soc.unicen.edu.ar/newsletter/nro7/nuestrosdocentes.html)
- COSTA, F. (2008): “El dispositivo fitness en la modernidad biológica. Democracia estética, just-in-time, crímenes de fealdad y contagio” en *Memoria Académica Jornadas de Cuerpo y Cultura de la UNLP*. Versión electrónica. Recuperado de: [http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.647/ev.647.pdf](http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.647/ev.647.pdf)
- COSTA, F. y RODRIGUEZ, P. E. (2010): “La vida como información, el cuerpo como ‘señal de ajuste’: los deslizamientos del biopoder en el marco de la gubernamentalidad neoliberal” en LEMM, V. (ed.): *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales. (pp. 155-173).
- FLUSSER, V. (2007[1988]): “Arte vivo” en *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*. Nro. 6. Buenos Aires. (pp.77-80).
- FOUCAULT, M. (2003): *Tecnologías del yo*. Madrid: Editora Nacional.
- DEBORD, G. (2012): *La sociedad del espectáculo*. (4ta. ed. - 1ra. reimp.) Buenos Aires: la marca editora.
- LANCEROS, P. (1996): *Avatares del Hombre. El pensamiento de Michel Foucault*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- LAZZARATO, M. (2006): *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- LE BRETON, D. (2002): *Antropología del cuerpo y modernidad*. (1era. ed. - 1era. reimp.) Buenos Aires: Nueva Visión.
- RODRIGUEZ, P. E. (2008): “La genética, la inmunología y los nuevos ámbitos de medicalización” en *Revista de Historia & Humanidades Médicas*. Vol. 4, N° 1, Julio 2008. Disponible en [www.fmv-uba.org.ar/histomedicina](http://www.fmv-uba.org.ar/histomedicina)
- RODRIGUEZ, P. E. (2009): *Ciencias Posthumanas y episteme posmoderna. Un análisis de algunas transformaciones del saber en las sociedades occidentales contemporáneas*. (Tesis de Doctorado). Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.
- RODRIGUEZ, P. E. (2012): *Historia de la información. Del nacimiento de la estadística y la matemática moderna a los medios masivos y las comunidades virtuales*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- ROLNIK, S. (2006): *Entrevista con Colectivo Situaciones*. Recuperado de <http://www>.

[lavaca.org/notas/entrevista-a-suely-rolnik/](http://lavaca.org/notas/entrevista-a-suely-rolnik/) .

SIBILIA, P. (2008). *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

SIBILIA, P. (2009). *El hombre postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

SILVERMAN, K. (2009): *El umbral del mundo visible*. Madrid: Akal.

SLOTERDIJK, P. (2001): “El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica” en *Revista Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*. Nro.4. versión en línea: [www.revista-artefacto.com.ar](http://www.revista-artefacto.com.ar).

YEHYA, N. (2001): *El cuerpo transformado. Cyborgs y nuestra descendencia tecnológica en la realidad y en la ciencia ficción*. México: Paidós.



# La autoridad del fracaso

## Hacia una genealogía de la inconformidad

---

**Ezequiel Vazquez Grosso.** Escritor y periodista. Sus trabajos fueron publicados en Rosario12, Cultura Colectiva y Revista Anfibia. Trabajó como editor para la revista Qué Sapa y como productor para el programa radial Laboratorio Político. Actualmente se encuentra finalizando la carrera de Ciencias Políticas (UNR).

### Resumen

Desde que Marx intuyera, tempranamente, que la liberalización de la economía no produciría la armonización social sino que, por el contrario, profundizaría las desigualdades, sabemos que la lengua del capitalismo nos habla acerca de ganadores y perdedores. El neoliberalismo, por su parte, en su tarea de optimizar los sistemas de diferencias, complejiza la figura del desposeído dando lugar a otra de connotaciones mucho más

íntimas y subjetivas: el fracasado. Abordar el exitismo que proponen las actuales formas de subjetividad dominantes y presentar una alternativa al modo de entender el fracaso, haciendo una genealogía etimológica de su uso, serán parte de los problemas a considerar.

## **Fracasados del mundo, uníos**

El siglo XX, mirado desde la óptica del movimiento obrero, es el siglo del fracaso. Fracasó la Unión Soviética, el experimento más grande de un socialismo que se quiso real. Fracasaron los movimientos insurreccionales de América Latina. A la postre, este doble fracaso supuso, como contraparte, una victoria: la de la economía neoliberal globalizada. En el caso argentino, el problema del neoliberalismo ligado al fracaso de un modelo de acumulación que se sostuvo con un determinado modelo social y un determinado arte político tiene una ejemplaridad notable. El shock del que tanto habla Klein (2008) supuso la desaparición forzada de 30000 personas, la pérdida de derechos adquiridos, un violento proceso de desindustrialización que, a la par que le quitaba poder adquisitivo a la clase trabajadora, le imprimía a la economía una nueva lógica basada en la especulación financiera. No sólo fue un fracaso de una determinada manera de hacer política de una serie de organizaciones que se impusieron como tarea la disputa del monopolio de la violencia legítima por parte del Estado sino que supuso la instauración de un modelo excluyente, con nuevas lógicas de pertenencia y nuevos patrones de dominación. Para el caso de la Unión Soviética, tal como planea Badiou (1990), el proceso fue corroyendo los fundamentos en los que se fundaba el marxismo como garante de la Historia. Por una parte, la idea de un estado victorioso, por la otra, la forma de lucha por la liberación nacional y, por último, el movimiento obrero organizado en torno a la doctrina marxista-leninista. Como contraparte de aquello, el lobby norteamericano imprimiendo a esa derrota la victoria de los Estados Unidos como garante mundial de la economía liberal de mercado, ubicaron a ésta como un modelo exitoso, capaz de sobrevivir a todas las calamidades.

Hablar de fracaso supone no sólo asumir la espectralidad que deambula en nuestro presente sino poder hacer narrable la historia que supuso esos fracasos, poder fundar una autoridad que emane del fracaso mismo, y no porque la historia se encuentre de nuestro lado en el determinismo de su desenvolvimiento sino porque si hubo fracaso es porque hubo resistencia. La tarea, por lo pronto, es dejar de entender al fracaso como

una falta en lo propio necesaria de corregir o colmar sino comprenderlo, en cambio, como la cristalización de una inconformidad para con lo que nos rodea. Fracasamos porque proyectamos otros modos de vida que no encuentran una resolución estable pero fracasamos, sobre todo, porque no nos refugiamos en la conformidad fría y distante de lo doliente e insistimos en la conjura de lo que nos domina.

Desde que Marx dijera, tempranamente, que la liberalización de la economía no produciría la armonización social sino que, por el contrario, profundizaría las desigualdades, sabemos que la lengua del capitalismo nos habla acerca de ganadores y perdedores. Sabido es que estos agentes de las ganancias y las pérdidas no sólo se encuentran al interior de cada Estado Nación, sino que también pueden ubicarse entre los propios Estados Nacionales, donde la expansión del capital y su rapiña contribuyen a la creación continua de naciones perdedoras, de naciones deudoras a nivel mundial. La historia del capitalismo es, desde siempre, una historia en la que los ganadores y los perdedores son los principales protagonistas.

¿Qué decir acerca de los ganadores y los perdedores, de los exitosos y fracasados, en el neoliberalismo? Al menos desde Foucault podemos entender que la “optimización de los sistemas de diferencias” es una tarea cabecera de las políticas neoliberales en la gestión diferencial de las desigualdades. La construcción de lo precario, del desempleado, del pobre, del trabajador pobre –dice Lazzarato- apunta a fragilizar no sólo al individuo que se encuentra en esta situación, sino también, de manera evidente y diferencial, a todas las posiciones del mercado de trabajo (2006:14). Si el capitalismo clásico fue una práctica económica, política y social que multiplicó a los desposeídos a lo largo y a lo ancho de todo el globo, en su forma neoliberal la figura del desposeído se complejiza en sus atributos dando lugar a otra figura de connotaciones mucho más íntimas y subjetivas: el fracasado.

Si las políticas neoliberales instauran una división social de suma cero, en la que los ganadores se llevan todo y los perdedores quedan al borde del abismo; si el lazo social, siempre endeble, se quiebra de modo generalizado y el mercado como ordenador de lo social da por supuesto una batalla individualizada; si el espectro de la desocupación, siempre previsible, hace que al mismo tiempo que cada vez somos más eficientes corremos el riesgo de perderlo todo ¿Por qué no hacer de la pérdida una fortaleza? ¿Acaso aquellos que no han tenido nada que perder no han sido desde siempre aquellos que, por esa misma razón, tienen todo para dar? ¿Por qué no entender

el fracaso como aquello capaz de agujerear la autoridad que emana desde el éxito? En un mundo en el que ocho personas poseen riquezas equivalentes a la de cientos de millones nos demuestra que los fracasados del sistema conforman la mayoría. Por esta misma razón, debemos renovar la consigna: fracasados del mundo, uníos.

## Un modelo exitoso para sujetos exitosos

La economía neoliberal globalizada se presenta, sin lugar a dudas, como un modelo exitoso. El éxito del neoliberalismo, pareciera ser, viene del hecho de que ha podido contra todos los males, ha podido derribar todas las barreras, ha podido imponerse a pesar de los avatares: encuentra de su lado a la historia. Las resistencias al modelo, por lo pronto, se presentan como autoritarias, restrictivas de la libertad, cuando no amenazantes de cualquier tipo de orden posible. La norma neoliberal indica que cuanto más abiertos nos mostremos, cuantos más escollos logremos traspasar, cuanto más predispuestos estemos a la apertura, al comercio, al intercambio, estaremos mejor, seremos mejor. Porque así como hay modelos, economías, gubernamentalidades, empresas exitosas también hay, por supuesto, sujetos que se afanan, en la economía neoliberal, respecto a su exitismo. Abanderados de la tolerancia y el respeto mutuo, expertos de la transparencia, soldados de la peligrosidad, los exitosos de la economía neoliberal dicen no deberle nada a nadie, dicen fundar su triunfo en la simplicidad de sus movimientos y en el esfuerzo de sus convicciones.

Difícil contradecir que de las diferentes formas que tiene el éxito de presentarse una de las más concurrentes y embriagadoras es la de la publicidad. El éxito tiene sus modelos y sus gurúes que naufragan de pantalla en pantalla y se imponen como marca referencial de cualquier estilo de vida. Dice Coetzee, respecto a la forma publicitaria que presenta la imagen de un producto junto a la imagen de un modelo y un texto que los vincula:

Este tipo de publicidad tiene el fin de establecer un vínculo –el de la compra- entre el producto y el consumidor. En consecuencia, la necesidad de un tercer elemento en esa transacción –el modelo o la modelo- no es de ninguna manera evidente. Sin embargo, las técnicas de publicidad parecen haber demostrado que, al menos en ciertos casos, es más eficaz la imagen del producto *mediado* por la imagen de un consumidor idealizado. (2015:250)

Y más adelante, concluye:

El deseo triangular es esencialmente vicario. En la literatura, los ejemplos más importantes de deseo vicario son Emma Bovary y don Quijote. No solo imitan el comportamiento externo de los modelos que hallan en los libros, también permiten que esos modelos definan sus propios deseos [los de Emma y don Quijote]. Así, en su caso, no hay simplemente un sujeto deseante y objeto deseado, hay además un tercer elemento que define el triángulo: el modelo que media los deseos de esos personajes. (2015:255)

Al igual que en la literatura, la publicidad encuentra su funcionamiento en la imagen referencial. El modelo de consumidor, en tanto idealizado, opera siempre desde el lado de lo estático, incapaz de revelarnos su secreto. La imagen permanece sin contradicción, no entra en los estados de la negatividad. El proceso mediante el cual el consumidor idealizado fue forjado es algo que se nos permanece oculto. Pensemos en la típica publicidad de *shampoo*, la imagen de una mujer, como ideal de belleza, con piernas firmes y esbeltas, sonrisa clara, tez delicada, nos oculta el trabajo de *photoshop* ejercido por encima de la imagen, las horas de gimnasia en el que la modelo trabajó su cuerpo, las cirugías a las que se sometió, las dietas delirantes que ejerció, los maquilladores profesionales que la embelesaron, los *focus groups* que se hicieron en torno a los gestos a escenificar. Todo el proceso compuesto de contrapesos, de pruebas y errores, de pertenencias socio-económicas, de íntimos fracasos, se nos permanece oculto. Lo que aparece ante nuestros ojos de consumidor es una imagen acabada, cual cristo en su cruz, que nos interpela de un determinado modo: ¿qué has hecho el último tiempo para poder verte como lo hago yo? O, mejor: ¿qué esperas para consumir el producto X y lucir como yo lo hago? Las operaciones que introduce son hartamente conocidas: el consumidor no llega, no cumple, se frustra, queda siempre insatisfecho.

A las complejidades que desde hace varias décadas traía consigo la imagen publicitaria se suman hoy día el trabajo desde la imagen que se produce, también, del lado de los consumidores. Tal cual venimos afirmando, el fracaso es un abanico amplio en el que caben no sólo aquellos que son arrojados del mercado laboral sino aquellos que no logran “cumplir” con las expectativas que los modelos exitosos introducen. La exposición a la que nos vemos continuamente interpelados, a hacer públicas nuestras más íntimas andanzas, también hace del éxito un modo de espectacularización, una visibilización que cuantifica a través de los me gusta, de los *followers*, de los *retweets*, cuánto éxito somos capaces de cosechar. La indiferencia hacia nuestros *estados*, expone

nuestras debilidades, nos hace vulnerables, nos deja expuestos al fracaso.

Ahora bien, ¿cuál es el peligro que introducen estos modelos de éxito?

Bien sabemos que el empresario de sí mismo, el *self-made man* es, por antonomasia, un sujeto exitoso, un hombre, una mujer, que se ha sabido desenvolver en las arenas movedizas del mercado y ha logrado convertirse, en un marco de “igualdad de oportunidades”, en un *primus inter pares*. Es un hombre, una mujer, que ha sabido hacer con los capitales que posee, ha logrado una posición social. Su status no sólo está definido por el dinero del que dispone sino con toda una serie de habilidades que maneja, con toda una serie de atributos, *naturales*, que ha sabido explotar. Si la publicidad parece haber demostrado que el consumo es más eficiente acompañando la imagen del producto mediado por la imagen de un consumidor ideal, este último es ese sujeto exitoso, un sujeto racista también, que invita a la multiplicidad de las etnias sólo en tanto y en cuanto cumple con la performance de su fluido rendimiento.

También sabemos que este empresario de sí tiene sus prácticas pero es difícil definirlo en un corpus ideológico preciso, no hay decálogo específico sobre el éxito. Al ser trayectorias individuales, la tarea es fabricar continuamente modelos que se ajusten a cada cual. Como los algoritmos de internet, que reúnen nuestras interacciones personales con el objetivo de reclutar nuestros hábitos de navegación y hacer eficiente nuestra *búsqueda*, el *coaching* empresarial, los libros de autoayuda, los manuales de recursos humanos, son los posibilitadores desde donde la experiencia más íntima, personal, es capaz de revelarnos las claves del éxito. Sabemos, también, que el emprendedor es alguien que compite consigo mismo porque el temor al fracaso lo acecha constantemente. Porque si todos los hombres y mujeres somos iguales ante la ley, si a todos se nos reconoce como seres humanos, la diferencia que promueve el liberalismo sólo se establece mediante el éxito, un ordenamiento que hace de la meritocracia su más loable compañera.

El problema, sin embargo, es otro. El problema reposa, digamos, en una cierta *naturalidad* que se invoca a la hora de nombrar al éxito, a los cuerpos en los que se encarna, a las caras con las que se nos revela. Como la vieja y tan actual idea de progreso, donde todos los países del mundo se encaminan hacia una misma dirección, donde la linealidad del tiempo permite definir países *desarrollados* y *sub-desarrollados*, países del *primer* y del *tercer mundo*, el éxito pareciera estar reservado a aquellos que siguen los designios naturales en los que el mundo se mueve. La autoridad del éxito

liberal, podemos decir, a grandes rasgos, proviene no sólo de su victoria –siempre relativa- respecto a los modelos no liberales, proviene no sólo de esa propulsión a lo perfectible, al rendimiento personal, sino que proviene, sobre todo, de la esencia misma del liberalismo como arte de gobierno, aquél éxito que se adjudica el liberalismo en poder leer, interpretar, la *naturaleza* de lo mercantil y transformarse en un campo de veridicción, tal cual lo expone Foucault (2016) en su últimamente tan interpelado curso.

De ahí que dentro de las diferentes instrucciones para el sujeto que desea ser exitoso, la capacidad de adaptación, el flujo, las habilidades socio-emocionales que invocan la amabilidad, la transparencia, el *buen* carácter, se encuentren como una capacidad a explotar, como una manera de encontrar la verdad sobre sí mismo. De ahí, también, que el fracaso se relacione no sólo con lo estanco, con lo débil, con lo poco dinámico, con una mala administración de los recursos, sino con aquello que interrumpe, que intoxica, que inmoviliza la verdad del éxito. Si el éxito tiene una verdad que revela, una verdad que, sin embargo, le es vedada a aquellos que fracasan, justamente, esa verdad es la verdad del liberalismo. Y esta verdad, lo más problemático de esta verdad, es que al ser anunciada por el mercado, por un mercado que a pesar de no ser considerado natural sí se lo naturaliza, responde a una verdad que si bien no es emanada de la propia naturaleza sí lo es de un mercado de algún modo naturalizado, imposible de detener en sus consecuencias. El liberalismo, cada vez que habla de éxitos, cada vez que habla de fracasos, habla desde una *verdad naturalizada*, capaz de establecer su propia justicia, capaz de colocar la meritocracia como el sistema diferencial de diferencias más justo, ya que, después de todo, acaba por ser lo más natural.

A partir de esto, es que se abren una serie de interrogantes: ¿si el sujeto del (neo)liberalismo es un sujeto exitoso y, por lo tanto, un sujeto que excluye, que se ve impelido, en su propia dinámica, a la exclusión, el otro extremo, el sujeto de fracaso, no puede ser, entonces, el sujeto de la resistencia? ¿Por qué entender el fracaso desde las definiciones que promueve el éxito, desde significaciones que lo alinean con la frustración, la disconformidad, el desconsuelo, y no entenderlo desde su lugar de ruptura? ¿Caer en la trampa del éxito no es caer, justamente, en la trampa del liberalismo, en la naturalización de las diferencias?

## La autoridad del fracaso

Quizás deberíamos reintroducir la figura del Quijote, porque es en esa novela que retrata la vida de aquél personaje vicario donde el verbo *fracasar* aparece en uno de los primeros registros en la lengua española. En el capítulo XXV, dice Quijote: “Así que me es a mí más fácil imitarle en esto, que no en hender gigantes, descabezar serpientes, matar endriagos, desbaratar ejércitos, *fracasar* armadas y deshacer encantamientos” (Cervantes, 2004:235). Aquí el uso de fracasar todavía corresponde con su prosapia proveniente del romance italiano, *fracassare*, cuyo significado se aleja sobremanera de aquél que da la actual Academia Española como lo contrario de la victoria, sinónimo de frustración, aquella definición sobre la que se sostiene el sistema diferencial de diferencias respecto a los ganadores y fracasados.

En una suerte de continuidad sinonímica, podemos ya conjeturar el significado de fracasar junto con la serie de verbos que nos ofrece la voz del Quijote: hender, descabezar, matar, desbaratar, deshacer. Y es que en su acepción italiana *fracassare* tiene su raíz etimológica en *fra* (en medio) y *quassare* (batir, golpear, sacudir), semejante al latín *interrumpere*: *inter* (en medio) y *rumpere* (romper). Esta amistad entre *fracassare* e *interrumpere* se mantiene en la lengua francesa, donde *fracasser* significa tanto “romper en mil pedazos”, como “interrumpir”, como “robar rompiendo una puerta o ventana”, un modismo que también se utiliza en la lengua española no ya desde el verbo fracasar sino desde el verbo interrumpir: interrumpir en una morada, lenguaje casi policíaco, sería el equivalente al *fracasser* como el robo mediante el destrozo de las entradas. Otra manera de hacer etimología con el verbo italiano *fracassare* también nos habla de rupturas y quiebres mediante la unión de *frangere* (fragor) y *quassare*, genealogía que nos permite vincular el término con otros semejantes como *naufragio*, *fragmento* o *fractura*.

Ahora bien: en la lengua española el verbo fracasar encontró su uso doméstico como “partirse al medio”, “estar en medio del golpe”, “encontrar quebrado el proyecto”, todas definiciones que postergaron su potencia interruptora y lo fijaron a su antónimo triunfalista. Aquél que fracasa comenzó a emparentárselo con la frustración, con las argucias del perdedor, con el “malogro o resultado adverso en una empresa o negocio”, con aquellos personajes sobre los que habría que trazar una prudente distancia, tal cual nos refiere el refrán, tan capacitado de revelar verdades: “el éxito tiene muchos padres

y el fracaso ninguno”

Resignificar el verbo fracasar desde su atávica manera nos advierte sobre las posibilidades que este hijo de la orfandad puede poner en juego. Al estar siempre en medio de un tumulto, de una fragua, un naufragio, un fragmento, el fracaso, en su “estar partido al medio”, en “su estar en medio del golpe”, ¿no devela, por esa misma razón, la fractura, lo disyunto, lo disfuncional de toda época? ¿Fracasar no es, justamente, aquella acción de interrumpir en una morada destruyendo aquellos accesos que se nos presentan tapiados y, de ese modo, abrir, también, una posibilidad de salida (*exit*), que sólo pareciera estar reservada al *éxito*?

Entendiendo el fracaso de este modo es que estaríamos en condiciones de fundar una nueva ética, una nueva autoridad del fracaso. Fracaso como ruptura, como estrategia de quiebre que, en su misma condición de fragua, encuentra su suerte no en la permanencia de las salidas, la manera estática del éxito, sino en el agujerear continuo de aquellas entradas que se encuentran vedadas, aquellas entradas que, como *Ante la ley* de Kafka, se encuentran resguardadas por guardianes, por infinitos centinelas que se introducen en aquel espiral hecho de puertas, tras puertas, tras puertas, tras centinelas, tras centinelas, tras centinelas. El agente del fracaso es, desde entonces, no el agente de la pérdida, de la conformidad para con la clausura, sino el agente de la inconformidad ante lo que el *éxito* nos muestra como posible y natural.

Inconformidad no es estado de infelicidad como la insatisfacción. Si la insatisfacción se queja por el mundo que tenemos o por algo que la vida no nos da, inconformidad insiste como deseo que se suelta de lo existente. El deseo llega de visita a las formas, las habita, atraviesa sus extensiones, pero no quiere quedar atrapado a ellas. (...) Inconformidad no es reacción del alma frustrada. No deviene del desencanto ni deriva de la desilusión. Frustración, desencanto, desilusión, son reclamos de la conformidad decepcionada. La decepción es venganza de creyentes que sienten sus expectativas estafadas. Inconformidad respira un aliento sin fin, un movimiento en el que el deseo se inspira y se disuelve en el aire. (Percia, 2011:10)

Traspasar la queja uniforme en la que el éxito nos coloca y transformar esa potencia muda en el coraje del fracaso y su inconformidad. Fracaso no es frustración, aquella pedagogía negativa que nos invita a clausurar las fronteras por inoperancia o incapacidad. El fracaso tampoco es aquella mácula que se introduce en aquél camino tortuoso en que los fracasos van amontonándose sino, en todo caso, la mancha que

va acumulándose en torno al éxito. No es la manera estática del *fracasado*, aquella forma sustantiva en que el fracaso se clausura, del mismo modo que se clausuran definitivamente los rangos en las escalas jerárquicas corporales que proponen los consumidores ideales. *Fracasar*, en su forma verbal infinitiva, nos alienta, por el contrario, a darle una continuidad a las formas sin formas de la inconformidad. El fracaso es, justamente, aquél gesto que quiebra la supuesta naturalidad con la que se funda el éxito, aquello que viene a decir, más bien, que el éxito, que toda vez que el liberalismo habla del éxito, lo hace para invocar una cierta naturalidad que sólo se encontraría de su lado.

Este es el momento propicio, entonces, para hablar sobre la autoridad del fracaso. Porque si hasta ahora nos hemos servido de insumos literarios, es hora entonces de rescatar del olvido (aquél olvido al que nos somete el éxito, siempre implacable en los mapeos de sus salidas) la noción de la autoridad del fracaso. Quizás haya que recordar a Fitzgerald, cuando decía, en referencia a Hemingway, que mientras éste hablaba desde la autoridad del éxito, Fitzgerald lo hacía desde la autoridad que le daba el fracaso, la autoridad que le daba escribir una y otra vez y fallar en el cometido, aquella misma autoridad en la que Beckett fundó aquél apotegma que tanto circula en las redes sociales: fracasa, fracasa cada vez mejor. Porque la autoridad no puede emanar solamente del éxito, el fracaso también debe fundar su autoridad, debe emitir su *verdad*, develar las condiciones que hacen posibles determinados éxitos, cartografiar los parámetros en los que el éxito se mide.

Bien puede objetársele a la autoridad del fracaso que, mediante su insistencia en el giro, pueda promover una apología de la derrota. A esto puede responderse que, por el contrario, la profunda derrota del marxismo, de nuestros gobiernos populistas más recientes, consistió, más bien, en su profunda visión victoriosa, en su profunda visión *progresista*, en su incapacidad para observar que toda política, todo ordenamiento posible, deseable, tiene una relación intrínseca con el fracaso, con lo inconcluso, con lo inconforme. El mismo proyecto liberal ha encontrado el fracaso, una y otra, una y otra vez. Y si el neoliberalismo es la respuesta a un cierto fracaso liberal, es porque la única victoria posible se encuentra atravesada por el fracaso, por fracasar cada vez mejor, por no obturar la realidad en términos de resultados. En todo caso, la autoridad del fracaso se dirige, más bien, a exprimirle una potencialidad a un término que en la actualidad pareciera corresponder con la inmovilidad o, en las antípodas de su positividad, con el

intento perseverante de la acción con el único objetivo del éxito. Si bien fracasamos con el objetivo de vencer, introducir una apuesta política que, a la manera de Badiou, pueda ser sujeto del fracaso y no su objeto, una apuesta política que entienda que no hay éxito absoluto así como tampoco hay fracaso absoluto, sino que los términos se contaminan uno a otros.

¿Sin ese mantra de la victoria pudo el marxismo haberse convertido en la fuerza que significó para el siglo XX? Sin lugar a dudas la respuesta es negativa. Pero de lo que se trata, ahora, es de darle esa fuerza, esa autoridad al fracaso. No se trata de hacer posible lo imposible. No se trata, tampoco, en su versión edulcorada, de hacer posible lo necesario. Se trata de hacer imposible lo posible. Sabemos que vamos a fracasar. Y es por eso que resistimos. ¿No hay certeza más grande que esa? ¿No es esa, acaso, la certeza de la locura? ¿No es la locura, acaso, en la que se funda toda decisión? Fracados, locos del mundo, uníos.

**Bibliografía**

- Badiou, A. (1990). *¿Se puede pensar la política?* Buenos Aires: Editorial Nueva Visión
- Boltanski, L. y Chiapello, È. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal
- Cervantes, M. (2004). *Don Quijote de la Mancha*. San Pablo: Alfaguara
- Coetzee, J.M. (2015). *Cartas de navegación. Ensayos y entrevistas*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna
- Corominas, J. (1976). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Editorial Gredos
- Csikszentmihalyi, M. (2000). *Fluir (Flow). Una psicología de la felicidad*. Barcelona: Editorial Kaidós
- Foucault, M. (2016). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- García de Diego, V. (1985). *Diccionario etimológico español e hispánico*. Madrid: Espasa-Calpe
- Groys, B. (2014). *Volverse público. Las transformaciones del arte en el ágora contemporáneo*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Han, B.-C. (2015a). *La sociedad del cansancio*. Burzaco, PBA: Herder
- Han, B.-C. (2015b). *La sociedad de la transparencia*. Burzaco, PBA: Herder
- Han, B.-C. (2016). *Psicopolítica*. Buenos Aires: Herder
- Illouz, E. (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz
- Klein, N. (2008). *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Buenos Aires: Paidós
- Lazzarato, M. (2006). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón
- Navarro, M. (2014). *Desconstrucción del marxismo*. Rosario: UNR Editora
- Percia, M. (2011). *Inconformidad. Arte política psicoanálisis*. Lanús: Ediciones La Cebra
- Pianigiani, O. (1906). *Vocabolario etimologico della lingua italiana di Ottorino Pianigiani*. Segati: Società editrice Dante Alighieri di Albrighi. Disponible en: <http://>

[www.etimo.it/?cmd=id&id=7224&md=bffd785a422889d1787ec42db31782e3](http://www.etimo.it/?cmd=id&id=7224&md=bffd785a422889d1787ec42db31782e3)Rosavallón, P. (2013). *Sociedad de Iguales*. Buenos Aires: Manantial



# Ilustración y uso prudente de la razón.

## Hacia una actualización desobediente de la crítica

---

**Silvana Vignale.** Doctora en Filosofía (UNLa). Investigadora Adjunta en el INCIHUSA - CONICET, Mendoza. Profesora Titular en la cátedra de Filosofía y de Antropología Filosófica y Sociocultural de la Facultad de Psicología, Universidad del Aconcagua. Contacto: [svignale@mendoza-conicet.gob.ar](mailto:svignale@mendoza-conicet.gob.ar)

La cuestión de la crítica se encuentra en el seno del pensamiento moderno, asociada al proceso de Ilustración, y a la independencia del uso del propio entendimiento respecto de toda autoridad intelectual, moral o física. En el marco de una historia política de la verdad, aquello significaba salir de la minoría de edad en la que la obediencia se confunde con no atreverse a pensar por sí mismo. Ahora bien, nuestro trabajo se dirige a contextualizar históricamente el uso público de la razón –solución kantiana

a cómo emancipar el propio entendimiento— para evitar trasposiciones históricas o formas de deshistorización del ejercicio crítico. En este sentido, rebatimos que el uso público de la razón sea una forma de *parrhesía* o coraje de la verdad, en los términos en que es analizado por Foucault en la Antigüedad Clásica. Y en segundo lugar, ponemos en cuestión la posibilidad de que el uso público de la razón se constituya en un modo legítimo del ejercicio crítico, en cuanto mantiene la trampa moderna entre la libertad y la obediencia. Pero aún más, en cuanto aquella fábrica de libertades del siglo XVIII dio lugar a una nueva racionalidad gubernamental —el neoliberalismo—, en la que se invisibilizan aún más la paradoja nacida en la modernidad entre libertad y obediencia, mediante la producción de subjetividades “implicadas”, que internalizan por sí mismas la mérito-nomatividad característica de una ética empresarial.

## 1

Hay numerosos trabajos en el último tiempo acerca del análisis que realiza Michel Foucault sobre la cuestión de la *Aufklärung*. Es interesante comprender que —tanto el análisis de Foucault, como los posteriores estudios— no se debe a una mera curiosidad teórica, o a una exigencia firme por comprender a un autor u otro. Sin quitar mérito al lugar que estas figuras tienen en la historia de nuestro pensamiento, nos animamos a decir que el interés por estos temas hecha raíces en la insistencia por la pregunta por el presente del que formamos parte, y por un compromiso metodológico de desentrañar nuestra actualidad a partir de determinar genealógicamente la constitución de nuestras formas de subjetivación individual y política —si es que cabe una distinción—.

El pensador francés realizó un trabajo exegético del texto “¿Qué es la Ilustración?” de Immanuel Kant, en dos versiones. Una de ellas fue la primera clase del curso *El gobierno de sí y de los otros*, y la otra fue publicada en 1984 en *The Foucault Reader*, homónimo al texto de Kant. En el análisis que realiza del texto, como es de esperar, se ocupa del uso público de la razón. El motivo de iniciar la primera clase del curso que se dedicará al estudio de la *parrhesía* con la cuestión de la Ilustración, se debe a la necesidad de realizar una “historia de las prácticas de veridicción” en el marco de una ontología del presente. No nos ocuparemos aquí de este análisis —del que nos hemos ocupado en otros lugares—<sup>1</sup>, sino que nos circunscribiremos a entretejer aspectos de

---

1 VIGNALE, Silvana. *Políticas de la subjetividad. Subjetivación, actitud crítica y ontología del*

la idea de “uso público de la razón” en relación a un posible diagnóstico de nuestro presente.

El texto kantiano, para refrescarlo aquí, dice que la Ilustración consiste en la salida de la autoculpable minoría de edad, minoría de edad que se hallaría signada por no guiarse por el propio entendimiento, sino por el dogma, y por encontrarse en dependencia de tutores. La consigna para salir de la minoría de edad es *sapere aude!*, atreverse a pensar por sí mismo, a valerse del propio entendimiento, sin la guía de otros. Y para ello es necesario hacer uso público de la razón, es decir, expresar por escrito y ante un público docto lo que se piensa, reservando el uso privado de la razón a aquél que se cumple de acuerdo a la función que se ocupa en la sociedad –por ejemplo, el sacerdote al oficiar la misa hace uso privado de la razón y debe reservar lo que piensa libremente al uso público—. Hasta aquí es suficiente para comenzar nuestra indagación.

Nos ocuparemos ahora de un contrapunto de lecturas, para situar históricamente aquél uso público. Fundamentalmente contrastando el análisis con el liberalismo en el siglo XVIII, de acuerdo a como Foucault lo caracteriza al comienzo de *Nacimiento de la biopolítica*; esto es, como una práctica gubernamental que es consumidora de libertad. En sus palabras: “Y lo es en la medida en que sólo puede funcionar si hay efectivamente una serie de libertades: libertad de mercado, libertad del vendedor y el comprador, libre ejercicio del derecho de la propiedad, libertad de discusión, eventualmente libertad de expresión, etc.” (Foucault, 2010, 84). Podríamos decir que aquella “libertad de expresión” (si se me permite la reducción), propia del uso público de la razón, no tiene tanto que ver con “respetar” una libertad o con garantizarla, sino que se enmarca en una práctica gubernamental o en una nueva razón de Estado que consume libertad, “es decir está obligado a producirla (...) El liberalismo no formula ese «sé libre». El liberalismo plantea simplemente lo siguiente: voy a producir para ti lo que se requiere para que seas libre. Voy a procurar que tengas la libertad de ser libre” (Foucault, 2010, 84).

---

*presente en Michel Foucault* [en Línea]. Universidad Nacional de Lanús. Departamento de Desarrollo Productivo y Tecnológico Disponible en: [http://www.repositoriojmr.unla.edu.ar/descarga/TE/DFilo/035009\\_Vignale.pdf](http://www.repositoriojmr.unla.edu.ar/descarga/TE/DFilo/035009_Vignale.pdf)

Enmarcamos históricamente el uso público de la razón para evitar algunos malentendidos arriesgados, a los que se puede llegar cómodamente –quizás facilitados por el propio Foucault–, pero que a nuestro juicio deshistorizan diferentes prácticas y concepciones acerca de un cierto compromiso con la verdad. En este sentido, consideramos que el uso público de la razón no es, en primer lugar, una forma de *parrhesía*. Y en segundo lugar, que no es –o al menos no podemos seguir considerando–, que se trate de un ejercicio crítico –en el sentido de que solamente con él podemos dar cuenta de formas de resistencias. Puesto que en ambos casos nos sustraemos a la especificidad de nuestro presente. Iremos por parte.

La *parrhesía* –cuyo análisis en Foucault se circunscribe a la Antigüedad Clásica–, supone un decir veraz en el marco de una relación desigual, cuyo riesgo siempre es la vida.<sup>2</sup> A diferencia de ello, desde nuestro punto de vista, la distinción entre uso público y uso privado, en la respuesta que da Kant a qué es la Ilustración, gestiona los ámbitos para proferir una verdad: no siempre, no de cualquier modo, por escrito y ante un público docto –es decir, entre pares–, siempre y cuando no se superponga con la función que se cumple. Con ello, en primer lugar, ya no se corre un “riesgo de vida”: garantiza la seguridad del individuo respecto de una forma de decir la verdad. Hemos dicho “garantiza la seguridad del individuo” con expresa alusión a las teorías sobre el origen del Estado y a las relaciones ambiguas entre individuo y sociedad. Ahora bien, no debiéramos confundir una con otra, *parrhesía* y uso público de la razón. La nueva razón de Estado no hace sino profundizar la paradoja política moderna entre libertad y obediencia, *in fraganti* en el final del texto “¿Qué es la Ilustración?”, cuando Kant dice: “razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced”. Paradoja que se exagera en nuestra época con el neoliberalismo –y aquí cabe la aclaración de que tampoco debemos confundir éste último con el liberalismo del siglo XVIII–.

De modo que si traemos aquí la cuestión de la crítica, es ineludible considerar que en el siglo XVIII se encuentra asociada al proceso de autonomía de la Ilustración, cuestión

---

<sup>2</sup> En el curso *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) Foucault realiza un estudio eminentemente político de la *parrhesía*, a partir de la definición de dos momentos: el momento pericleano, en la segunda mitad del siglo V a C. –o *parrhesía* democrática–, y el momento platónico –o *parrhesía* autocrática– en el comienzo del siglo IV a C. Cfr. Foucault, M., *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

relativa a la independencia del uso del entendimiento respecto de toda autoridad intelectual, moral o física. Tener el coraje para la verdad, significaba en aquél momento y como ya se ha dicho, salir de la minoría de edad en la que obedecer se confunde con no razonar, romper con las cadenas al dogma religioso.

Por lo tanto, realizar un diagnóstico del presente, debe atender a las formas históricas de la crítica, y con ello, atender tanto al pliegue neoliberal que en el presente nos constituye, como a la necesidad de repensar la crítica, la crítica como rechazo de lo que somos, en primer término, ocupándonos de sus desplazamientos respecto de los límites y posibilidades de transformación subjetiva.

## 2

Lo que hemos denominado la paradoja moderna, y que podemos encontrar expresada en “razonad cuanto queráis, pero obedeced”, no expresa otra cosa que lo que sostiene Mario Heler en su libro *Individuos; persistencia de una idea moderna*. Dice: “ni el optimismo de la Ilustración en el siglo XVIII pudo eludir la preocupación por los posibles efectos del comportamiento de individuos *regidos por sí mismos*. Intentó entonces postergar la libertad de acción y procurar un aprendizaje del uso prudente de la razón, mediante el ejercicio primero de la libertad de pensamiento” (Heler, 2000, 16). Un diagnóstico del presente debe comenzar por reconocer cómo nos constituimos –todavía– en esa paradoja, en cuanto se acusa al presente, mientras se practican diversas formas de obediencia. Nos estamos refiriendo a cierta forma de proclama intelectual que busca, lisa y llanamente, denunciar el presente como un mal, creando discursos emancipatorios a partir de la moralización de la gubernamentalidad que nos constituye, como gesto políticamente correcto. Aunque lo que permanece intacto es el proceso mediante el cual se internaliza la normatividad propia del neoliberalismo, como racionalidad gubernamental. Nos referimos a que nuestro presente ha exacerbado uno de los modos de vida de la modernidad: aquél que inscribe en la propia subjetividad la tensión entre nuestros discursos y nuestras prácticas. Somos plenamente modernos, en cuanto asentimos a uno de los principales pactos tácitos, aquél que se vincula al significado de la Ilustración: atrevernos a pensar por nosotros mismos, hacer uso público de la razón, liberarnos del yugo de nuestros tutores, expresarnos por escrito ante un público docto, pero limitando nuestro accionar político, es decir, obedeciendo.

Para ilustrarlo con palabras de Foucault, que nos sirven al caso: “es preciso por un lado producir la libertad, pero ese mismo gesto implica que, por otro, se establezcan limitaciones, controles, coacciones, coerciones, obligaciones, apoyadas en amenazas, etcétera” (Foucault, 2010, 84).

En *Vigilar y castigar* la paradoja quedaba anunciada de este modo: “Las disciplinas reales y corporales han constituido el subsuelo de las libertades formales y jurídicas. El contrato podía bien ser imaginado como fundamento ideal del derecho y del poder político; el panoptismo constituía el procedimiento técnico, universalmente difundido, de la coerción. (...) Las Luces que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas” (Foucault, 2008, 255). No en vano en el momento de aquellas Luces es cuando se configura –como realidad transaccional– la idea de “hombre”: a partir de un doble registro, anátomo-metafísico y otro técnico-político. En ello puede verse –más claramente, aunque no quede explícito–, que el uso público de la razón se yergue mientras subrepticamente se configura en el mismo individuo formas de sujeción disciplinaria. Podríamos decir que la aparente libertad de proferir una verdad queda cooptada por las disciplinas: una vez más, “razonad cuanto queráis, pero obedeced”. En el *Nacimiento de la biopolítica* Foucault expresa como una de las consecuencias de ese liberalismo y del arte liberal de gobernar “la formidable extensión de los procedimientos de control, coacción y coerción que van a constituir la contrapartida y el contrapeso de las libertades” (Foucault, 2010, 87).

### 3

Aunque no es nuestra tarea aquí el análisis de la noción de “crítica” en Foucault,<sup>3</sup>

---

3 Que hemos realizado por ejemplo en: Vignale, S. “Foucault, actitud crítica y subjetivación”. Cuadernos de Filosofía. Nro. 61. Buenos Aires, Primavera 2013. Instituto de Filosofía, Universidad de Buenos Aires. ISSN 0590-1901 (impreso) | ISSN 2362-485x (en línea). Pp. 5-17. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CdF/article/view/2440>; Vignale, S. y Luciana Álvarez. Gubernamentalidad y contraconductas: actitud crítica como práctica de resistencia. Revista Barda. Año 2, nro. 2: Castigar y Vigilar:1976-2016. Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura. Universidad Nacional del Comahue. Abril de 2016. Pp. 164-182. En línea: <http://www.cefc.org.ar/revista/wp-content/uploads/2015/07/barda-2.pdf>; Vignale, S. “Foucault, actitud crítica y modo de vida”. *Diálogos*, Revista del Departamento de Filosofía, Universidad de Puerto Rico. Año XLV, Número 94, Diciembre de 2013. ISSN 0012-2122. Pp. 6-32. <http://dialogos-filosofia.blogspot.com.ar/2013/12/dialogos-94-2013.html>

señalaremos algunas de las aproximaciones que realiza, sólo a título de recordarlo para lo que sigue de nuestro trabajo. Tomaremos dos aproximaciones.

La primera, en una conferencia del año 1978, sitúa la aparición de una “actitud” crítica respecto de otra preocupación que se da a partir del siglo XV o XVI: la de cómo gobernar a los otros. La crítica se encuentra entonces en la actitud de quien se preocupa por “cómo no ser gobernado de esta manera”. Es decir, como una actitud insubordinada, como gesto de desobediencia. Como podemos ver, no se trata de la paradoja entre libertad y obediencia, que se encuentra en el análisis del texto kantiano, sino de la insurrección a ser gobernado de una determinada forma, como actitud moral y política que permite recusar determinado arte de gobierno, o de limitarlo, o de transformarlo. En este marco, “la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podrá denominar, con una palabra, la política de la verdad” (Foucault, 1995, 8).

La segunda aproximación a la noción de “crítica” se encuentra en una versión preparatoria de una conferencia en New York, en 1981, donde dice: “Creo que hay con ello la posibilidad de hacer una historia de lo que hemos hecho y que sea al mismo tiempo un análisis de lo que somos; un análisis teórico que tenga un sentido político; me refiero a un análisis que tenga sentido para lo que queremos aceptar, rechazar, cambiar de nosotros mismos en nuestra actualidad. Se trata, en suma, de salir en búsqueda de otra filosofía crítica: una filosofía que no determine las condiciones y los límites de un conocimiento del objeto sino las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto” (Foucault, 2001, 497).

Ahora bien, si la función de la crítica es eminentemente de transformación (“las posibilidades indefinidas de transformación del sujeto”), tendríamos que decir que hoy el neoliberalismo, como lógica de la empresa y como razón gubernamental, ha “cooptado” el movimiento de la crítica. Las Luces y libertades del siglo XVIII, el consumo y producción de libertades han devenido, con el neoliberalismo, en la profundización

de esa contraposición entre libertad y obediencia, sobre todo en cuanto se invisibiliza la contradicción; en cuanto –como sostienen Laval y Dardot– “el conservadurismo ha cambiado el rostro y ha querido mostrarse como una «reducción» o «ruptura» con el pasado en nombre de los valores de la modernidad. La nueva derecha –si le cabe ese nombre– ha querido presentarse como una nueva fuerza anticonservadora y “antisistema”, que tiene en sus manos el monopolio de la reforma y del cambio, aprovechando a su favor el descontento de las fracciones populares y recurriendo para ello a un populismo anti-élite y anti-Estado, a menudo teñido de xenofobia” (Laval y Dardot, 2013, 293).

En otro términos, la nueva derecha se ha hecho de las herramientas de la crítica para la transformación, en el orden de un modo de gobernar cuyo modelo es la empresa, y mediante un modo de producción de subjetividades, que se identifican con el emprendedurismo y con la competencia, y “creen” en su libertad de acción individual y en su libertad de expresión, a través de las múltiples herramientas que le permiten, en cada momento, y gracias a internet y a las redes sociales, ser fotógrafo, periodista de opinión, periodista de investigación, comentarista, y lo vuelven –por tanto– una pequeña empresa de comunicación. Es decir, el uso público de la razón ha devenido en una práctica inmanente a la lógica del emprendedor de sí mismo, y por lo tanto, no una práctica emancipatoria: nos ha vuelto obedientes y obsecuentes a la lógica de la multiplicidad que el Estado tiene la función de “regular” en la esfera público-privada. Y donde la gestión de la población no es la de asegurar la integración de intereses de la vida colectiva, sino acomodar las sociedades a las exigencias de la competencia mundial y a las finanzas globales (Laval y Dardot, 2013, 286), es decir, ofrece la población como “recurso” para las empresas. De forma tal que el Estado no abandona la gestión de la población, sino que su intervención obedece a otros imperativos, por lo que lo que resulta transformada la definición misma del sujeto político, que ya no es el mismo que el individuo que surge en la modernidad. No resulta descabellada la pregunta de si es el Estado donde se encuentra el enemigo al que hay que resistir, o si nuestra atención debe dirigirse a identificar cuáles son las luchas actuales contra las formas de individualización. Para ello es necesaria una actualización de la crítica, si aceptamos que su estrategia ha sido deglutida por la lógica del capital.

Entonces, si bien la crítica, como tarea o ejercicio, es transhistórica —en cuanto pueden encontrarse en diferentes épocas formas de resistencia y de rechazo a las formas de gubernamentalidad—, no adquiere las mismas características en cada momento histórico, ni los mismos condicionamientos. Si hay nuevas racionalidades y nuevas formas de gobierno, debe encontrarse, cada vez, formas de resistencias adecuadas a cada una de ellas. Nuestra tarea hoy es darle especificidad a la crítica, mediante un adecuado diagnóstico del presente, pero también mediante un adecuado ejercicio.

Habíamos citado ya el final del capítulo de “El panoptismo”: “las luces que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas”. Con ello nos ubicamos en un arte de gobernar que, más que un contrato, es la producción de un sujeto que “contrata”. Se trata de una normativización subjetiva peculiar, en cuanto los propios sujetos *creen* en las libertades que la propia gubernamentalidad neoliberal produce para ellos (lo que comporta la creencia de ser plenamente libres para elegir y plenamente responsables de su éxito o fracaso). Es una ética empresarial que penetra hasta en sus pensamientos y dirige sus intereses. “Postular la libertad de elección, suscitar esta libertad, constituir la prácticamente, supone que los sujetos se vean conducidos como por una «mano invisible» a hacer las elecciones que serán provechosas para cada uno y a todos” (Laval y Dardot, 2013, 329).

De acuerdo con esto último, lo que se trata de repensar es el trasfondo crítico libertad-obediencia, en el marco de la *merito-normatividad* que se ha vuelto inmanente. “Ya no nos encontramos frente a las viejas disciplinas que se dedicaban, mediante la coacción, a amaestrar cuerpos y doblegar los espíritus para hacerlos más dóciles, metodología institucional que desde hace mucho tiempo se encuentra en crisis. Se trata de gobernar a un ser cuya subjetividad *debe* estar implicada en la actividad que se requiere que lleve a cabo” (Laval y Dardot, 2013, 331). Esa “subjetividad implicada” también se encontraba en las formas de objetivación y sujeción del ejercicio disciplinario del cuerpo. Pero aparece *aggiornada* en la nueva racionalidad de gobierno. Una “subjetividad implicada” es la que se identifica con el uso privado de la razón. Es así que lo que tenemos que preguntarnos no es tanto sobre el contenido de los discursos críticos —en la medida en que al proferirse siguen reproduciendo, sin cuestionamiento, la obediencia a la posición a la que se encuentran ligados, o en términos kantianos, al lugar que le

confieren en el uso privado de la razón, en el cual se permanece obediente—. Llevado al plano de lo concreto, se trata de una subjetividad que se encarga completamente de su actividad profesional, que invierte sobre sí misma para acrecentar su “capital humano”, que trabaja en su propia eficacia, que se convierte en una “empresa de sí” (de la cual no estamos —como trabajadores del campo intelectual— exentos). Y con esto, una “naturalización” del discurso neoliberal que encubre la progresiva pérdida de derechos.

#### 4

Volviendo a la cuestión del uso público de la razón, equiparable con el advenimiento en el ámbito de los derechos de primera generación de la “libertad de expresión”, nos habíamos preguntado —casi retóricamente—: ¿puede equipararse a la *parrhesía*? Como habíamos anticipado, no sería adecuado trasponer una práctica —la del decir veraz en la Grecia Clásica— a otra en un momento histórico diferente, donde lo político y los modos de subjetivación coagulan de manera muy distinta. Además de ello, el decir veraz o el coraje por la verdad se sitúan en una dramática del discurso verdadero, es decir, en el modo en que el sujeto se liga a sí mismo por medio de esa verdad que profiere, en un tejido entre lo que piensa, lo que dice y lo que hace. En cambio, la modernidad muestra que las luces que inventaron las libertades, inventaron también las disciplinas, es decir que en términos de subjetivación, producen prácticas divisorias de sí mismo. Entre los monstruos producidos por el sueño de la razón se encuentra un sujeto que, al obedecer, *se cree libre* en cuanto “dice lo que piensa”. ¿Pero qué sucede en el orden de las prácticas, qué ocurre con la libertad de acción, con las resistencias que no sólo atañen a la libertad de pensamiento, sino a la resistencia corpórea, física, material respecto de toda forma de dominación?

El *ethos* empresarial supone un trabajo sobre sí mismo con el fin de transformarse permanentemente, de volverse cada vez más eficaz. “Si el trabajo se convierte aquí en el espacio de la libertad, es con la condición de que cada cual sepa superar la condición pasiva del asalariado de antaño, es decir, se convierta en una empresa de sí mismo” (Laval y Dardot, 2013, 339). Ahora bien, pese al evidente desarrollo de una ética de la empresa, no creemos —como Aubrey— que ésta pueda asimilarse a una forma actual del “cuidado de sí” o una versión contemporánea de lo que Foucault trabajó en *La hermenéutica del sujeto* como *epimeleia heautou*. La ética empresarial, según Aubrey,

es una “ética personal en tiempos de incertidumbre” y se basa en principios que sostienen que “el dominio de sí no consiste en conducir de modo rígido la vida, sino en mostrarse flexible, emprendedor”, y en que “todo hay que defenderlo y conquistarlo constantemente” (Laval y Dardot, 2013, 341). La *epimeleia heautou*, en cambio, supone una serie de transformaciones a partir de las relaciones del sujeto con la verdad, pero no debemos pasar por alto que esa relación consigo mismo –constituidas en la Antigüedad Clásica por las técnicas o prácticas de sí– son formas a partir de las que el sujeto interviene en su propia configuración subjetiva sin instancias jurídicas o normativas *per se*. Y con esto no hay que olvidar tampoco que las técnicas de sí a las que Foucault alude, apuntan a un ejercicio de *desujeción* –y no de sujeción a normas, aunque éstas en la ética empresarial se plieguen sobre la identidad subjetiva–. Para decirlo con la metáfora deleuzeana sobre el pliegue, en la ética del cuidado de sí hay contracciones de un pliegue para deshacerse de las estrategias constrictivas que se han plegado y que se asumen como propias. La implicancia del sujeto en la labor que lleva a cabo, como mencionamos arriba a las “subjetividades implicadas”, no es otra cosa que asumir sin más el pliegue que nos conforma.

Con lo último que dijimos, nos encontramos ante un doble riesgo, fruto de la trasposición histórica o la deshistorización de determinadas prácticas y ejercicios subjetivos. Queda dicho que no es posible asimilar la ética empresarial a una ética de sí. Pero –y esta es nuestra sospecha–, también existe un riesgo de deshistorizar la crítica, el trabajo crítico –como si pudiese ser el mismo en distintos momentos históricos–. Una de las formas de deshistorizarlo o de ejercerlo mediante cierta retroversión histórica, es fundándolo en aquél uso público de la razón. Otro modo, es no advirtiendo que la lógica del capital se ha consustanciado con el gesto y la operación crítica de la transformación subjetiva. La ética empresarial “sabe” que el sujeto no es un sujeto pasivo, y por eso lo invita a hacerse empresario de sí mismo y a introyectar por sí mismo la normatividad propia de la razón neoliberal y a identificarse con la empresa.

Ahora bien, si entendemos que los procesos de subjetivación son siempre acciones y contracciones, repliegues y despliegues, espasmos que al desujecionarse configuran la propia subjetividad, no hablamos con ello de una “emancipación” del sujeto respecto

del momento histórico que lo configura. Las formas del cuidado de sí y las libertades modernas forman parte de la historia en los modos de subjetivación. Si Foucault se interesó en la Antigüedad Clásica, fue porque encontró que las formas del cuidado de sí constituían una línea de fuga respecto de la normatividad jurídica y axiológica. Y también porque encontró que en el núcleo de la relación consigo mismo es donde es posible comenzar a desarrollar fuerzas contrarias a la normatividad que se impone. Es en la relación consigo mismo, desde una heteronormatividad que puede ejercerse una crítica capaz de transformar el presente del que formamos parte. Y esto no significa que la salida sea individual, sino entrever la potencia de la vida para resistir a la configuración de formas, y elevarlo a la resistencia con otros. Crear valores que hasta hoy no han sido creados: se escucha la voz de Nietzsche resonando desde hace más de un siglo.

Es necesario decirlo: la subjetivación “individual” nunca lo es tal, en el sentido de un sujeto aislado, sino que sólo ficcionalmente puede ser entendido de manera atomista. Entre las concepciones a revisar se encuentra la propia noción de “individuo” que nos engaña respecto de la identidad individual, en relación a la voluntad libre y otros defectos de concepto. Una nueva forma de la crítica debe comenzar por abandonar universales como los de “individuo”, “persona”, “sujeto”, y avanzar hacia la producción de nuevas relaciones de lo corpóreo. Respecto de objeciones sobre una salida individual, lo siguiente: toda acción humana, todo plegamiento subjetivo, todo trabajo sobre sí mismo –sea cual fuere, en el amplio espectro de las técnicas de sí mismo– no pueden realizarse sino en articulación política. La invención de nuevas formas de vida requiere de nuevas formas de relacionarnos y de nuevas determinaciones a partir de las que nos nucleemos.

Retomando los modos que nos constituyen, si la ética empresarial se relaciona con técnicas que apuntan a la conducción de sí mismo y de los demás, es decir, si son técnicas de gubernamentalidad, no pueden ser, al mismo tiempo, técnicas de la inservidumbre voluntaria y de la indocilidad reflexiva. Aunque resulte claro que no puede asimilarse una a la otra, no debemos quedarnos conformes con nuestra sola denuncia a la racionalidad neoliberal. Digamos, no podemos quedarnos solamente con la indocilidad reflexiva, sin pasar a la creación de nuevas formas de lo político en cuanto a la circulación de las fuerzas y a los modos de organización y circulación de

afectos. Efectivamente, hasta ahora, hemos hecho uso público de la razón ¿qué más debemos hacer para transformar nuestro presente? Esta es la cuestión.

Lo que está en juego es el par obediencia-desobediencia. Si Foucault analizó la cuestión de qué es la Ilustración como un modo de actitud crítica –o actitud de modernidad, entendiendo “modernidad” no como una época de la historia, sino como una actitud crítica transhistórica–, es necesario advertir que en nuestro presente aquella actitud crítica no puede conformarse con hacer uso público de la razón, sino que debe avanzar sobre nuevas formas de lo crítico, nuevas formas que introduzcan una disrupción del presente, señalen su actualidad, se distancie de las formas modernas y liberales de la obediencia (ahora sí expresada la modernidad en sentido histórico) y conquiste las haciendas de la desobediencia, de la inservidumbre voluntaria y de la indocilidad reflexiva. Si la actitud crítica es una actitud transhistórica, esto es, una forma de rechazo a la propia configuración subjetiva que puede encontrarse en diferentes momentos de la historia, no por ello debemos olvidar la necesidad de encontrar la especificidad de esta actitud en el presente del que formamos parte: el neoliberalismo –no como concepto o conjunto discursivo, sino como práctica efectiva de diagramación de las fuerzas, como forma de gubernamentalidad– es la marca que se imprime en nuestros cuerpos, que atraviesa nuestras vidas, y es a esta configuración –y no a otra– la que debemos impugnar.

Para ello debemos comprender el vínculo entre prácticas de gobierno y regímenes de verdad: no son las teorías económicas el lugar de formación de la verdad, sino el mercado. De modo que mientras los teóricos buscan comprender la lógica del mercado, fundamentar sus procedimientos, explicar su funcionamiento, hay una máquina de asignación de identidades, un juego de producción de lo real en torno del cual y a partir del cual se configura quiénes somos. La tarea es impugnar lo que somos, rechazar enérgicamente aquello que nos depotencia en el presente mediante un gesto crítico, desobediente, en la propia vida. Apuntar a una transformación no por consignas o *slogans*, sino conducidos por la inquietud e inconformismo. Que nuestra ética se base en los principios según los cuales la vida se potencia.

Si la crítica se redujera al uso público de la razón (o a las libertades formales), no nos

acecharían las preguntas: ¿cómo ejercer las resistencias? ¿desde qué lugares, desde qué puntos de anclaje? Frente a estas preguntas, unos y otros arribamos a más o menos las mismas conclusiones, que pueden sintetizarse en las de Laval y Dardot, con quienes hemos dialogado en este trabajo. Debemos manifestar un doble rechazo: para con uno mismo, como empresa de sí. Y para con los otros, de acuerdo a la norma de la competencia. Es decir, a través de relaciones de cooperación y de compartir (Laval y Dardot, 2013, 407).

Tal vez, las derivas de nuestra incertidumbre y las pocas formas de respuesta con las que contamos en conjunto, nos ayuden a formular mejor nuestras preguntas, a encontrar mejor el enemigo contra el que luchamos –asumiendo como primera medida que no es exterior a nosotros mismos–, conjugar mejor los verbos de la resistencia, y conocer certeramente –no por búsqueda de certezas, sino para acertar el blanco– cómo no ser gobernados de esta forma.

## Referencias

- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France 1978-1979*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- FOUCAULT, Michel. “¿Qué es la crítica [Crítica y *Aufklärung*]”. *Δαίμων. Revista Internacional de Filosofía* (11), pp. 5-25, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar; nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
- HELER, Mario. *Individuos. Persistencia de una idea moderna*. Buenos Aires, Biblos, 2000
- LAVAL, Christian y Pierre DARDOT. *La nueva razón del mundo*. Barcelona, GEDISA, 2013.
- KANT, Immanuel. “¿Qué es la Ilustración?”. En: *Filosofía de la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 28-37.



