



**Universitat Autònoma  
de Barcelona**

Doctorado Persona y Sociedad en el Mundo Contemporáneo

Departamento de Psicología Social

Tesis Doctoral

**La digitalización de la vida y la emergencia de  
nuevas formas de subjetivación**

**Diego González-García**

Dirigida por:

**Dr. Francisco Tirado Serrano**  
Departamento de Psicología Social  
Universidad Autónoma de Barcelona



Atribución-NoComercial-SinDerivadas  
4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

*A Ceci y Vera*

## Índice

1. Agradecimientos.....	4
2. Resumen.....	5
3. Introducción. Un acercamiento a la experiencia digital.....	7
3.1. Sobre la Experiencia: una breve aproximación a la obra de Foucault.....	12
3.2. La experiencia digital desde la vía de acceso del “saber”.....	15
3.3. La experiencia digital desde la vía de acceso del “poder”.....	18
3.4. La experiencia digital desde la vía de acceso de la “sujetivación”.....	23
3.5. Descripción del compendio.....	28
3.6. Notas metodológicas.....	30
4. Compendio.....	33
4.1. Los ecos del superhombre: ciborg, posthumanos y sujeto contemporáneos.....	34
4.2. La experimentación de sí y los juegos de verdad. Una aproximación al movimiento Quantified Self.....	58
4.3 El gobierno de las emociones y la digitalización del yo. Notas críticas sobre el concepto de Psicopolítica.....	85
5. Discusiones conclusivas: el objeto digital como otra vía de acceso a la experiencia.....	109
5.1. Un puente entre Foucault y Simondon.....	110
5.1.1. Tecnologías de producción.....	112
5.1.2. Tecnologías de sistemas de signos.....	114
5.2. Del objeto técnico al objeto digital.....	115
5.3. Conclusiones.....	125
6. Líneas futuras para seguir con el problema.....	127
7. Referencias Bibliográficas.....	129
8. Anexos.....	136
8.1. Technique as a truth of itself games of truth. Games of truth and techno- alethurgy in the quantified self movement.....	137
8.2. La cartografía como herramienta para la investigación-intervención en el campo de la niñez y adolescencia.....	163

## 1. Agradecimientos

Primero que nada quiero agradecer a Francisco, que como tutor me ha acompañado siendo muy respetuoso con mis deseos y curiosidades, teniendo en cuenta los momentos vitales por los que he transitado por el doctorado. Aprendí mucho de su afán por las lecturas complejas y “difíciles”, pero siempre actuales y contemporáneas; lecturas que sería muy difícil emprender en soledad.

Agradezco a todos los compañeros que han pasado por el grupo POBICS, les de todas las épocas en las que participé, me llevo grandes amigos y excelentes colegas. El grupo ha sido un soporte para llevar adelante discusiones riquísimas para mi tesis.

Agradezco a la Facultad de Psicología de la Universidad de la República, Uruguay, que han apoyado mi doctorado y mi carrera docente, en especial a mis compañeros del Programa HisPo con quienes comparto, además de la amistad, mi tarea como investigador.

A mi familia, mis viejos y mi hermano que siempre estuvieron muy cercanos más allá en la distancia Montevideo-Barcelona.

A todos los amigos que encontré por Barcelona y a los que me recibieron durante mis años por ahí, siempre serán un motivo para volver.

A Marco especialmente, que en estos años se ha vuelto casi que un hermano. Ha sido el amigo necesario para pensar, como lo entiende Deleuze y Guattari para hacer filosofía, para amar el pensamiento, hace falta siempre un amigo. Gran parte de las discusiones que hemos tenido forman parte de esta tesis, otras tantas seguirán nutriendo autopoiéticamente y simpoiéticamente nuestras vidas.

A Ceci casi todo!!! Empezamos este viaje juntos hacia Barcelona y vivimos un montón de cosas juntos. Volvimos a Montevideo siendo otros y con el entusiasmo de ser nuevos vino la pequeña Vera, que cambió profundamente los rumbos de nuestros devenires. Muchas gracias por suplirme en los cuidados en este último tiempo para poder terminar la tesis y por todo el amor.

Muchas gracias!

## 2. Resumen

La tesis indaga el fenómeno contemporáneo que denominamos *experiencia digital* o *digitalización de la vida*. Este fenómeno está dado por la diseminación y expansión de las tecnologías digitales en la vida cotidiana. El trabajo analiza cuatro cuestiones principales que constituyen la experiencia digital contemporánea: 1- el nacimiento de una forma de saber matizada por las ciencias cibernéticas, 2- una novedosa forma de ejercicio del poder dado por el desarrollo de tecnologías de gobierno algorítmicas, 3- un modo de subjetivarse donde el individuo clásico se pone en cuestión a partir de la producción de datos y los sujetos humanos son llamados a ser, la vez más y menos que individuos, y 4- la inmensa producción de objetos digitales (datos, algoritmos, plataformas) que se alimentan y existen gracias a las conductas humanas. Desde esta perspectiva de análisis se indagan las prácticas concretas del movimiento *Quantified Self*, quienes a partir del uso de las tecnologías digitales del *self-tracking* constituyen uno de los retratos del fenómeno de la digitalización de la vida. Por último, la tesis sugiere la discusión de un nuevo ascetismo consustanciado con las tecnologías, de este modo, nos podremos acercar a una reflexión crítica que redirija el problema de la técnica capitalista hacia otros caminos que avizoren un mundo y no el colapso inminente.

**Palabras Clave:** Filosofía de la Técnica; Digitalización de la Vida; Experiencia Digital; Subjetivación

### Abstract

The thesis explores the contemporary phenomenon that we refer to as the digital experience or digitalisation of life. This phenomenon is the result of the dissemination and expansion of digital technologies in everyday life. The study analyses four main issues that constitute the contemporary digital experience: 1- the birth of a form of knowledge matrixed by cybernetic sciences, 2- a new form of exercise of power given by the development of algorithmic governance technologies, 3- a way of subjectivation where the classical individual is questioned by the production of data and human subjects are called to be both more and less than individuals, and 4- the immense production of digital objects (data, algorithms, platforms) that are fed and exist thanks to human behaviours. From this perspective of analysis, we explore the concrete practices of the

Quantified Self movement, who, through the use of digital self-tracking technologies, constitute one of the portraits of the phenomenon of the digitalisation of life. Finally, the thesis suggests the discussion of a new asceticism consubstantiated with technologies, in this way, we will approach a critical reflection that redirects the problem of the capitalist technique towards other paths that provide a world and not the imminent collapse.

**Keywords:** Philosophy of Technology; Digitalisation of Life; Digital Experience; Subjectivation.

### 3. Introducción: un acercamiento a la experiencia digital

El interés de la siguiente tesis es trazar una cartografía y construir un itinerario de investigación, para lo que entendemos como la *experiencia digital o la digitalización de la vida*. O bien, dicho de otro modo, intentaremos dar cuenta de un proceso de digitalización de la vida a partir de definir la experiencia digital. Esta *experiencia*, que puebla territorios cada vez más vastos de las sociedades contemporáneas, se ha vuelto protagónica al menos en dos grandes aspectos, a saber: en primer lugar, por una cierta sensibilidad histórica tendiente a la problematización de la cuestión de lo humano, que la abordaremos como los *ecos del superhombre*. Esta tendencia, que ya tiene una larga data (que podríamos decir que inicia con Nietzsche), viene erosionando, sin pausa, los ya abandonados y ruinosos edificios del proyecto moderno humanista. Por ejemplo, el post-humanismo y el trans-humanismo, tanto como los nuevos materialismos y los post-feminismos, son posiciones que traen consigo nuevas emergencias subjetivas, donde lo humano pierde pie de cualquier tipo de sustrato naturalista-sustancialista y antropocéntrico, dando lugar a composiciones múltiples y heterogéneas. En segundo lugar, lo digital como una nueva amplificación de la *técnica*, no solo reaviva la pregunta heideggeriana por ésta, sino que constituye nuevos acoplamientos maquínicos que configuran nuevos modos de existencia particulares (como Quantified Self<sup>1</sup>, Biohackers<sup>2</sup>, Cyborg Foundation<sup>3</sup>). Sin embargo, en este punto referido específicamente a la cuestión de la *técnica*, nos alejaremos, tanto de la posición de Rosi Braidotti (2015), quien argumenta que la posmodernidad tardía está dada por una fusión entre *Bios/Zoé* y *Techné*; como de la posición de Peter Sloterdijk (2012) de la antropotécnica, que sostiene que la técnica emerge en el devenir del homínido. En cambio, entenderemos como fondo de nuestros argumentos, que ni la vida se fusiona con la técnica ni que esta última emerge del proceso de hominización, sino que la técnica es consustancial a la vida, en tanto que, todas las formas de vida son capaces de ejecutar operaciones técnicas, para la transformación de su medio y de sí mismas. Del mismo modo, lo ven Margulis y Sagan: “la capacidad de inteligencia y de tecnología no pertenece específicamente a la especie humana, sino a todo el conjunto de la vida”, siendo los microorganismos “inventores, a escala reducida, de todos los sistemas químicos esenciales para la vida” (1995, 56 y 49).

<sup>1</sup> <https://quantifiedself.com>

<sup>2</sup> <https://biohack.me>

<sup>3</sup> <https://www.cyborgfoundation.com>

Por ejemplo, desde esta perspectiva podemos pensar la fotosíntesis como una técnica de transformación de energía lumínica en energía química realizada por formas de vida procariotas como las bacterias. Pero también, en formas de vida más complejas como las eucariotas, podemos encontrar un mecanismo como la bomba de sodio-potasio (presente en todas las formas de vida celulares), como un dispositivo técnico de intercambio electroquímico, encargado de mantener el potencial de la membrana, posibilitando la conducción de impulsos eléctricos, con los cuales se hacen posibles los procesos de información y transformación internas. Por ende, si la vida ha sido siempre un devenir y un despliegue técnico, entonces la digitalización, como un nuevo proceder de la técnica, podría entenderse como un modo más de amplificar una tecnicidad propia de lo vital.

Dicho esto, se nos abren dos sentidos de la digitalización de la vida, que podríamos considerar ambos como válidos. Un primer sentido, en donde se podría sostener que son las técnicas las que se vuelven sobre la vida para hacerla discreta y objetivarla, y por ende, transformarla, hasta tal punto que ésta puede ser creada y recreada por los procesos técnicos. A esto mismo sentido, se refiere Rose (2012) cuando sostiene que el paso de una medicina clínica a una *tecno medicina*, basada en los datos y en nuevas técnicas de visualización, no solo están cambiando las formas en que concebimos la vida, trasladando su aspectos esenciales a los procesos moleculares; sino que está dando paso, a lo que él llama, una nueva *forma de vida emergente*. Esta política vital “se ocupa de nuestra capacidad, cada día mayor, de controlar, administrar, modificar, redefinir y modular las propias capacidades vitales de los seres humanos en cuanto criatura vivas. Es, como sugiero, una política de la «vida en sí»”. Un segundo sentido, estaría dado por entender a la digitalización como una forma (entre otras) en que la propia vida se amplifica y se abre paso por otros medios exteriorizados. En este sentido, Stiegler (2002) comprende a la “la técnica, cómo “proceso de exteriorización” es la continuación de la vida por otros medios que la vida” (p. 36). De esta manera, introduce una teoría de la evolución técnica, donde a los objetos técnicos son aprehendidos como “entes inorgánicos organizados” y como exteriorizaciones constituyentes, a su vez, de la experiencia humana con el mundo. Esta capacidad humana de organizar la materia es lo que daría lugar a la técnica, en tanto una forma de inscribir en el objeto un gesto, que luego funcionaría como memoria de la experiencia materializada. Por esta razones, Stiegler puede afirmar, primero, que el humano es un ser producto de la técnica y no a la inversa, ya que en esa mediación con el objeto se funda la interioridad humana; y segundo,



que toda técnica implica una mnemotécnica, ya que los objetos técnicos son, de alguna manera, gestos y pensamientos materializados, algo así como una memoria externa de aspectos de la cultura. Sin embargo, la emergencia de la técnica como una continuidad de la vida y como algo que toma un curso evolutivo propio e independiente, introduce según Stiegler, una “ruptura” en la evolución biológica. Esta ruptura marcaría, tanto para Stiegler como para Sloterdijk, un punto de partida en el devenir de la hominización que daría lugar a una forma de vida técnica, desde un acoplamiento protético, el cual resolvería la condición deficitaria y originaria del animal humano para adaptarse al medio. Así entonces, esta exteriorización en tanto ruptura presenta, por un lado, una concepción negativa de la técnica, ya que esta procedería a través del móvil de la falta, la prótesis; y por otro lado, daría lugar a una nueva fuerza que tensa el devenir que es la tecnicidad. Por su parte, Simondon, quien también concibe a la tecnicidad como una fuerza del devenir de lo humano, aunque en su esquema de pensamiento esta fuerza no se coloca del lado de la falta o de lo deficitario, sino como una fuerza divergente que procede por medio de sobresaturaciones, desdoblamiento o desfasajes. En este sentido, la tecnicidad como fuerza que da cuenta del devenir y un modo de ser en el mundo, entre otros, del ser humano.

Ahora bien, el sentido general del devenir sería el siguiente: las diferentes formas de pensamientos del ser en el mundo divergen cuando acaban de aparecer, es decir, cuando no están saturadas; luego vuelven a converger cuando se sobresaturan y tienden a estructurarse por medio de nuevos desdoblamientos (Simondon, 2007, p. 180)

Ya sea por divergencia y sobresaturación o por exteriorización protética, la tecnicidad es una fuerza del devenir que se abre paso y que inaugura la forma de ser vital del homínido. Sin embargo, si bien la tecnicidad puede ser pensada como una fuerza del devenir, que a su vez podría dar cuenta de la evolución de los objetos técnicos, en nuestro planteo no significa ni una ruptura, en términos negativos, ni mucho menos que la técnica nazca con el homínido, sino como lo adelantamos más arriba, que la tecnicidad es una forma en que la vida se propaga. Por otro lado, también podemos asumir, desde nuestro punto de vista, que los objetos técnicos se dan a partir de un proceso de exteriorización, tal como lo plantea Stiegler, sin embargo, para nosotros esto no se da por una cuestión de carencia, sino por un proceso de derrame de la propia vida como potencia creativa. En este sentido, la exteriorización sería una continuidad dada por un desborde de organización hacia un afuera de la corporalidad, la cual daría como resultado nuevas

formas de vida capaces, ya no solo de ejecutar transformaciones técnicas en su interior (como las formas procariotas y eucariotas), sino de articularse y ensamblarse con objetos técnicos. En este sentido, Maureira (2020) para argumentar esta continuidad y alejarse de cualquier ruptura, propone el concepto de formas de vida *excariotas*. Es decir que, si las formas de vida procariotas son capaces de crear un pliegue interior a partir de crear una membrana autopoiética-simpoiética, dando lugar a la invención de las técnicas de la fermentación y la fotosíntesis, y las formas de vida eucariotas son capaces de crear un núcleo y producir especializaciones como órganos, dando lugar a los distintos reinos (animales, plantas, protistas y hongos); las formas de vida excariotas son capaces de descentrarse y transferir una organización a la materia, lo que daría lugar a los objetos técnicos y a un conjunto de técnicas que se despliegan por fuera de sí. Por lo tanto, el homínido y toda su deriva técnica hasta el día de hoy, no es más que una continuidad y una amplificación de la tecnicidad propia de la vida en su versión excariota, ya que su forma de proceder como forma de vida es la exteriorización de sus procesos de organización.

Ahora bien, luego de estas disquisiciones sobre la técnica y la vida será necesario preguntarse ¿de qué manera esta digitalización de la vida, en los dos sentidos aludidos, configura una experiencia digital? ¿Y en qué sentido la “experiencia digital” es una dimensión fundamental de nuestro día a día? Para dar respuesta a estas preguntas pasemos a un breve panorama sobre las tecnologías digitales, en su forma de operar y de multiplicarse. Desde la puesta en marcha del internet, pasando por la creación del *world wild web* y el desarrollo actual del *internet de las cosas*, asistimos a una multiplicación de aparatos digitales, los cuales se esparcen por una diversidad de escenarios sociales que van de lo doméstico a lo laboral, pasando por el campo educativo, político, empresarial y alcanzando hasta la intimidad del ámbito sexual. Asimismo, estos dispositivos tienen la capacidad de conectarse a la red y entre ellos mismos, para producir y procesar una masiva cantidad de datos. De hecho, estos objetos digitalizadores se han multiplicado a tal punto en estos últimos años, que proyecciones recientes sostienen que el año 2025 habrán aproximadamente 50.000 millones de dispositivos conectados a la red (Unión Internacional de Telecomunicaciones, 2019). Surge, así, una especie de *mega-máquina* sensitiva que se disemina en una variedad de objetos digitales que escanean, a modo de rastros, las prácticas, las relaciones, los movimientos, las conexiones y las transacciones que ejecutamos en nuestro día a día. En este sentido, algunas líneas de pensamiento más

cercanas al tecno/optimismo –entre las que podemos encontrar las elaboraciones conceptuales de Kevin Kelly– sostienen que este *proceso de digitalización* dará lugar a la conformación de un supe organismo (bautizado como *Holos*) en que se ensamblarán las máquinas, los seres humanos y la naturaleza: “en holos incluyo la inteligencia colectiva, combinada con el comportamiento colectivo de todas las máquinas, más la inteligencia de la naturaleza (...) Todo el mundo estará en él. O, simplemente, todo el mundo será él” (Kelly, 2017, pp. 284-285).

Por otra parte, visiones críticas como las de Haggerty y Ericson (2000) entienden que el despliegue de las tecnologías digitales puede comprenderse como la ejecución de un *agenciamientos de vigilancia* [surveillant assemblage], donde el cuerpo humano es captado por un conjunto de tecnologías de monitoreo que lo abstraen de su territorialidad para luego ser re-ensamblando en una pura virtualidad que denominan *doble de datos*. Esta producción constante de dobles, depende justamente de la proliferación de estos objetos, que funcionan como superficies de contacto o interfaces entre formas de vida y redes de información, formando un cuerpo híbrido entre órdenes orgánicas y no orgánicas. Esta forma de vigilancia contemporánea también fue conceptualizada por Fernanda Bruno (2013) como *vigilancia distribuida*, donde la vigilancia, en vez de configurarse como el panóptico foucaultiano de forma centralizada, se esparce en una diversidad de dispositivos descentralizados y no jerarquizados con una variedad de propósitos y funciones. En este sentido, esta “digitalización expansiva de las existencias” (Sadin, 2018, p. 34), nos conduciría a una duplicación del mundo, donde ningún tipo de evento u acontecimiento queda exento de dejar rastros y de ser convertido en dato, para luego ser algorítmicamente operable. Inclusive, la emergencia del *internet de las cosas* y la quinta generación de tecnologías móviles (5G), marca una línea de concretización de la expansión digitalizadora del mundo, ya que permite que al tráfico de datos entre personas y objetos, se le suma la producción de datos generada por las conexiones y comunicaciones de los objetos entre sí; es decir, más capacidad de producir, almacenar y procesar datos masivos. De este modo, tal como sugiere Lupton (2016), el *internet de las cosas* desdibuja al usuario humano como el centro de operaciones y lo coloca como un nodo, como un punto de paso de información más entre otros, dentro de una red compuesta por humanos y no-humanos conectados.

Por otro lado, enfoques del tipo económico sugieren que el desarrollo de las tecnologías de la información han colocado en los datos digitales el motor de los procesos

de producción de plusvalías del capitalismo contemporáneo. De esta forma, los datos se han convertido en la nueva materia prima, la cual se puede extraer mediante la *minería de datos*. Según Nick Srnicek, lo que explica tal transformación es que “con una prolongada caída de la rentabilidad de la manufactura, el capitalismo se volcó hacia los datos como un modo de mantener el crecimiento económico y la vitalidad de cara al inerte sector de la producción” (2018, p. 13). Siguiendo esta línea, el autor ubica a las plataformas digitales como el nuevo modelo de negocios, que implica el desarrollo de grandes infraestructuras para “detectar, grabar y analizar datos”, donde las actividades diarias de los usuarios se convierten en los yacimientos naturales de esta nueva materia prima. De esta manera, las grandes corporaciones (Google, Amazon, Facebook, Apple, Microsoft), se abren paso en la conquista de casi todos los aspectos de las vidas humanas, ya que las plataformas están presentes mediando en la gran mayoría de las actividades cotidianas. Por tanto, estas empresas no se interesan tanto en conseguir clientes, sino en captar usuarios (Sandrone & Rodríguez, 2020), dando lugar a la emergencia de una verdadera *economía de la atención* que acumula y produce valor captando flujos de atención alimentados por los usuarios en su interacción diaria con las aplicaciones y plataformas. Como sostiene Celis Bueno (2017, p. 44), “la atención humana deviene fuente de información que es capturada y transformada en fuerza productiva”. En estos términos, cada vez que consultamos una red social, nos convertimos en trabajadores no remunerados, ya que durante el tiempo que estamos conectados a la plataforma, ésta produce ganancia por medio de la comercialización de los datos obtenidos de nuestras acciones. En efecto, las plataformas compiten por captar la mayor cantidad de atención de los usuarios como fuente de información y como estrategia de ganancias.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, no resulta descabellado sentenciar que nuestra contemporaneidad se define por ejecutar un continuo proceso de *digitalización de la vida cotidiana* que fomenta el ejercicio protagónico de una “experiencia digital” que atraviesa a los actores humanos, no-humanos y a todo el campo social. Por tanto, para aprehender este *proceso de digitalización* comenzaremos por explicar de qué hablamos cuando hablamos de “experiencia” (mediante una breve relectura de la obra de Foucault) y, posteriormente, problematizaremos esta *digitalización de la vida* desde el saber, el poder y la subjetivación.

### **3.1. Sobre la *Experiencia*: una breve aproximación a la obra de Foucault**

Las lecturas canónicas sobre la obra de Foucault –yendo de la problematización de Deleuze (2008) al trabajo de Dreyfus y Rabinow (2001)– tienden a clasificar su pensamiento en torno a tres grandes momentos: *saber, poder y subjetivación*. Si bien estas clasificaciones resultan tremendamente útiles en términos pedagógicos, en este trabajo sostendremos que la noción de “experiencia” puede ser aprehendida como el núcleo magmático y vertebrador en torno al cual gravita toda la obra de Foucault. Quien ha visualizado brevemente este aspecto ha sido Miguel Morey, el cual sugiere que la noción de *experiencia* no solo tiene un “carácter troncal y vertebrador”, sino que, leída en esta clave, la obra de Foucault se convierte en una contribución relevante para una “teoría política de la experiencia” (1999, p. 21). No obstante, si bien se puede constatar que la noción de experiencia es algo recurrente, no significa que ésta se haya mantenido inmutable. En este sentido, Edgardo Castro (2011) sostiene que se pueden distinguir al menos tres modos de entender el concepto a lo largo de la obra de Foucault. En un primer momento, la *experiencia* remitirá a una cuestión fenomenológica, buscando dar cuenta de los aspectos originarios del sujeto, las llamadas “experiencias fundamentales”. Luego, con el acercamiento a la literatura y la filosofía de autores como Nietzsche, Blanchot y Bataille, la idea gravitará en torno a los factores que arrastran al sujeto a su disolución; es decir, a una transformación radical de la cual ya no podrá volver siendo él mismo. En esta dimensión, por ende, Foucault se interesa por las “experiencias límite del otro”, que se encuentran cercanas a lo des-subjetivante. Y por último, podemos encontrar una elaboración de la *experiencia* que le permite integrar sus investigaciones anteriores en los ejes de *formas de saber, matrices de normativas y modos de ser del sujeto*. Estos tres ejes de análisis, que en la lectura Deleuziana corresponden al saber, el poder y la subjetividad, asimilan la *experiencia* al pensamiento<sup>4</sup> como una “historia de las subjetivaciones” (Castro, 2011, p. 152). Sobre esta última acepción tardía de *experiencia* nos detendremos, puntualmente la desarrollada en el curso del *College de France* titulado “El gobierno de sí y de los otros”.

En este curso, dictado el año 1982, Foucault comienza haciendo un reordenamiento de toda su deriva intelectual. Su objetivo claro: esclarecer su particular modo de hacer historia diferenciándose especialmente de dos corrientes. En primer lugar,

<sup>4</sup> Esta asimilación de la noción de experiencia al pensamiento es fundamental, teniendo en cuenta que el curso “Historia de los sistemas de pensamiento” dictado por Foucault entre 1971 hasta 1984, año de su muerte, da cuenta de un hilo conductor de las propias reflexiones del autor año a año y de sus investigaciones más notables.

se aparta de la “historia de las mentalidades” encargada del análisis de los comportamientos y de las expresiones que emanan de dichos comportamientos. En segundo lugar, se distancia de la “historia de las representaciones”, en lo que tiene que ver con sus dos objetivos; a saber, lo referente al análisis de las ideologías y al análisis de los valores. De este modo, Foucault define su proyecto intelectual como una “historia del pensamiento”.

Y al hablar de “pensamiento” hacía alusión a un análisis de lo que podríamos llamar focos de experiencia, donde se articulan unos con otros: primero las formas de saber posible; segundo, las matrices normativas de comportamiento para los individuos, y por último, modos de existencia virtuales para sujetos posible (Foucault, 2011, p. 19).

Ahora bien, para servirnos adecuadamente de la noción de *experiencia* y que ésta sea capaz de sostener nuestras especulaciones teóricas, debemos hacer, al menos, dos aclaraciones. En primer lugar, por si aún queda alguna duda en los planteos del propio Foucault, es necesario ahuyentar cualquier connotación antropocéntrica que pueda alojarse en torno a la idea de *experiencia*. Si bien el concepto de experiencia parte desde un acercamiento fenomenológico, esta perspectiva queda completamente descartada, ya que para Foucault no hay un sujeto dado, trascendental o ya constituido previamente, sino que es producto de un proceso histórico y que emerge de una red heterogénea de saber-poder. Y, en segundo lugar, la *experiencia* no podría ser tomada como un término con mayúsculas, ya que no existiría una gran experiencia que caracterice de modo sustancial y definitorio a todo un momento histórico, sino que existen *focos de experiencia* como la sexualidad, la criminalidad o la enfermedad, los cuales adquieren protagonismo o emergen según las fluctuaciones históricas de cada cultura. De esta manera, para Foucault las formas de saber, los tipos de normatividad y los modos de ser del sujeto son “vías de acceso” para estudiar los *focos de experiencia*. Esto no significa que los focos de experiencia, tal y como los presenta Foucault, no puedan ser abordados por múltiples vías (por ejemplo el *objeto técnico* como veremos luego), incluso nada impide que sea posible comenzar por cualquier lugar o punto del rizoma para iniciar una cartografía.

En este sentido, nos serviremos de esta grilla de análisis para abordar la digitalización de la vida como un *foco de experiencia* contemporáneo caracterizando las *tres vías de acceso* definidas por Foucault, asignándole el siguiente ordenamiento: a) una

formación de saber dada por un tipo de producción digital de tipo cibernético; b) un tipo de matriz normativa ejecutada por una gubernamentalidad algorítmica; y c) una puesta en juego de procesos de subjetivación en donde el sujeto es llevado, a la vez, a producirse siendo *más y menos* que un individuo.

### **3.2. La experiencia digital desde la vía de acceso del “saber”.**

Como expusimos previamente, la identificación de *una matriz para la conformación de los saberes* resulta fundamental en la propuesta de los *focos de experiencia* de Foucault. Aquí, por tanto, tendremos que problematizar la “digitalización” como *experiencia*; es decir, tomar la *ejecución digital* como una operación a partir del cual se constituyen una serie de saberes más o menos heterogéneos que definen unas determinadas *formas de veridicción*. En efecto, el desarrollo actual de las ciencias naturales y sociales no puede abstraerse del ejercicio continuo de una multiplicidad de aparatos digitales que resultan protagónicos en la aprehensión de lo que definimos como verdadero. Ya sea que intentemos desentrañar los misterios del Universo (estudiando planetas, galaxias y agujeros negros) o que decidamos adentrarnos en el conocimiento de nuestro propio cuerpo (analizando el funcionamiento de nuestros órganos, tejidos y material genético), estamos obligados a utilizar aparatos técnicos que nos permitan no sólo cartografiar dinámicas de funcionamiento que escapan a nuestras posibilidades biológicas de percepción sensorial (es decir, que mediante estos aparatos obtenemos *datos digitales* sobre dichos procesos), sino que también requerimos dicha infraestructura técnica para analizar estos datos y modelar (en base a ellos) sus posibilidades futuras de comportamiento.

Dicho en otros términos: independientemente del área de conocimiento en que nos encontremos (ya sea esta la física, la química, la biología o, incluso, la sociología o la psicología), una *forma de veridicción* transversal que ponen en juego estas disciplinas guarda relación con la *obtención y gestión de datos digitales* que se constituyen en la “vía de acceso privilegiada” a los *efectos de verdad* que sus variados objetos de estudio ponen en juego. Ahora bien, para aprehender esta *transversalidad digital* que late de modo protagónico en esta multiplicidad de *campos del saber*, debemos partir por problematizar el concepto mismo de “digitalización” y, a partir de aquí, comprender por qué este se constituye en un *elemento matricial* para la conformación de los saberes contemporáneos.

Comencemos por lo más básico. Como se suele repetir en el mundo de las ciencias de la computación, *el mundo real es analógico* (es decir, que implica la operación de *variaciones continuas* en que las señales –por ejemplo, eléctricas– adquieren infinitos valores de amplitud e infinitos valores de tiempo), *mientras que el mundo computacional, por el contrario, sería digital* (a saber, que transmite señales mediante un número finito de amplitudes –por ejemplo, en un sistema binario operamos tan sólo con dos valores de amplitud: 0 y 1– y el tiempo, por su lado, no es infinito, sino que debe ser ejecutado de modo discreto). Por tanto, nos encontramos frente a la emergencia de dos modos de aprehender, conceptualizar y construir mundo: uno “analógico” en que la operación protagónica es la variación continua y otro “digital” que implica indefectiblemente cuantificar en amplitud y discretizar en el tiempo.

Ahora bien, esta distinción no surge únicamente en nuestro momento histórico actual (que algunos denominan como *Era Digital*), sino que se trata de un modo de aprehender el mundo (inmanentista y continuo v/s trascendentalista y discreto) que podemos rastrear en toda la historia de la filosofía<sup>5</sup>. La diferencia, por tanto, guarda relación con los modos concretos de poner en juego esta digitalización y, consecuentemente, en el lugar desde el cual esta es ejecutada. Por decirlo claramente: no es lo mismo discretizar un flujo continuo mediante el pensamiento lingüístico en el campo de la filosofía (por ejemplo, al ejecutar platónicamente una distinción entre mundo sensible y mundo inteligible), que hacerlo mediante un lenguaje matemático (pensemos, por ejemplo, en el “cálculo”) que, además, ya no sólo se ejecuta desde la materialidad de un cuerpo humano, sino que se comienza a autonomizar y ejecutar desde un soporte material externo (siendo el caso más emblemático las primeras *máquinas de cálculo*). Sin embargo, estas máquinas de calcular (como las diseñadas por Pascal y Leibniz en la época moderna), si bien se comienzan a separar materialmente de la máquina calculante que es el propio cuerpo humano, estas no logran desplegar el cálculo por sí mismas y continúan dependiendo de la manipulación de un ser humano. Pero, cuando la esencia de todo proceso de cálculo (que implica la existencia de *datos e instrucciones*; es decir, un conjunto de reglas estrictamente

<sup>5</sup> Por ejemplo, dentro de la filosofía contemporánea, desde un enfoque inmanentista y continuista como el de Deleuze (2014, p. 167) se sentenciará que “todo lenguaje digital y todo código, se sumergen, en lo más profundo, en un lenguaje analógico” (dando preeminencia ontológica a este último); mientras que, desde la visión discreta y discontinua de Derrida (2011, p. 186), se criticará abiertamente esta inmediatez analógica y continua: “*Postulación* continuista, decíamos, pues lo continuo nunca está dado. *Nunca hay experiencia pura e inmediata* de lo continuo. Ni de lo cercano (...) La síncopa y el contacto suspenden el proceso de la simultaneidad” (y, para Derrida, es precisamente esta *discreción sincopada* la que resulta fundamental).



respetadas con las cuales se opera sobre dichos datos numéricos), logra ejecutarse en y desde una máquina externa (es decir, que se puede sostener en su propia materialidad objetual de forma independiente), este nuevo dispositivo no sólo podrá prescindir del ser humano en su manipulación inmediata, sino que se redoblará a sí misma haciendo que su ejercicio de *cálculo* transmute en *cómputo*. De este modo, asistimos a la emergencia del *computador digital*, que opera mediante unas reglas lógicas que se suelen conocer con el nombre de *algoritmos*; a saber, “una secuencia finita de reglas para ejecutar ciertas operaciones con vistas al logro de una meta predefinida” (Quintanilla Navarro, 2004, p. 28). O bien, por decirlo junto a Manolo Rodríguez (2019, p. 72):

Los algoritmos, que siempre existieron en matemáticas, encuentran una definición más precisa y a la vez se manifiestan en una máquina. Que sea una «máquina» remite a que el algoritmo, dentro de la formalización, debe poder ser *abstraído de quien lo realiza*, y por lo tanto lo característico es que lo haga alguien distinto del ser humano”.

Notemos, por ende, que el *procedimiento algorítmico* (en tanto que digitalización que discretiza lo continuo) no se constituye en un invento contemporáneo<sup>6</sup>. El programa empirista de Hume, por ejemplo, así como la mayéutica de Sócrates (en tanto que procedimiento con reglas/pasos pre-establecidos que permiten encontrar *definiciones*), pueden ser aprehendidas como *funciones algorítmicas* puestas en juego en el campo de la filosofía. En efecto, “siempre que afrontamos una parcela de la realidad como «un problema», y tenemos una idea predefinida del estado de la realidad que vamos a considerar como «la solución», estamos poniendo en juego lo que podemos denominar como *función algorítmica* de nuestra razón” (Quintanilla Navarro, 2004, p. 29). Sin embargo, cuando esta *función algorítmica* se ejecuta de modo protagónico por fuera del cuerpo humano a partir de una serie de dispositivos digitales que digitalizan señales analógicas, emerge *un nuevo modo de gobierno* que podemos llamar *cibernético-algorítmico*. En efecto, la etimología griega de la palabra “cibernética” guarda relación con la emergencia de un nuevo *arte de gobernar* que se ejecuta como una *teoría general*

<sup>6</sup> En esta línea, no está de más recordar a Bernard Stiegler (2002) ejecutando una vinculación explícita y directa entre el “cálculo” y la *discretización que ejecuta todo proceso de escritura*.

de la información que resulta transversal al ejercicio de las diferentes ciencias<sup>7</sup>. No es casual, en este sentido, que Martín Heidegger (2006) insistiese tanto en denunciar a la nueva ciencia fundamental (es decir, a la *cibernética*) debido a que esta implica un imparable desencadenamiento de la racionalización que conduce al *triunfo de un mundo científico-técnico*; es decir, al triunfo de una *civilización mundial* que olvida al ser y su verdad esencial, sobre la cual se despliega cualquier tentativa de racionalización científica.

Siguiendo este razonamiento (desde nuestra inspiración foucaultiana), lo que tenemos frente a nuestros ojos es la emergencia de *una matriz cibernético-digital para la conformación de los saberes*<sup>8</sup> cuyo “régimen de veridicción” ya no radica en el ser humano (y, ni siquiera, en la propia *naturaleza*), sino que *la verdad* se constituye en un asunto que emerge de la articulación de humanos, no-humanos e infraestructura tecnológica mediante el ejercicio protagónico de los dispositivos que generan y gestionan datos digitales (sobre nuestro cuerpo, sobre nuestras sociedades o sobre nuestro Universo). Como sostiene enfáticamente el filósofo austriaco Armen Avanessian (2021, p. 105) en nuestra sociedad actual “la verdad no existe simplemente en el presente. Ni tampoco es meramente relativa, como han proclamado los relativistas de todas las épocas. En realidad, la verdad emerge con el tiempo y siempre debe construirse primero”. Y, en este proceso de construcción, el rol protagónico corre por cuenta de una *infraestructura tecnológica* que produce y gestiona *datos digitales* conformando lo que algunos autores denominan *gubernamentalidad algorítmica*, el cual se constituye en la *nueva matriz para el ejercicio del poder* en sociedades cuyas *prácticas de saber* (y sus respectivas *formas de veridicción*) se ponen en juego en y desde el ejercicio protagónico de las *experiencias digitales*.

### **3.3. La experiencia digital desde la vía de acceso del “poder”.**

El concepto de *gubernamentalidad*, desarrollado por Foucault a fines de los años setenta (2006, p. 136), hace referencia a los “procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y tácticas” que permiten ejercer el poder entendido como gobierno. Justamente, la gubernamentalidad es planteada como una *analítica del poder*, en tanto que conforma

<sup>7</sup> Norbert Wiener (1988, p. 15) define a la *cibernética* como la ciencia de la dirección y la comunicación explicitando que dicho vocablo fue derivado “de la voz griega *kubernetes* o timonel, la misma raíz de la cual los pueblos de Occidente han formado gobierno”.

<sup>8</sup> Esto, dicho desde Simondon (2015, p. 472), equivaldría a entender que “la cibernética marca el comienzo de una *allagmática general* (...) el programa de la *allagmática* –que apunta a ser una cibernética universal– consiste en hacer una teoría de la operación” que resulta transversal a los diferentes saberes.

una racionalidad, una cierta mentalidad o arte de gobierno que se pone en juego en el proceso de conducción de las conductas. No obstante, si bien Foucault habla de “matrices normativas para el comportamiento de los individuos” (2011, p. 19), podemos aprehender este concepto como una noción de conducción en sentido amplio; es decir, que no sólo se ejerce sobre individuos, sino también sobre entidades no-humanas (como datos, animales u objetos técnicos).

Desde esta perspectiva analítica, por tanto, resulta fundamental preguntarse: ¿cómo estamos siendo gobernados en el presente? O bien, dicho de modo más detallado; ¿de qué forma somos conducidos y cómo se producen las conductas en un contexto caracterizado por una creciente *digitalización de la vida*? El colectivo Tiqqun (2015), sobre este asunto, sostiene que la tesis cibernética (formulada en los años 50), ha engendrado *una nueva tecnología de gobierno* en que los comportamientos biológicos, físicos y sociales son concebidos como aspectos “programados y reprogramables”. En este sentido, advierten que más que entender a la cibernética como una teoría de la información, esta debe ser entendida como una hipótesis política que compone “*un mundo autónomo de dispositivos mezclados con el proyecto capitalista en tanto proyecto político*, una gigantesca «máquina abstracta» hecha de máquinas binarias desarrolladas por un Imperio”<sup>9</sup> (Tiqqun, 2015, p. 66). Como vimos en el apartado anterior, la raíz etimológica de la palabra cibernética es precisamente *kubernetes* (timonel, en griego); es decir, la misma raíz con que se construye la palabra *gobierno*. Sin embargo, para Tiqqun la hipótesis cibernética anuncia el fin de lo político, entendiendo esto como el conjunto de individuos soberanos que toman decisiones de forma más o menos acordada y colectiva. El modo de gobierno cibernético implicaría, para ellos, sustituir el modelo soberanista por una infraestructura socio-técnica donde:

Gobernar será inventar una coordinación racional de los flujos de informaciones y de decisiones que circulan por el cuerpo social. Tres condiciones aseguran esto: instalar un conjunto de *sensores* para no perder ninguna información proveniente

<sup>9</sup>La noción de Imperio que maneja el colectivo Tiqqun, se inspira en la propuesta teórica de Toni Negri (2006), el cual no refiere a una entidad supra-territorial y global, administrada por ciertas clases dominantes que constituyen redes financieras y tecnocráticas, sino que el Imperio está allí en cualquier lugar donde las cosas simplemente funcionan, donde se encuentra la situación normal.

de los sujetos, *tratar las informaciones* por correlación y asociación; y situarse en las cercanías de la comunidad viviente (Tiqqun, 2015, p. 73)<sup>10</sup>.

Una posición cercana a la de Tiqqun es sostenida por el pensador francés Énric Sadin, quien avizora que la disolución del sujeto moderno, como individuo libre y reflexivo, dará paso a un acoplamiento humano-máquina que tendrá como resultado la emergencia de un *humano algorítmicamente asistido*.

Se trata de la construcción de arquitecturas robotizadas deductivas y sugestivas, de usos colectivos e individuales, a las que se concedió un mandato decisonal redefiniendo de facto la parte de *poderes soberanos* que, hasta entonces correspondía a la conciencia humana (Sadin, 2018, p. 34).

Como se puede apreciar, ambas visiones pueden ser catalogadas como *tecnofóbicas*, en la medida que argumentan que la aspiración cibernética consistiría en la duplicación de lo existente por medio de artificios digitales y, por ende, sería posible dominar la vida humana y suplantarla por entidades potencialmente más inteligentes. De este modo, la salida lógica que ambas propuestas elaboran es oponerse al desarrollo de las máquinas y apelar al regreso de un sujeto humanista con conciencia reflexiva. Sin embargo, no todas las propuestas teóricas se decantan por el camino de la tecnofobia. En Gilbert Simondon, por ejemplo, podemos encontrar una postura reconciliadora respecto al desarrollo de las máquinas y del mundo tecnológico. Para él, de hecho, la cibernética emparenta a los seres técnicos y a los seres vivos, en tanto que plantea una analogía entre sus respectivos funcionamientos. No se trata, así, de la puesta en juego de una mera semejanza (ya que esta última, precisamente, implicaría la subordinación de un término respecto al otro, siendo lo tecnológico un imitador artificial de lo viviente). Por ende, en una “verdadera analogía” -sostiene Simondon-, no existiría el problema del reemplazo de lo humano por la máquina capaz de realizar las mismas operaciones. El problema radicaría, entonces, en el *acoplamiento del hombre y la máquina*, los cuales “deben adaptarse mutuamente el uno al otro, usar signos eficaces, de modo que el acoplamiento conduzca a una unidad funcional”. En tal sentido, “esta relación de intercambio no supone una reducción de un término a otro; es más vasta que los dos términos” (Simondon, 2019, pp. 203-204).

<sup>10</sup> Tiqqun toma esta cita del trabajo del cibernético norteamericano Karl Deutsch, titulado “*The Nerves of Government*”, publicado en 1953.

Ahora bien, más allá de la discusión alrededor de los postulados de la *cibernética* y sus aspiraciones de constituirse como una *tecnología de gobierno* (emparejando a todos los seres en una relación de información), resulta interesante rescatar (en propuestas como la de Tiqqun o Sadin), el hecho de poner como eje central del análisis la emergencia de una red extensa de producción de datos digitales. Esta gigantesca infraestructura nos remite, indefectiblemente, al espectro de los datos masivos (big data) y a las formas en la que estos datos son administrados por los cálculos algorítmicos. Dominique Cardon (2018), quien se propone abrir la caja negra algorítmica, sugiere una distinción entre *señales* y *rastros* para comprender el modo en que los algoritmos hacen inteligibles los comportamientos de los usuarios. De este modo, se realiza el perfilado de los usuarios para hacer predicciones y sugerencias. Por un lado, están los datos *señales* que implican “contenidos explícitos, informaciones o expresiones subjetivas” (un estado, una foto de perfil); y, por otro, los datos *rastros*, que son implícitos, “registros contextuales de comportamientos” (clicks, scrollings, navegación o georeferenciación). Así, los algoritmos más “eficaces”, son aquellos que logran emparejar “estrechamente *señales informativas con rastros de comportamiento*”; es decir, “los que se sirven de *rastros* para encontrar la mejor relación entre *señales*” (Cardon, 2018, p. 82). Esta continua relación que los algoritmos de aprendizaje establecen (a “tiempo real”) entre *rastros* y *señales*, es lo que posibilita el ejercicio de la anticipación y de la incitación a la acción en términos comportamentales. Esto nos lleva directamente -sostiene Cardon-, a la emergencia de un “conductismo algorítmico” que se presume predictivo bajo la condición hipotética de que “nuestro futuro será una reproducción de nuestro pasado” (Cardon, 2018, p. 91). Conforme con esto, sería conveniente entonces formular la siguiente pregunta: ¿qué es lo que conducen exactamente los algoritmos y cómo lo hacen específicamente?

A propósito de este problema, Rouvroy y Berns (2018) proponen el término *Gubernamentalidad algorítmica*, el cual definen como un nuevo régimen numérico de verdad ejecutado mediante sistemas automatizados de modelización de las relaciones sociales. Asimismo, los procedimientos algorítmicos que sustentan esta nueva racionalidad de gobierno suponen tres momentos. En primera instancia, se produce un almacenamiento de datos (datawarehouse), proveniente de todo tipo acciones que se suceden en la *web* o que son captadas por la inmensa cantidad de sensores dispersos por el *socius* (ya sean móviles o fijos). Estos continuos acontecimientos analógicos son desprendidos o abstraídos de su “realidad” espacio-temporal para devenir *datos*, los

cuales son cosechados en enormes silos de almacenamiento llamados servidores. Este modo de acopiar datos sustenta un régimen de verdad, el cual pretende sustentar su objetividad y su correspondencia desideologizada del mundo, a través de la creación de una réplica de datos de todo lo existente. En un segundo momento, entra en juego el tratamiento de estos datos para producir conocimiento; o bien, dicho de otro modo, la extracción específica o *minería de datos (dataminig)*. En esta instancia los cálculos algorítmicos trabajan automatizadamente con los datos masivos para producir correlaciones o patrones. En tal sentido, a estos dispositivos no les preocupa corroborar una hipótesis previa a partir de los datos recogidos, sino que produce conocimiento inmanente por medio del aprendizaje maquínico (*machine learning*) basado únicamente en correlaciones (es decir, que las hipótesis emergen de una lógica interna proveniente del ordenamiento de los propios datos). Por último, esta nueva racionalidad de gobierno despliega un momento de acción sobre las conductas o *perfilado algorítmico*. Aquí, no se trata tanto de identificar a una persona específica sino correlacionar ocurrencias dispersas y conectarlas para predecir los comportamientos y así hacer sugerencias o incidir sobre un medio. Esta eficacia predictiva depende de la alimentación, por parte de los usuarios, de las bases de datos donde se nutren los algoritmos. Dicho de un modo comercial, en los términos que utilizan las páginas web y las plataformas, mientras más información aportemos a los algoritmos, mejor será nuestra experiencia, ya que el proceso de minería de datos y de perfilaje mejor se corresponderá con nuestros deseos y aspiraciones.

De esta manera, la *gubernamentalidad algorítmica* no trata de establecer lo normal, como un modo de vida a lo que todo tiene que tender (excluyendo lo que se aleja de la media), sino que se asemeja más bien a una estadística del tipo  $N=1$ , donde el sí mismo (en tanto que comportamientos perfilados por medio de la minería de datos), es el propio parámetro a seguir y con el cual relacionarse. En tal sentido, los procedimientos algorítmicos son *a-normativos*, ya que no persiguen la determinación de un sujeto medio, sino que amplifican correlaciones, que se retroalimentan con las interacciones y con el acoplamiento cada vez más encarnado y personalizado con los objetos digitales. Esto se hace posible debido a que la gubernamentalidad algorítmica ha dado un paso más en la sofisticación de lo que Foucault (2006) entendió como los *dispositivos de seguridad*. Esta dimensión aparentemente a-subjetiva del gobierno algorítmico, se halla en que los algoritmos operan sobre las acciones de los usuarios a través de construcciones elaboradas en base a la correlación de comportamientos y de acciones captadas que se asimilan a

perfiles. Es decir, que no requiere de un sujeto individual para su funcionamiento maquinal, sino de una cantidad de fragmentos *individuales* operables a partir del manejo de la información y los datos.

La gubernamentalidad algorítmica no produce subjetivación alguna, rodea y evita a los sujetos humanos reflexivos, se alimenta de datos infra individuales insignificantes en sí para plasmar modelos de comportamiento o perfiles supra individuales, sin jamás interpelar al sujeto, sin jamás llamarle a que rinda cuenta por él-mismo de lo que es, ni de en qué podría devenir (Rouvroy & Berns, 2018, p. 130).

#### **3.4. La experiencia digital desde la vía de acceso de la “subjetivación”.**

Como hemos visto, entre la matriz *cibernético-digital* del saber y la matriz para el ejercicio del poder de tipo *gobierno algorítmico* se ejecuta un ensamblaje inmanente y una potenciación recíproca. Como sostiene Foucault (1978, pp. 119-120), “entre técnicas de saber y estrategias de poder no existe exterioridad alguna, incluso si poseen su propio papel específico y se articulan una con otra, a partir de su diferencia”. Pero, en tanto que la matriz *cibernético-digital* del saber pone en juego determinados *regímenes de veridicción* de tipo digital (recordemos que ya no es en el *Ser*, la *Naturaleza* o la *Razón pura* en donde reside la verdad, sino que en los *datos* y *metadatos* con que aprehendemos digitalmente aquellos procesos que estudiamos), y, además, estos juegos de verdad dan pie a la producción y concretización de objetos digitales con los cuales se ejerce protagónicamente un tipo de poder *gubernamental-algorítmico* (que interpela a los seres humanos ya no desde un enfoque puramente *disciplinar*, sino que desde las lógicas del *control abierto, continuo y anormativo*), tenemos que los procesos de *subjetivación* se constituyen en otra *vía de acceso inmanente* a lo que hemos denominado como *experiencia digital*. Como sostiene Avanesian (2021, p. 102), “en el centro de todo esto se encuentra el *algoritmo*, el objeto en la intersección entre el espacio informático, los sistemas culturales y la cognición humana”; es decir, que la *experiencia digital-algorítmica* se entreteje como una gran *red de saber, poder y subjetivación* en que se pone en juego nuestra vida cotidiana.

En efecto, para Foucault resulta fundamental aprehender cómo de las redes de saber-poder (es decir, del ensamblaje de formas de saber posible y la puesta en juego de

matrices normativas para el comportamiento), emergen de forma inmanente *modos de existencia virtuales para sujetos posibles*. En vez de centrarse en una “teoría del sujeto” (es decir, en visiones que defienden la existencia de *una forma universal de sujeto* que se articula con independencia de sus condiciones históricas de emergencia), lo importante para él es “analizar las diferentes formas mediante las cuales el individuo se ve en la necesidad de constituirse como sujeto” (Foucault, 2011, p. 21). De este modo, pasamos de la cuestión del “sujeto” (en sentido universal, trascendental y a-histórico, como en el caso del *Dasein* de Martin Heidegger) a una problematización sobre las *formas de subjetivación*; es decir, sobre las prácticas concretas de relación consigo mismo a partir de las cuales el individuo se ve ante la exigencia de constituirse como sujeto (ya sea en ámbito moral, sexual, profesional o político). Y, como vimos en anteriores apartados, los *procesos de digitalización* se vuelven transversales no sólo respecto a la matriz de los diferentes saberes y de los modos de ejercicio del poder (en tanto que gubernamentalidad algorítmica), sino que la progresiva *digitalización de la vida cotidiana* implica que las diferentes dimensiones de acción en que el individuo se ve inmerso, se experimentan protagónicamente (más no de forma exclusiva) a través de dispositivos digitales que sirven de soporte a las *técnicas y tecnologías de la relación consigo mismo*.

Cada vez con más fuerza y preponderancia las relaciones amorosas se ejecutan por intermedio de plataformas de citas (como Meetic o Tinder); las prácticas de ocio y entretenimiento por servicios de streaming (como Netflix, HBO Max o Amazon Prime); las prácticas sexuales mediante líneas eróticas y plataformas de contenido pornográfico (como Xvideo o Pornhub); nuestras interacciones cotidianas con familiares y amigos mediante redes sociales y aplicaciones de mensajería instantánea (como Facebook, Messenger y WhatsApp); las relaciones con nuestro propio cuerpo mediante la ejecución de prácticas deportivas mediante la utilización de dispositivos tecnológicos que permiten *cuantificar el sí mismo*; por no mencionar, –claro–, que para realizar cualquier transacción monetaria se debe contar con una cuenta bancaria (en instituciones financieras cuyo modelo de negocios se convierte progresivamente hacia lo que se suele denominar como *banca digital*<sup>11</sup>), y, para realizar cualquier trámite con la administración pública se ha vuelto obligatorio contar con una *firma electrónica y/o certificado digital*.

<sup>11</sup> Sin ir más lejos, el concepto mismo de “experiencia digital” (que estamos problematizando en este artículo) es profusamente utilizado en este campo empresarial.



Como podemos ver, la transversalidad de *lo digital* resulta protagónica y abrumadora en diferentes ámbitos de nuestra vida. Sin embargo, esta disposición matricial de la digitalización no pasa únicamente por el ensamblaje constante y continuo con dispositivos digitales, dando lugar a problematizaciones que ponen como eje central de sus propuestas la emergencia de una *mente incrustada* (Haugeland, 1993) o una *mente extendida* por la tecnología (Clark & Chalmers, 1998). La digitalización, como vimos, implica cuantificar en amplitud y discretizar en el tiempo un flujo analógico-continuo (en este caso, nuestra propia *experiencia de nosotros mismos*) en y mediante dispositivos externos. Si bien para ciertas visiones filosóficas (como la de Stiegler o Derrida), esta *interrupción de la continuidad y la inmediatez* ya se ejecuta desde el quehacer técnico de los homínidos (siendo esta *deriva protética*, esta necesidad de *soportarse en la exterioridad* la que explicaría la emergencia de la conciencia), existe un relativo consenso en aprehender nuestro actual momento histórico como un promotor y potenciador de prácticas que nos hacen experimentarnos protagónicamente de modo fragmentado y discontinuo. Lazzarato (2012), por ejemplo, es enfático en recalcar que, si bien hoy en día siguen activas las estrategias de dominación que buscan *gobernar por medio de la individualización* (a las cuales denomina como “sometimiento social” y serían disposiciones protagónicas en las *sociedades disciplinares* descritas por Foucault), en nuestras actuales *sociedades de control abierto y continuo* lo fundamental pasaría por el ejercicio de prácticas de “servidumbre maquina”; es decir, por tecnologías de gobierno que buscan “la captura y activación de los elementos presubjetivos y preindividuales (afectos, emociones, percepciones), y transindividuales, para hacerlos funcionar como piezas, como engranajes de la máquina semiótica del capitalismo” (Lazzarato, 2012, pp. 713-714). O bien, por decirlo alineados con el cada vez más famoso texto de Deleuze (1991), lo que tenemos es una *gestión de lo dividuo* en tanto que dominio pre-conscencial y a-subjetivo; y, a su vez, es a esto a lo que apuntábamos en el apartado anterior cuando mencionábamos que la *gubernamentalidad algorítmica* es una práctica anormativa que gestiona sociedades sin sujetos.

La discontinuidad respecto a la experiencia de nosotros mismos se ve amplificada por las prácticas digitales, y es en sus regímenes de veridicción en donde nos exploramos y conocemos. Ya no tiene sentido, en un *foco de experiencia digital* como el nuestro, preguntarse prioritariamente por las diferentes formas mediante las cuales el *individuo* se ve en la necesidad de constituirse como sujeto (por la sencilla razón de que el *modo*

*individual*, sin dejar de existir, resulta subsidiario de los factores *pre-individuales* y *trans-individuales* que la digitalización de la vida pone en juego). La individualidad biológico-corporal de un viviente homínido, para experimentarse como sujeto digital, debe *ser* indefectiblemente (y de forma simultánea) *más y menos que un individuo*. Dicho en otros términos: ser un individuo, hoy en día, es *hacer lo imposible*, en tanto que nos subjetivamos mediante prácticas que nos sitúan en terrenos de juego que nos obligan a experimentarnos fundamentalmente desde dimensiones “pre” y “trans” individuales. Pero, ¿qué significa concretamente todo esto? Veámoslo mediante dos breves ejemplos.



Si desbloqueamos nuestro teléfono móvil nos encontramos rápidamente con algo como esto: *¡decide no decidir!* Cuando autores como Ed Finn (2018) se preguntan “¿qué quieren los algoritmos?”, y la respuesta dada es algo así como *ayudarnos a no tener que decidir constantemente sobre el presente*, no parecen estar exagerando o errando el diagnóstico. Las matrices normativas de comportamiento que ponen en juego las operaciones propias de un régimen de *gubernamentalidad digital* implica que los *algoritmos* crucen “el umbral que lleva de la predicción a la determinación, de modelar estructuras culturales a construirlas” (Finn, 2018, p. 160). Y, al hacerlo de este modo –es decir, *dándonos un presente* a partir de proyecciones *futuras* de datos *pasados*– se ejecuta un cambio en la propia matriz con que conceptualizamos y experimentamos el *tiempo*. En esto, Avanessian (2021, pp. 32 y 93) es enfático y directo: “no sólo las cosas están cambiando, sino el tiempo mismo”, y esto debido a que opera una forma de tiempo no-

cronológico que hace que las posibilidades futuras sean comercializables y negociables en el presente (o bien, por decirlo de otro modo, “nos enfrentamos a ficciones que se hacen a sí misma reales desde el futuro”). Como vimos previamente –parafraseando al propio Avanesian– la verdad no existe simplemente en el presente, sino que esta emerge con el tiempo y siempre debe construirse primero (y, por lo visto, no la están construyendo los individuos/sujetos). Pero no se trata solo de eso. El *régimen de veridicción* que pone en juego la *digitalización* implica que ni siquiera la verdad reside en ellos. Como se puede apreciar claramente en la publicidad de Spotify, ni siquiera el secreto de mis gustos más íntimos reside en la interioridad de mi cuerpo. Es explorando dicha plataforma digital que puedo aprehender algo sobre ellos. Se potencia, así, en un mismo acto cotidiano la *gubernamentalidad algorítmica* de prácticas que ordenan y regalan un presente (el poder) con los *regímenes de veridicción* que pone en juego la digitalización (el saber) a partir de la interfaz sujeto/aparato digital que define las *prácticas de sí* de nuestra contemporaneidad (la subjetivación).

Sin embargo, si hay algo que hemos aprehendido de Foucault, es precisamente que estas *prácticas de sujeción* se pueden experimentar simultáneamente como *prácticas de liberación*. Allí donde hay *constricción* emerge de modo inmanente *un ejercicio de resistencia*. Tanto ayer, como hoy,

nos enfrentamos a puntos de resistencia móviles y transitorios que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos, abriendo surcos en el interior de los propios individuos, cortándolos en trozos y remodelándolos, trazando en ellos, en su cuerpo y su alma, regiones irreductibles” (Foucault, 1978, p. 117).

Por ende, el control abierto y continuo sobre lo vivo que ejerce la digitalización (molecularizando y dividualizando a unos sujetos abiertos en surcos y cortados en trozos pre y trans individuales) también puede ser experimentada desde la insumisión y la insurrección constante. Si, hace un instante, decíamos que ser un individuo era *hacer lo imposible*, ahora debemos añadir que “podemos tender hacia ello” en la ejercitación particular y colectiva de nuestros cuerpos. No se trata, evidentemente, de reactivar un modo de individualidad fijo, constante y esencialista, sino *una estrategia de resistencia* que implica recrearse *individualmente* siendo *más y menos* que uno mismo. O bien, por decirlo junto a Foucault (1978, p. 117), de lo que se trata es de ejecutar una “codificación

estratégica de esos puntos de resistencia [que es, de hecho] lo que torna posible una revolución” que haga transmutar nuestras actuales prácticas de digitalización hacia nuevos terrenos de juego.

### 3.5. Descripción del compendio

Hasta aquí hemos presentado la cuestión de la digitalización de la vida explicitando la relación de consustancialidad entre vida y técnica, y cómo ésta constituye una experiencia digital contemporánea caracterizada por tres vías de acceso, correspondientes al saber, al poder y a la subjetividad. Llegado a este punto, y antes de presentar el *objeto digital* como una cuarta vía de acceso a la experiencia, lo cual tendrá lugar en las conclusiones, será necesario colocar una pausa en la linealidad que venimos desarrollando. Esta pausa estará dada por los planteos que se sostendrán en los artículos del compendio de esta tesis. Esto no quiere decir que los artículos no estén comprendidos en los argumentos de la experiencia digital, sino que esta pausa nos permitirán calibrar mejor la discusión sobre de la madeja tejida entre los términos subjetividad, vida y técnica. Tal como si diéramos un paso atrás para tomar impulso y saltáramos más allá de los límites del pensamiento, de la mano de la genealogía, de Nietzsche y el *superhombre*. En este sentido, en el primer artículo, *Los ecos del superhombre: ciborg, posthumanos y sujeto contemporáneos*, rastremos cómo en las conceptualizaciones actuales sobre la subjetividad puede encontrarse una resonancia de la problematización nietzscheana del superhombre. Específicamente, discutiremos con las nociones de *cyborg* (Haraway, 1995), de *sujeto nómada* (Braidotti, 2000, 2009) y de *sujeto acrobático* (Sloterdijk, 2001, 2012). Asimismo, analizaremos de qué manera estos planteos vinculan la *vida* y la *técnica*, para resolver el problema de lo humano orientando su superación hacia una reconceptualización de los acoplamientos con lo tecnológico.

Una vez comprendido este marco, si se quiere ontológico, en tanto que nos hemos aproximado a las preguntas de dónde venimos en el pensamiento y qué es lo que hay; pondremos en discusión y analizaremos las prácticas de cuantificación de sí de los *Quantified Self* (QS), como una articulación contemporánea y concreta de las dos cuestiones que hemos mencionado en un principio que conforman la experiencia digital, a saber: una sensibilidad histórica que problematiza lo humano y las técnicas digitales como nuevos acoplamientos maquínicos. Esto lo presentaremos a partir de tres artículos

(el tercero no forma parte del compendio porque está aún en revisión para ser publicado en una revista).

El segundo artículo del compendio, *La experimentación de sí y los juegos de verdad. Una aproximación al movimiento Quantified Self*, se centra en el caso del movimiento QS como un modo particular de *experiencia digital*, que integra tres formas de ejercer la verdad en tanto experimentación, entre lo disciplinar, lo alitúrgico y lo técnica. De este modo, discutimos con los trabajos especializados en el fenómeno QS y proponemos un modelo conceptual que llamamos *tecno-aleurgia*, el cual describe de forma más cabal la articulación entre prácticas de sí, cuantificación y tecnologías digitales

El último trabajo de este compendio, *El gobierno de las emociones y la digitalización del yo. Notas críticas sobre el concepto de Psicopolítica*, está centrado en la exposición del concepto de Psicopolítica de Byiung-Chul Han (2014). Se analizan las procedencias teóricas del concepto, que el autor presenta como una de las tecnologías contemporáneas más relevantes de conducción de los individuos, en tanto que dirige sus acciones hacia las emociones y promueve la construcción de un *self* entendido como un proyecto creativo, original y exitoso. La discusión, se centra en torno al movimiento QS, ya que, mientras Han ve en este movimiento la constatación de una conducción del yo de forma psicopolítica, basada en la cuantificación, la autovigilancia y la digitalización de la vida; nosotros visualizamos la emergencia reciente de una forma de vida específica, y bastante más compleja que al parecer nadie estaría exento, que se basa en vivir en compañía de los datos.

En el apartado de anexos ubicamos dos artículos: 1- “Technique as a truth of itself: games of truth and techno-aleurgy in the quantified self movement”, también aborda el fenómeno de cuantificación de sí del movimiento QS y desarrolla el concepto de tecno-aleurgia de un modo más empírico, ya que hace un análisis del contenido de la página web del movimiento, específicamente se centra en las secciones de los foros de discusión y las presentaciones de experimentos. Este artículo hasta el momento está siendo evaluado. 2- “La cartografía como herramienta para la investigación-intervención en el campo de la niñez y la adolescencia”. Este artículo no está estrictamente relacionado con el tema de la tesis, sin embargo, nos parece pertinente anexarlo, por un lado, porque fue escrito durante el período del doctorado, y por otro, porque desarrolla aspectos del método cartográfico, al cual de algún modo adherimos, en tanto pistas que marcaron el rumbo a lo largo de esta tesis-camino.

En suma, la tesis sostiene que a partir de un devenir de la tecnicidad ejecutada por la vida, asistimos a una digitalización de la vida que configura un foco de experiencia digital, el cual puede ser pensado a partir de cuatro vías de acceso: a- el saber cibernético, b- la gubernamentalidad algorítmica, c- los procesos de subjetivación dados por la modulación de lo individual y d- el objeto digital. Asimismo, propondremos, a través del análisis de las prácticas del movimiento QS, un modo de subjetivación tecno-aleutúrgico que intenta dar respuesta a los modos de la experiencia digital. De este modo la tecno-aleuturgia implicaría un nuevo ascetismo contemporáneo, que articula los saberes epistemológicos (verdad disciplinar), con formas éticas de conocimiento de sí (verdad aleutúrgica) y con la incorporación de una concientización del objeto técnico/digital (verdad técnica).

### **3.6. Notas metodológicas**

Antes de pasar revista sobre las cuestiones de método y perspectiva analítica cabe resaltar que la intención de esta tesis es la de realizar un ejercicio especulativo. En este sentido, la especulación debe ser entendida como un modo de proceder del pensamiento en tanto experiencia de devenir. Desde ahí nacen las preguntas y se emprenden los caminos para sus respuestas, se trata justamente de lo que etimológicamente quiere decir especular de *especulari*, de espiar u observar. Para Avanesian (2021) es evidente lo especulativo en el proceder de la ciencia y la tecnología, ya que ambas, siempre han puesto en juego realidades desconocidas, siempre han intentado ir más allá de las racionalidades de tal o cual época. Según este autor, los ejercicios especulativos contemporáneos se esfuerzan por dar respuesta a una *era digital*, la cual no podríamos fechar más allá de una pocas décadas atrás. Es en este preciso sentido, es que esta tesis participa de un murmullo especulante contemporáneo, al preguntarse por cómo es posible elaborar un itinerario para el estudio de la experiencia digital. Dicho planteo especulativo, nos acerca más a la creación de *ficciones especulativas*, al estilo de Donna Haraway, que a una *descripción densa* en el formato de la etnográfica clásica.

Ahora bien, aunque esta tesis es predominantemente una problematización teórica y con una perspectiva especulativa, esto no significa que no nos hemos basado en aspectos empíricos y que pasemos por alto los modos cualitativos de asir la realidad. Por estas razones, a la hora de la elaboración de los artículos específicamente referidos al movimiento QS, nos hemos orientado en una perspectiva teórico-metodológica que toma las referencias y los debates más amplios en torno de las metodologías cualitativas para la

investigación de lo social (Coffey, 2014; Denzin & Lincoln, 2018; Ritchie & Lewis, 2003). El enfoque cualitativo nos posiciona como investigadores como un instrumento para comprender, interpretar, conocer los significados sobre determinadas cuestiones sociales. Así, nos ubicamos desde una posición que no es neutra ni casual, sino que localizada y situada (Haraway, 1995), nos interesa reconocer el lugar desde dónde miramos y desde donde realizamos nuestros análisis.

Desde este recorrido de diseño abierto y flexible (Maxwell, 2013) proponemos una cartografía de la experiencia digital. Siguiendo las coordenadas que expresa el método de la cartografía, término proveniente del griego *χάρτης*, *chartēs* como mapa y *γραφειν*, *graphein* como escrito y da cuenta de la intención del trazado de un mapa a través de la acción de cartografiar (Passos, Kastrup, & da Escóssia, 2009). Así, seguimos las pistas planteadas por los/as autores/as en su texto “Pistas do método da cartografia”. El método cuenta con una vasta tradición teórica que se sustenta desde una perspectiva ontológica que toma la noción de cartografía, subjetividad y la imagen de rizoma como imagen del pensamiento (Deleuze & Guattari, 2006). Una perspectiva epistemológico-política que propone un alejamiento de aquellas lógicas positivistas, representacionales y de las relaciones de poder-saber de las ciencias modernas, para pensar al conocimiento como una invención a partir de la producción de nuevas articulaciones y reposicionamientos de los propios límites del conocimiento. Los aportes de Deleuze y Guattari (2006) para pensar lo cartográfico dan cuenta de la “creación de trazos en función de los recorridos espaciales e intensivos que el cartógrafo realiza en su itinerario” (Molas & González-García, 2020, p. 384). En este sentido, trazar un itinerario aquí, es trazarlo desde la noción de experiencia, tal y como la entiende Foucault, en una profunda vinculación con el pensamiento. De esta manera, obtendremos un mapa de pensamiento/experiencia digital en cuatro dimensiones:

- a) Las formas de saber, es decir, cómo se piensan las cosas en tanto se conocen en términos de juegos de verdad. Diremos que en la experiencia digital se pondrá en juego un saber cibernético donde el problema se piensa como información y administración de datos.
- b) Las relaciones de poder, es decir, cómo se piensan los modos de conducción de las conductas en términos de gobierno. Diremos que en la experiencia digital se ejecuta una gubernamentalidad algorítmica

- c) Subjetividad, es decir los modos que se piensan los sujetos y son convocados a pensarse. Diremos que en la experiencia digital se jugará una modulación de lo individual como aquello que es a la vez preindividual y transindividual.
- d) El objeto digital, esta última vía de acceso o pista la dejaremos para las conclusiones, ya que entendemos que ésta converge en las anteriores tres. Aquí tomamos la noción de tecnicidad y objeto técnico de Simondon, para entender el proceso de concretización y materialización del pensamiento.

Por último, para la producción de información hemos seguido los aportes del análisis documental y el análisis de textos de dominio público (Coffey, 2014). En esta línea, hemos trabajado con el blog del movimiento QS (<https://quantifiedself.com>), analizando materiales producidos en los foros y en las charlas llamadas *Show and tell*. Por un lado, en los foros de discusión se abren temas muy variados acerca de la cuantificación, las tecnologías, las formas de resolver problemas técnicos, comentarios sobre proyectos, etc. Con respecto a los foros nos hemos interesado fundamentalmente en las discusiones que referían a los objetos técnicos, en cómo construirlos, la fiabilidad de los sensores, cómo repararlos, cómo modificarlos, cuáles eran los más adecuados para ciertos proyectos de cuantificación. Por otro lado, las charlas *Show and tell* consisten en pequeñas exposiciones que involucran a integrantes del movimiento, en donde se exponen proyectos de cuantificación. Los participantes siguen un guion para la presentación que implica dar cuenta de las siguientes preguntas: ¿qué hiciste? ¿cómo lo hiciste? Y ¿qué aprendiste?



# 4. Compendio



La doctora ANA ROMERO DE PABLOS, directora de la revista *Arbor*

#### CERTIFICA

Que el profesor Diego González-García es autor del artículo titulado *Los ecos del superhombre: cyborgs, posthumanos y sujetos contemporáneos*, que está aprobado para su publicación en la revista.

Que *Arbor*, publicada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas con ISSN 0210-1963, es una revista ISI y figura también en otras bases de datos como *Scopus* y *Arts and Humanities Citation Index*.

Y para que conste a los efectos oportunos, firma la presente certificación en Madrid, en la fecha de la firma electrónica de este documento.

**Los ecos del *superhombre*:  
cyborgs, posthumanos y sujetos contemporáneos**

The echoes of the *übermensch*:  
cyborgs, posthumans and contemporary subjects

Diego González-García  
Universidad de la República (Uruguay)  
<https://orcid.org/0000-0002-6648-8673>  
dgonzalez@psico.edu.uy

Marco Maureira-Velásquez.  
Universidad de Barcelona  
<https://orcid.org/0000-0002-0238-6774>  
maureira.marco@gmail.com

#### Resumen

El presente artículo sostiene la siguiente hipótesis: la inmensa mayoría de conceptualizaciones teóricas con que, a inicios del siglo XXI, se intenta dar cuenta de la subjetividad contemporánea, son explícita y/o subrepticamente reelaboraciones del concepto de *superhombre*. De *cyborgs* a *posthumanos*, pasando por una amplia y variada gama de *sujetos contemporáneos*, se puede apreciar que el concepto de *superhombre* aporta las claves del escenario que debe ser problematizado; a saber, una forma particular y concreta de vida como alternativa al universalismo abstracto que, en su despliegue, destituye las dicotomías y trasmundos con que la metafísica edificó a los sujetos del pasado. Sin embargo, estas propuestas han pasado algo fundamental por alto. Mostrarlo y, con ello, proponer una relectura de Nietzsche y de dichos conceptos, es el objetivo que persigue el presente trabajo.

Palabras clave: *Übermensch*, cyborg, posthumano, sujeto, vida, técnica.

#### Abstract

This article supports the following hypothesis: most of the theoretical conceptualizations that attempt to account for the contemporary subjectivity of the beginning of the 21st century are reworkings of the concept of *superman*. From cyborgs to posthumans, passing through a wide range of contemporary subjects, it can be appreciated that the concept of "*Übermensch*" has provided the keys to problematize the scenario of abstract universalism. These postures propose a particular and concrete form of life as an alternative to the dichotomies and transients with which metaphysics had built the subjects of the past. However, these proposals have overlooked something fundamental. To demonstrate this, we propose a review of Nietzsche and these concepts in order to propose a new way to think about life.

Keywords: *Übermensch*, Cyborg, Posthuman, Subject, Life, Technic

## I. Introducción

La problematización nietzscheana del *superhombre*, sin lugar a dudas, se ha convertido en uno de los conceptos más fructíferos y polémicos que se ha desplegado en el pensamiento filosófico del siglo XX. En realidad, este efecto nutritivo y controvertido se puede extender a toda la obra de Nietzsche. Las lecturas críticas de su trabajo, en efecto, dan cuenta de esta rica multiplicidad conflictiva y divergente. En ella, se transita desde el perspectivismo epistemológico de Vaihinger a la lectura vitalista de Klages y Simmel; de la exégesis nacional-socialista de Bäumler y Härtle a la confrontación de Heidegger y la respuesta de Löwith; de la interpretación ideológica de Nolte a una relectura deleuziana de corte vitalista-univocista, etc. Así, es como si la fuerza del pensamiento nietzscheano se resistiese a una lectura única o privilegiada, penetrando, directa o indirectamente, en todas las grandes propuestas filosóficas de forma diferenciada y simultánea.

Particularmente interesante, en este sentido, nos resulta la influencia que su concepto de *superhombre* ha ejercido en las formas de comprender la subjetivación contemporánea. Por múltiples y variadas que sean estas modalidades –yendo desde el *cyborg* de Donna Haraway al *posthumano* de Rosi Braidotti, y pasando por una multiplicidad de sujetos contemporáneos como el *nómada* (de la propia Braidotti), el *acrobático* (de Sloterdijk), el *barrado* (de Lacan), el *augmentado* (de Sadin), o el *extendido por la tecnología* (de Ihde) –, en todos ellos se hace eco el *superhombre*. Esa, al menos, es la hipótesis que aquí estamos elaborando. En tanto que propuesta filosófica que se opone y rechaza la universalidad lógica y abstracta de un saber totalitario y absoluto (a saber, la lógica idealista del pensamiento clásico alemán que culmina con Hegel), a la par que reivindica la particularidad de una existencia corporal y concreta, la problematización nietzscheana –así como la de Kierkegaard o Schopenhauer–, pueden ser leídas como la ejecución de un giro hacia la particularidad encarnada de un sujeto viviente. Ahora bien, a diferencia de estos autores, en Nietzsche no sólo podemos encontrar un concepto/diagnóstico que define esta situación –como la angustia de Kierkegaard o el sufrimiento de Schopenhauer–, sino que también un nuevo proyecto/metáfora como alternativa a la metafísica platónica (a saber, la Vida que proclama Zaratustra) en la cual se dedica un lugar protagónico y afirmativo para la subjetividad y el sujeto: el *superhombre*.

Se podrá decir –por lo demás, con justa razón– que la problematización ejecutada por Marx también provee, además de un diagnóstico, una alternativa concreta a las estructuras económicas y políticas subsidiarias de una forma de pensamiento metafísico (a saber, el socialismo) con un lugar protagónico concedido a la subjetividad y el sujeto (en la forma del *Hombre nuevo*). Sin embargo, nos centraremos exclusivamente en el eco nietzscheano por los siguientes motivos: a) si bien, en la obra de Marx, se puede colegir una preocupación explícita por un nuevo tipo de hombre que emerge en el escenario provisto por el socialismo<sup>1</sup>, su teorización explícita es ejecutada por autores posteriores pertenecientes a la corriente marxista, como Trotsky o el Che Guevara; b) de este modo, más que hacerse eco del hombre nuevo, los socialismo reales ejecutados durante el siglo XX lo construyen en su práctica social, económica y política concreta; c) por ende, el hombre nuevo no desempeña, en la órbita marxiana, el mismo protagonismo que, por otra parte, sí desempeña el *superhombre* al interior de la propuesta nietzscheana; y d) por último, tanto la teorización *cyborg* como la propuesta *posthumana* y de los *sujetos contemporáneos*, comparten y reivindican un escenario vitalista (propio de la problematización nietzscheana) que, incluso, se hace eco en ciertas propuestas actuales de corte marxistas (pensemos, por ejemplo, en Hardt y Negri).

En efecto, si el prefijo «post» fue el gesto por antonomasia ejecutado a fines del siglo XX, en nuestra actual atmósfera vitalista, el relevo, sin lugar a dudas, corre por cuenta del prefijo «bio». No se trata sólo de la importancia creciente de asuntos vinculados con la biopolítica, la bioeconomía, la biotecnología o la biomedicina, sino que también de la preocupación por la biosfera, los biocarburos, el biocapital, la arquitectura biosustentable, el desarrollo del biohacking o la inquietud generalizada por la amenaza del bioterrorismo y la circulación de riesgos bióticos que alcanzan una escala planetaria. Por este motivo, en primer lugar nos dedicaremos a explicar la propuesta vitalista de Nietzsche y el lugar que en esta desempeña el *superhombre*. Posteriormente, mostraremos cómo las teorizaciones sobre el *cyborg*, el posthumano y el sujeto contemporáneo (del cual —por un tema de extensión—, analizaremos sólo el caso del sujeto acrobático) se despliegan a partir de este escenario, haciéndose eco de las características fundamentales del *superhombre* nietzscheano. Si bien en estas

<sup>1</sup> Escribe Marx, en efecto, que en el supuesto del socialismo y su nuevo modo de producción, se produciría una «nueva afirmación de la fuerza esencial *humana* y [un] nuevo enriquecimiento de la esencia *humana*» (Marx, 1980: 156).

propuestas resulta protagónico el papel desempeñado por la técnica (como insiste Braidotti, lo que define a nuestra contemporaneidad es la fusión de *bios* con *techné*) y, en el caso del *superhombre*, se suele considerar que esta dimensión se encuentra radicalmente ausente, defenderemos que lo técnico puede ser leído como un factor fundamental del proyecto elaborado por Nietzsche. No es otra cosa, en definitiva, lo que realiza Sloterdijk en su proyecto de antropotécnica. Sin embargo, en el último apartado de este trabajo, marcaremos distancia respecto a la propuesta de Sloterdijk y plantaremos una nueva comprensión de las relaciones establecidas entre vida y técnica. De este modo, continuaremos haciéndonos eco del superhombre nietzscheano que resuena en la *caverna* de un vitalismo reinventado.

## II. Nietzsche: la Vida y el *superhombre*

La filosofía de Nietzsche tiene múltiples aristas, pero un aspecto transversal a sus diferentes dimensiones guarda relación con la realización de una *transmutación de los valores*. Cada sociedad y cultura se define por las cosas o atributos que estima y valora, y la tradición europea Occidental —a los ojos de Nietzsche— se caracteriza por instaurar y promover *valores reactivos* ejecutados desde el *resentimiento*. Cuando se valora más la igualdad que la diferencia, más la normalidad que la excepción, más la debilidad más que la fortaleza —y, en definitiva, se privilegia la pusilanimidad del rebaño por sobre las pulsiones fuertes y peligrosas—, lo que se pone en juego son los valores reactivos que atentan contra los valores activos propios de la Vida. Estos últimos, que se ejecutan *más allá del bien y del mal*, operaban de forma protagónica en el mundo griego antiguo. Sin embargo, con la irrupción de Sócrates y Platón, estos comienzan a ser drásticamente *invertidos*. Por ejemplo, cuando se dice que el cuerpo es la cárcel del alma y esta, por su lado, no reside en la Tierra, sino que en un mundo suprasensible más allá de la vida, se comienzan a denostar los valores vitalistas y a enaltecer la idealidad abstracta y trascendente de un trasmundo.

En palabras de Nietzsche: “en último término, mi desconfianza va en Platón a lo más hondo: lo encuentro tan extraviado de todos los instintos básicos de los helenos, tan moralizado, tan preexistentemente cristiano (...) que para todo el fenómeno Platón quisiera usar la dura palabra «engaño de alto nivel», o, si gusta más oírlo, idealismo” (Nietzsche, 2009b: 802). Porque este reactivo idealismo valorativo (que denosta la corporalidad y las pasiones), no solo se hace eco en los posteriores autores del idealismo moderno (como Descartes, Kant o Hegel), sino que en todas las prácticas de la tradición

occidental cristiana. Si Platón es tan *preexistentemente cristiano*, lo es precisamente porque inaugura un modo de pensar suprasensible que instaura un plano trascendente por fuera de la *vida terrenal*, al cual el cristianismo convertirá en la idea de *vida eterna*. «Esta inversión de la mirada que establece valores —este necesario dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí— forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, —su acción es, de raíz, reacción» (Nietzsche, 1996: 43). Y es contra esta moral de los esclavos que valora reactivamente desde el resentimiento frente a la cual se revela Nietzsche. Si el *engaño de alto nivel* ejecutado por el idealismo de Platón *invirtió* los antiguos valores helénicos (y se continúa haciendo eco en la *sangre teológica* de los pensadores del idealismo alemán, así como en un *cristianismo* entendido como *platonismo para el pueblo*), la tarea de Nietzsche consistirá en ejecutar una nueva inversión que haga transmutar estos valores reactivos: “mi *cura* de todo platonismo (...) ver la razón en la *realidad*: no en la «razón», todavía menos en la «moral»” (Nietzsche, 2009b: 806). Y esta *realidad* de la que nos habla Nietzsche, que no se encuentra ni en la moral ni en la razón, debe ser aprehendida de forma inmanente y sin trasmundos en el ejercicio de la Vida:

«¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas ultramundanas! Son emponzoñadores, lo sepan o no. Son despreciadores de la vida (...) Sea vuestro amor a la vida amor a vuestra más alta esperanza: y sea vuestra esperanza más alta el pensamiento supremo de la vida» (Nietzsche, 2015: 68 y 109).

El pensamiento supremo de la vida no es un pensamiento idealista, sino que se trata de un modo de pensar y valorar anclado al ejercicio de la vida en la tierra. Por ende, lo evanescente y cambiante deja de ser algo nefasto y pernicioso (como en el cristianismo y el idealismo), y pasa a constituirse en el centro de la nueva doctrina que profesa Zaratustra. No es de sorprender, por tanto, que el pensamiento más alto de la vida guarde relación con el cambio y evanescencia del propio ser humano: «el hombre es algo que debe ser superado (...) la grandeza en el hombre consiste en ser un puente y no una meta: lo que se puede amar en el hombre es que es un *tránsito* y un *ocaso*» (Nietzsche, 2015: 109 y 70). En esta línea, Zaratustra nos enseñará un nuevo modo de vivirse (en lo particular) y de valorar (en sentido general), al que este dará el nombre de *Superhombre* [*Übermensch*]. La problematización del *Superhombre* implica este

*doble sentido* que, en palabras de Nietzsche, se pronuncia como el *sentido del ser* y el *sentido de la tierra*: «que vuestra voluntad diga: ¡el superhombre es el *sentido de la tierra!* (...) quiero enseñar a los hombres el *sentido de su ser*: que es el superhombre, el rayo que surge de la oscura nube que es el hombre» (Nietzsche, 2015: 68 y 76). Dicho en otros términos: el problema fundamental no pasa por *superar al hombre* (en términos biológicos), sino que en superar sus enquistados y anquilosados modos platónico/cristianos de valorar (los cuales, entre otras nefastas externalidades, lo conducen a considerarse como un ser inmutable y eterno). Si la «vida tiene que superarse continuamente a sí misma» (Nietzsche, 2015: 173), esto quiere decir que se vive (en lo personal) y se valora (en sentido general) de *forma creativa* y no reactiva: «crear - ésa es la gran liberación del sufrimiento y un alivio para la vida» (Nietzsche, 2015: 155).

Es mediante la *creación* que nos liberamos del resentimiento que nos enferma y debilita. El prefijo “über/super”, por ende, no hace referencia a un “super-hombre” que reemplazaría cronológica y biológicamente al ser humano, sino que se trata de un “sobre-hombre” que va más allá de sí mismo creándose y recreándose (es decir, deviniendo lúdicamente) a partir de los valores propios de la vida. Así, el ser humano no esencializa ni eterniza su modo de ser, aceptando que él mismo es un ser vital y perecedero: «para que el creador exista son necesarios sufrimiento y muchas transformaciones ¡Sí, muchas muertes amargas tienen que haber en vuestra vida, creadores! Así sois mentores y justificadores de todo lo perecedero» (Nietzsche, 2015: 155). De este modo, no sólo se evita caer en la lógica trascendente de los trasmundos (en tanto que todo se pone en juego en un único plano terrenal inmanente), sino que también se evita instaurar una nueva dicotomía (hombre-superhombre) que separe y fracture dicho plano envolvente. Los valores creativos con los cuales se constituye el superhombre se encuentran *más allá del bien y del mal* (es decir, más allá de las dicotomías metafísicas), y este mismo dista de ser la antítesis dicotómica del hombre. El ser humano, antes bien, debe ser aprehendido como «una cuerda tendida entre el animal y el superhombre» (Nietzsche, 2015: 70); es decir, como un momento perecedero dentro de un proceso continuo que se desarrolla en la Tierra.

Por lo tanto, para que el ser humano se ejecute como *superhombre* (es decir, para que se reconecte con los valores creativos de la vida), debe también afirmar su animalidad: «he descubierto para mí que la vieja humanidad y animalidad, que incluso la totalidad de los tiempos primigenios y el pasado de todos los seres sensibles continúa



poetizando en mí, amando, odiando, sacando conclusiones» (Nietzsche, 2002: 127). En *Así habló Zaratustra*, de hecho, los animales juegan un rol central y preponderante. Ahora bien, no se trata de todos los animales —recordemos que, para Nietzsche, la igualdad es un valor reactivo—, sino que del Águila y la Serpiente, que son nombrados como sus *animales apropiados*: «mis animales están despiertos, pues yo estoy despierto (...) sois mis animales afines; yo os amo. ¡Más aún me faltan mis hombres apropiados!» (Nietzsche, 2015: 432). Y estos, como resulta evidente, son aquellos hombres capaces de superarse creativamente a sí mismos; a saber, los *superhombres*. De este modo, ni los *hombres adecuados* ni los *animales adecuados* se encuentran en un más allá cronológico que los reemplazaría posteriormente a ambos. Lo importante es cómo poner en juego (aquí y a ahora) la propia humanidad y animalidad, evitando recrear las *universalizaciones abstractas* propias del idealismo; es decir, evitando que lo Animal y lo Humano se conviertan en dos reductos esencialistas y eternos que se encuentran ontológica y radicalmente separados. Además, en este proceso, resulta fundamental asumir en sí mismo este potencial creativo sin tener que proyectarlo en otro sitio: «antiguamente se decía Dios cuando se miraba hacia mares lejanos; más ahora yo os he enseñado a decir: superhombre (...) Lejos de Dios y de los dioses me ha atraído esa voluntad (...) pero mi ardorosa voluntad de crear siempre me vuelve a impulsar hacia el hombre: así se ve impulsado el martillo hacia la piedra» (Nietzsche, 2015: 154 y 156).

Heidegger y Deleuze, dos autores que realizan lecturas radicalmente divergentes de la obra de Nietzsche, parecen estar de acuerdo con nosotros en este asunto. Respecto al superhombre, el primero es enfático en recalcar que «con este nombre Nietzsche no designa de ninguna manera un ser que ya no sería hombre» (Heidegger, 2013: 232). Deleuze, por su parte, reconoce que «el superhombre nunca ha querido decir otra cosa: es en el propio hombre donde hay que liberar la vida, puesto que el hombre es una forma de aprisionarla» (Deleuze, 1987: 122). Sin embargo, no es menor cierto que en la propia obra de Nietzsche podemos encontrar aseveraciones explícitas recalcando que «nunca hasta ahora ha habido un superhombre» (Nietzsche, 2015: 163). Nietzsche, en efecto, manifiesta que de los apartados, excluidos y solitarios nacerá algún día el pueblo del cual emergerá el superhombre. Entonces, ¿cómo aprehender esta extraña aporía? Para nosotros la respuesta es sencilla: el superhombre debe comprenderse en términos procesuales, y no de modo esencialista y entitativo. Dicho en otros términos: un ser humano cualquier nunca alcanza el estado

superhombre, porque dicho estado no existe. El ser humano, lo que puede hacer, es devenir de un modo lúdico creando por encima de sí mismo, rompiendo con el pensamiento dualista, totalitario y esencialista que pone en juego la metafísica (ya sea en su vertiente platónica o cristiana), y, de este modo —afirmando los valores de la vida—, transitar la senda de un superhombre que nunca finaliza ni termina. Ponerse en camino sabiendo que no hay estación de destino, de hecho, es algo que el propio Nietzsche reconoce al decir que existieron superhombres en el renacimiento<sup>2</sup> y en la antigüedad: «lo que yo llamaba dionisiaco, esto es lo que adiviné como puente hacia la psicología del poeta trágico», a saber, la afirmación de la vida incluso en sus aspectos más extraños y duros «por encima del horror y la compasión, para *ser* el eterno placer del devenir *mismo*, aquel placer que encierra además en sí mismo el *placer por aniquilar*» (Nietzsche, 2009b: 809).

En esta línea, no es un hecho fortuito que Giorgio Colli (2011) se refiera a los filósofos presocráticos como *sobrehumanos*. Über-mensch, como vimos, más que a la emergencia de un superhombre (como superación cronológica posterior del ser humano), hace referencia a un hombre/mujer que crea por *sobre* sí mismo recreándose en valores vitalista afirmativos (y no reactivos). En este sentido, debemos afirmar que el superhombre de Nietzsche es un proceso intempestivo que siempre ha emergido (en la antigüedad, la modernidad y la contemporaneidad), sin llegar a acabarse, terminarse o finalizarse. En todo momento histórico o lugar, el ser humano se pone en juego como una cuerda tendida entre el animal y el superhombre. Y, al acercarse a esta *continuidad vital*, se suelen cometer dos tipos de errores. Por un lado, tenemos el *error trascendental/trascendente*. En este, se *subestima* la animalidad y se hace del ser humano un modo de existencia sempiternamente privilegiado en radical discontinuidad (como, por ejemplo, hace Heidegger con el *Dasein*); y, simultáneamente, se suele *sobreestimar* el factor sobrehumano, lo cual —por ejemplo—, da lugar a la emergencia de un Demiurgo, un Motor Inmóvil o un Dios trascendente. Por otro lado, tenemos la jugada del *error inmanencial/inmanente*. Aquí, a lo que asistimos, es a una *sobreestimación* de la animalidad como fuerza vital (que, como en la problematización de Deleuze, da lugar a una única y misma Univocidad que extiende la vida incluso a aquellas regiones de la *physis* que se ponen en juego de modo inorgánico/inerte); y,

<sup>2</sup> De hecho, un personaje renacentista como César Borgia es considerado por Nietzsche como «un «hombre superior», como una especie de *súperhombre*» (Nietzsche, 2009b: 789-790).

simultáneamente, *subestiman* estratégicamente el factor humano para evitar que exista un ente de privilegio que se sienta autorizado a imponerse sobre el resto (lo cual, en definitiva, es profundamente anti-nietzscheano, en la medida que para este la *jerarquía* y el *dominio* son dimensiones protagónicas de su proyecto vitalista).

Por lo tanto, en este trabajo sostenemos lo siguiente: las dos orientaciones/sentidos que define el vitalismo de Nietzsche (a saber, *sentido del ser* y *sentido de la tierra*) suelen ser conjugados por la filosofía contemporánea de modo unilateral dando lugar a la emergencia de lo que nosotros denominamos como *error trascendental* y *error inmanencial*. Si bien la filosofía contemporánea se constituye en un modo de pensamiento procesual que rompe con la idea de una sustancia eternamente igual a sí misma y con las dicotomías anquilosantes y esencialista de la metafísica, no es menos cierto que el motor que anima los engranajes conceptuales de sus propuestas es radicalmente invariable: verticalidad de un ser discontinuo que emerge de forma inmanente al devenir de la *physis* con capacidad de desocultamiento (a saber, la resonancia del *sentido del ser* que propone Nietzsche) frente a la horizontalidad de un vitalismo univocista que se convierte en un mismo clamor del ser para todos los entes (es decir, la resonancia del *sentido de la tierra*).

La problematización de Nietzsche, por el contrario, se encuentra simultáneamente más allá del bien (horizontal, vital e inmanencial) y más allá del mal (vertical, mortal y trascendental). Estar más allá del bien y del mal implica «hablar de la vida y de la naturaleza de todo lo viviente», implica conducirnos «de regreso al cuerpo y a la vida» (Nietzsche, 2015: 189 y 145), los cuales no son fundidos y confundidos (en un mismo clamor univocista), pero tampoco interrumpidos y discontinuados (mediante la irrupción de la muerte en la vida). Por lo tanto, nos enfrentamos a una continuidad vitalista, horizontal e ilimitada (que va del animal al superhombre), la cual se pone en juego simultáneamente mediante la ejercitación de un encabalgamiento vertical (a saber, las jerarquías de dominio que establece Nietzsche) que, sin fracturar ni discontinuar el plano vital, ejecutan particular y concretamente su voluntad de potencia. En lo que sigue, por ende, analizaremos cómo estas dos orientaciones nietzscheanas se siguen haciendo eco (de modo unilateral y diferenciado) en los diferentes modos de subjetivación que despliega el mundo contemporáneo.

### III. Los ecos del superhombre: cyborgs, posthumanos y sujetos contemporáneos.

Así como a partir de Platón se hace eco una resonancia metafísica, a partir de Nietzsche se hace eco una resonancia vitalista. En este transmutado y no totalizable escenario de vida, los modos de subjetivación particulares y concretos pasan a estar definidos por la invención (y no por la tradición), por la amistad (y no por el prójimo), por el peligro (y no por la seguridad), por la vida concreta (y no por la vida ideal). A su vez, se conjugará y contrapondrá una tendencia inmanentista-continuista (por ejemplo, en los cyborgs y posthumanos que amplifican el *error inmanencial*) y una tendencia trascendentalista-discontinua (por ejemplo, en el sujeto acrobático y en el sujeto barrado que amplifican el *error trascendental*). Los modos de subjetivación, así, son como un cable tendido sobre el abismo, entre el animal y el superhombre, propagándose en dos sentidos/orientaciones: *sentido del ser* y *sentido de la vida*. Pasemos revista, brevemente, a algunos de ellos.

Para iniciar nuestro recorrido, enfoquemos la mirada en la problematización Cyborg desplegada por Donna Haraway. En esta propuesta, lo que se intenta explicar es la emergencia de nuevos modos de subjetivación que se ejecutan allí donde «la frontera entre lo animal y lo humano es transgredida» (Haraway, 1995: 275). Precisamente donde lo humano como identidad única y unitaria se deshace, también naufragan los artificios que hacen posible las distinciones entre organismo y máquina, entre vida y técnica. De este modo, tanto las totalizaciones unitarias y esencialistas, así como las clásicas dicotomías de la metafísica (aquellas que sostienen la mecánica social de dominación: cultura/naturaleza, mente/cuerpo, hombre/mujer, yo/otro, verdad/ilusión), son desplegadas con un evidente eco nietzscheano, únicamente que colocando a la tecnología como protagonista: «los artefactos protésicos [pueden ser] (...) partes amigables de nosotras mismas» (Haraway, 1995: 306). Por otro parte, el hincapié con que se enfatiza que la producción de conocimiento debe ser ejecutada y entendida desde *una perspectiva parcial y situada*, no solo se constituye en *un eco del perspectivismo de Nietzsche* en que se pone en juego la objetividad y la responsabilidad feminista (la cual se diferencia de la irresponsabilidad del conocimiento pretendidamente objetivo y no-situado), sino que, además, la propuesta de Haraway busca combatir directamente la identidad única, fija y eterna que despliegan los conocimientos omnipotentes y omnisituables (como, por ejemplo, ocurre con la figura de un Dios que todo lo observa y lo sabe). Esta posición epistemológico-política la sitúa directamente en contra de una *dialéctica del apocalipsis* (de resonancias platónico-

metafísicas), la cual consiste en que una cierta posición hegemónica (el *Yo*) puede dominar y someter cuerpos que históricamente han sido constituidos como el *Otro* (pobres, migrantes, mujeres, locos). De este modo, el perspectivismo cyborg nos lleva a visualizar «las multiplicidades problemáticas de los yoes postmodernos», pero adjudicándole una particularidad encarnada, de tal manera que «la única manera de encontrar una visión más amplia [es decir, que escape simultáneamente a la ilusión de identidad y a la dialéctica del apocalipsis] es estar en algún sitio en particular», es «crear multiplicidades fuera de la geometría de los esquemas parte/todo» (Haraway, 1995: 388, 339 y 66).

En sintonía con esta orientación inmanentista, vitalista, y continuista de un plano abierto de diferencias no totalizantes, el cual debe ser encarnado materialmente por los nuevos modos de subjetivación, Rosi Braidotti ejecutará su noción de lo *posthumano*. Si «el cyborg es una especie de yo personal, postmoderno y colectivo, desmontado y vuelto a montar (...a saber,) el yo que las feministas deben codificar» (Haraway, 1995: 279), para Braidotti esto se concretizará en un *sujeto nómade* de múltiples pertenencias que será comprendido desde un proyecto ético-político de tipo posthumanista. De este modo, frente a «los textos de la gran tradición filosófica humanista (...) yo quisiera oponerles una forma apasionada de posthumanismo, basada en una ética nómade feminista» (Braidotti, 2000: 69); es decir, «una visión nómada y posthumanista del sujeto que proporciona una base alternativa para la subjetividad ética y política» (Braidotti, 2009: 28). Por ende, tanto el cyborg de Haraway como el nómade posthumano de Braidotti se comprenden como una apuesta ético-política de tipo horizontal, que decididamente se enfrenta a las lógicas verticalistas que pone en juego el falogocentrismo. Sin embargo, emerge una insoslayable diferencia entre la horizontalidad de ambos vitalismos: «el/la nómade es un cyborg, pero que cuenta además con un inconsciente» (Braidotti, 2000: 78).

Este sujeto nómade/posthumano que se encarna materialmente y se sitúa en un campo de diferencias (desarmando las distinciones entre animal/humano y el par dicotómico natural/artificial, a la par que acoplándose íntimamente con la tecnología), engendra en sí mismo una potencia vital como deseo de devenir: «lo que retorna ahora es el «otro» del cuerpo vivo en su definición humanista: la otra cara del bios, es decir, zoé, la vitalidad generadora de vida animal, no humana o prehumana» (Braidotti, 2009: 61). En este aspecto, se puede considerar la propuesta posthumana como un eco prácticamente literal de Nietzsche, cuando este proclama el descubrimiento de la vieja

humanidad y animalidad que resuena en todos los seres sensibles, la cual sigue amando y odiando dentro de sí mismo. En este sentido, el sujeto nómada/posthumano no es únicamente un acontecimiento contemporáneo y actual que se juega en la inmersión e irrupción de la tecnología durante la segunda mitad del siglo XX (como el cyborg en Haraway), sino que se extiende el plano del acontecimiento al deseo, movilizándolo una potencia siempre presente:

«yo propongo pensar en la positividad de zoé y en su “estar siempre ahí”, desde siempre ahí (...); propongo una vertiente posthumanista de vitalismo no antropocéntrico como una fuerza afirmativa y productiva [...en que] Zoé se refiere a la vitalidad eterna de la vida como continuo devenir» (Braidotti, 2009: 65, 68 y 66).

Tanto en Haraway como en Braidotti la cuestión prioritaria es actuar de forma poderosa en un plano de inmanencia vital (es decir, en una única y misma Tierra que conecta a todos los entes de modo horizontal), razón por la cual se amplifica el *sentido de la vida y de la tierra* que profesaba Nietzsche. Y, si bien los modos de actuar poderosamente en la Tierra que ambas defienden se diferencian y divergen (por un lado, tenemos la acción material poderosa con preeminencia del acto performático que defiende Haraway; y, por otro, la potencia vital de los actos creativos que se ejecutan con una preeminencia de la potencia que elabora Braidotti), ambas se oponen férreamente a cualquier atisbo de verticalidad (es decir, al *sentido del ser* abordado por Nietzsche), motivo por el cual ambas autoras se hacen parte de lo que aquí hemos denominado como *error inmanencial*. Además, para ambas, la fusión entre la vida y la técnica es un fenómeno que ocurre protagónicamente en el siglo XX. Braidotti subraya este aspecto específicamente: «la posmodernidad tardía es el momento en que bios/zoé se encuentra y se fusiona con techné» (Braidotti, 2009: 160).

Por el contrario, para la *antropotécnica* que defiende Peter Sloterdijk, el encuentro entre vida y técnica ocurre en la *deriva de hominización*, siendo este acontecimiento el que se constituye en la condición de posibilidad del ser humano. Es aprehendiendo la *antropotécnica*, de hecho, que podemos comprender «cómo del animal-sapiens se derivó el hombre-sapiens» (Sloterdijk, 2001: 54). En efecto, el proyecto de Sloterdijk implica desplegar una *allokronía radical* (entendida como una temporalidad distinta dentro de la actual), que se sostiene explícitamente en el aspecto intempestivo del pensamiento de Nietzsche y, más específicamente, en el *sentido del ser* aprehendido desde una verticalidad ascética. Esto es así hasta tal punto (en un

contraste con la tendencia horizontal de Haraway y Braidotti,) que para Sloterdijk la cuestión gira en torno a «descubrir una forma de vecindad vertical, dónde es aún más importante encontrar un *modus vivendi* acorde con el morador de la vivienda de arriba que con el vecino de al lado» (Sloterdijk, 2012: 214). En estos términos, la lógica de la horizontalidad implica renunciar a la *verticalidad* ascética que lleva a crear *por sobre sí*, cayendo en la mediocridad del rebaño y la masa. Y en este pecado de la horizontalidad homogeneizante Sloterdijk sitúa las consideraciones foucaultianas acerca de los fenómenos horizontales de las formaciones históricas de los discursos, la noción de *habitus* de Bourdieu, los juegos del lenguaje de Wittgenstein, el segundo periodo intelectual de Heidegger y la totalidad del proyecto filosófico de Habermas, «cuyas publicaciones sobre la teoría de la acción comunicativa pueden ser leídas igualmente como hojas de instrucciones para la construcción definitiva de campamentos de base en regiones llanas» (Sloterdijk, 2012: 233).

Para Sloterdijk el peor pecado es asentarse en la calma y seguridad de los campamentos de base, los cuales dejan de lado lo que para Nietzsche resultaría fundamental: superarse a sí mismo y crear siempre por encima de sí. En este sentido, ya que «todas las ascensiones, en lo espiritual y lo corporal, comienzan con una secesión de lo habitual», se torna prioritario articular un proyecto de *ética acrobática* en línea con el despliegue de la antropotécnica, comprendida como «los procedimientos de ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte» (Sloterdijk, 2012: 279 y 24). De tal forma, para Sloterdijk el *superhombre acrobático* adoptaría la imagen de un artista-acróbata que, en lo concerniente a la dimensión física de su estar-en-el-mundo, estaría más próximo a la animalidad que a la forma de vida abstracta e intelectual de un burgués ciudadano y —simultáneamente—, al vivir de cara a la muerte y frente al peligro, estaría más cerca de lo extrahumano que se supera continuamente a sí mismo.

De esta manera, Sloterdijk amplifica unilateralmente el *sentido del ser* nietzscheano cayendo en las redes del *error trascendental* que se despega (vertical y ascéticamente) del *sentido horizontal de la vida y de la tierra*. Porque, incluso cuando este habla de Vida, esta siempre es aprehendida como *vida en ejercicio* que se supera a sí misma en términos ascéticos. Además, esta vida técnicamente ejercitada sólo se corresponde con la deriva de los homínidos (no con todas las formas de vida), razón por la cual este ensamblaje de vida y técnica es aprehendida como antropo-técnica (y

no como bio-técnica), sólo desde el periodo paleolítico. Es esta la *vida en ejercicio* que preocupa a Sloterdijk; es decir, el *sentido del ser* que se abre con el bipedismo verticalista que instauran los homínidos. Es en este sentido que Sloterdijk sentencia que «el pasadizo entre la naturaleza y la cultura, y viceversa, se ha encontrado, desde siempre, completamente abierto. Va a través de un puente fácil de cruzar: la vida como ejercicio» (Sloterdijk, 2012: 25). Y es esta ejercitación técnica la que convierte al ser humano en un ser pontifical; es decir, en esa sogap/puente tendida entre el animal y el superhombre que profesaba Nietzsche en los labios de Zaratustra. No es de sorprender, por ende, que Sloterdijk ponga toda su atención en el componente ascético-vertical que conduce a la emergencia del superhombre (y no, como en el caso de Haraway/Braidotti, en que la superación de lo humano pasa por el reconocimiento horizontal de todas las formas de vida).

«Hacia la altura quiere edificarse con pilares y peldaños, la vida misma: quiere mirar hacia vastas lejanías (...) ¡Y como necesita altura, necesitará peldaños y contradicción entre los peldaños y los que suben! Subir quiere la vida y, subiendo, superarse a sí misma» (Nietzsche, 2015: 173).

Y esta sogap- puente-escala continúa firme incluso aunque en la altura no encuentre nada en donde afirmarse. A pesar de que *Dios haya muerto*, la tendencia hacia la ascensión vertical se sigue haciendo eco del *error trascendental* que resuena en un contexto secular y ateo.

«Hasta en la sentencia de Zaratustra de que el hombre es un cable tendido entre lo animal y lo sobrehumano vuelve de nuevo este motivo problemático de un aparato que apunta a la trascendencia sin poder quedar fijado al polo opuesto» (Sloterdijk, 2012: 169).

Para Sloterdijk, el gesto superior de lo sobrehumano implica dirigirse hacia la verticalidad de la trascendencia dejando atrás la horizontalidad de la pura inmanencia. En efecto, «el gran teatro del mundo trataría del duelo entre los secesionistas y los sedentarios, entre los huidores del mundo y los asentados-en-el-mundo» (Sloterdijk, 2012: 284). No obstante, no debemos pensar que este rechazo del sedentarismo se corresponde con el nomadismo de Braidotti. Esta conceptualización de lo nómade, en tanto que se encuentra centrada en la convivencia horizontal, se constituye para Sloterdijk en un tipo de sedentarismo asentado en el mundo. Entre ambos autores se produce una enorme desavenencia y confrontación: por un lado, el carácter intempestivo de la vida como potencia impersonal (reivindicando a un Nietzsche en



clave deleuziana), y, por otro, el carácter intempestivo de la antropogénesis donde el ser humano se produce a sí mismo (que, relejendo a Heidegger desde Nietzsche, plantea la vida humana en ejercicio como la condición de posibilidad del *Dasein*). O bien, dicho de otro modo: frente al protagonismo de la *potencia de vida creativa* (que se despliega mediante actos performativos amplificando lo que denominamos como error inmanencial), se erige el *acto antropotécnico inventivo* (que amplifica el error trascendental mediante una explotación protagónica de la potencia vitalista)<sup>3</sup>.

#### IV. Volver a Nietzsche

Como apuntamos en nuestra introducción, las lecturas de la obra de Nietzsche son tan contrapuestas, divergentes y variadas que no nos debiese sorprender la detección de dos tendencias eco-lógicas del superhombre que, respecto a los modos de subjetivación contemporánea, resulten contradictorias, inconmensurables y enfrentadas. Nuestro breve retorno a Nietzsche, en efecto, no tiene la más mínima intención de escrutar su obra con la finalidad de rastrear evidencia que, cualitativa o cuantitativamente, sirviese para efectuar un nefasto e infructuoso intento de inclinar la balanza hacia uno de los costados. Como mencionamos anteriormente, tanto la *orientación al ser* como la *orientación a la vida* se encuentran presentes en la obra de Nietzsche.

Lo que pretendemos, por tanto, es más simple y a la vez más complicado. En primer término, analizar hasta qué punto el componente técnico se encuentra realmente ausente de la propuesta filosófica de Nietzsche. Y, en un segundo momento, analizar a partir de lo anterior un modo de articulación entre vida y técnica que evite (sin eludir) y que enfrente (sin sintetizar) los dos grandes ecos del superhombre que hemos estado analizando. Respecto a lo primero, en efecto, tras una mirada rápida y superficial

<sup>3</sup> En una línea similar —aunque desde otra sensibilidad conceptual— Casero y Closa (2020) analizan el posthumanismo detectando dos sentidos/orientaciones que se contraponen; y en las cuales, precisamente, se produce una confrontación entre las propuestas de Braidotti y Sloterdijk. Para ellos, sin embargo, no se trata de un choque entre el *sentido de la tierra* (que amplifica horizontalmente lo que denominamos como *error inmanencial*) y el *sentido del ser* (en que resuena la verticalidad del *error trascendental*), sino de la disputa por aprehender el posthumanismo con un protagonismo de la deconstrucción simbólica (Sloterdijk) o de un materialismo que supera la cuestión lingüístico-ideológica (Braidotti). Por otro lado, Galpalsoro (2020), se dedica a problematizar las diferentes modalidades y estrategias con que se despliega teóricamente el posthumanismo, poniendo especial atención a la *radicalidad* (de Kurzweil), la defensa de la *naturaleza humana* (de Habermas y Fukuyama), al *anti-esencialismo natural* (de Pinker), el *vitalismo* (de Braidotti) y la *poiesis antropogenética* (de Sloterdijk).

pareciese ser que la técnica no es una preocupación central en la obra de Nietzsche. Cuando Haraway y Braidotti, por ejemplo, plantean que bios y techné se fusionan en nuestro actual momento contemporáneo, parecen dar cuenta subrepticamente de ello. No habría, en el escenario vital-terrenal que implanta Nietzsche, un protagonismo de lo técnico (en el Zarathustra, de hecho, no es ni siquiera mencionado este término). Sin embargo, como previamente planteamos, Nietzsche reconoce con posterioridad que lo dionisiaco era un puente que conduce al poeta trágico; es decir, a la afirmación de la vida y del goce eterno de devenir que le permite volver

«...a tocar el punto del que otrora partí –*El nacimiento de la tragedia* fue mi primera transvaloración de todos los valores–, con ello vuelvo a ponerme en el suelo del que surge mi querer, mi *poder*: yo, el último discípulo del filósofo Dioniso, yo, el maestro del eterno retorno» (Nietzsche, 2009b: 809).

Ahora bien, justamente al aprehender el carácter dionisiaco de la tragedia griega antigua que crea siempre por encima de sí, superándose continuamente a sí misma (es decir, una tragedia que afirma la vida sin caer en el socratismo de la racionalidad y la teoría), Nietzsche hará referencia explícita a la técnica escénica y a la antigua técnica artística:

«...pues cabalmente lo milagroso de todo este desarrollo del arte griego es que el concepto, la consciencia, la teoría no habían tomado aún la palabra, y que todo lo que el discípulo podía aprender del maestro se refería a la técnica» (Nietzsche, 1980: 220).

De este modo, la decadencia de la tragedia griega (que se hace carne con Eurípides), implica una inversión de la técnica por la teoría y una consecuente transmutación de la sabiduría en conocimiento:

«a aquella «sabiduría» indemostrada contrapuso ahora Eurípides la obra de arte socrática, aunque bajo la envoltura de numerosas acomodaciones a la obra de arte imperante» (Nietzsche, 1980: 222).

Por ende, hay técnica/sabiduría en la afirmación nietzscheana de la vida. Además, desde aquí podemos comprender que Nietzsche se refiera a Platón como «el más grande enemigo del arte producido hasta ahora por Europa» (Nietzsche, 1996: 176) (en la medida que este invierte lo dionisiaco como valoración artística defensora de la vida), a la par que este pueda sentenciar que «los artistas no soportan la realidad, pronto vuelven la vista a otro lado» (Nietzsche, 2000: 138) (lo cual, en el caso concreto de Zarathustra, se refleja en el cansancio que este manifiesta frente a los artistas-poetas). Dicho de otra manera: el arte sirve para afirmar la vida (pero no cualquier tipo de arte,

sino sólo el arte dionisiaco), así como el hombre puede afirmar un devenir vital que se encuentra más allá del bien y del mal (pero no cualquier tipo de hombre, sino sólo el *superhombre* que crea mediante la técnica artística y no mediante la teoría). Crear, en efecto, es la gran redención del sufrimiento, así es como se vuelve ligera la vida; y, siendo ligera, está por sobre, sin apuntar ni perderse en ninguna trascendencia.

Este factor intempestivo que vincula superhombre, técnica y vida, a diferencia de Haraway/Braidotti, es escrutado de forma protagónica por el planteamiento filosófico de Peter Sloterdijk. Cuando este plantea la antropotécnica como proyecto de *allokhrónia*<sup>4</sup> radical, apunta precisamente a las técnicas con que una vida en ejercicio le permite al ser humano constituirse a sí mismo. Además, Sloterdijk aprehende el proyecto nietzscheano de la genealogía de la moral como el estudio inaugural que da cuenta de las técnicas y ejercicios ascetológicos que, guiados por la moralidad, dan forma a ciertos modos de vida. Es con esta genealogía, de hecho, que «empieza la historia de la explicación de las religiones y las éticas en cuanto prácticas antropotécnicas» (Sloterdijk, 2012: 54), que definen distintas clases de ascesis (algunas negativas, como las sacerdotales, y otras afirmativas, como la de los artistas, guerreros y atletas). Y, a partir de aquí, Sloterdijk intentará dar cuenta de la ejecución autoplástica del hombre realizada desde la originaria vida de las hordas; lo cual, dicho filosóficamente, equivale ir más allá/más acá del ser-en-el-mundo mediante un recurso al mundo griego antiguo (al estilo de Heidegger), y apuntar, antes bien, a la condición de posibilidad de dicho Ser (es decir, al proceso de venir-al-mundo) como *antropogénesis* en que es posible exponer y comprender cómo del animal-sapiens se derivó el hombre-sapiens. En efecto, la necesidad de apuntar decididamente a la deriva de evolución del homínido es algo que ya se encontraba presente en Marx, y de lo cual se han hecho eco autores posteriores como Derrida, Stiegler o Leroi-Gourhan. Sin embargo, ¿cumple realmente con su cometido la propuesta de Sloterdijk? Y, lo que es realmente importante, ¿es la antropotécnica –es decir, la técnica ejecutada por un homínido/humano–, la única manera de dar cuenta de la relación establecida entre vida y técnica? Dicho de otro modo, ¿la tecnicidad de la vida se encuentra restringida a la ejercitación de una forma de vida homínida? ¿Es que acaso no hay actividad e innovación técnica en otras formas de vida?

<sup>4</sup> Del griego *állos* y *kronos*, haciendo referencia a *otro tiempo*. Para un desarrollo más profundo sobre este concepto consultar Maureira-Velásquez (2019).

Partamos por la antropotécnica de Sloterdijk. Si bien este apunta decididamente a la deriva de hominización, e incluso define –en otro libro (Sloterdijk, 2000)– este primigenio proceso técnico de autoconstrucción como un movimiento *paleopolítico* (a saber, generación de las primeras esferas de intimidad, de un efecto invernadero emocional que amalgama a los miembros de la horda), su problematización no va más allá de este asunto, centrándose en los aspectos pre-lingüísticos implicados en el proceso de venir-al-mundo vinculados con el tema del parto (en tanto que primigenia esfera de intimidad que luego se reproduce en las prácticas paleopolíticas de la horda). Del proceso de hominización, en concreto, no se menciona mucho más que lo siguiente: «no sería la marcha erecta lo que hace del ser humano un ser humano, sino la consciencia que surge en él del desnivel interno que causa la postura erguida» (Sloterdijk, 2012: 85); lo cual, como se puede apreciar, no aprehende el proceso de constitución técnica del homínido más que en una anecdótica alusión al verticalismo leído en clave ascética.

Ahora bien, afrontemos la pregunta realmente importante: ¿se encuentra restringida la tecnicidad a la vida homínida? En modo alguno. Antes bien, las innovaciones técnicas son el mecanismo fundamental de despliegue de todas las formas de vida, partiendo por las primigenias formas microbianas que surgen en el planeta hace aproximadamente 4000 millones de años. Como plantea Margulis y Sagan, «la capacidad de inteligencia y de tecnología no pertenece específicamente a la especie humana, sino a todo el conjunto de la vida», siendo los microorganismos «inventores, a escala reducida, de todos los sistemas químicos esenciales para la vida» (Margulis y Sagan, 1995: 56 y 49). Pero, es más: para ellos, la primigenia vida microbiana es generadora de la más antigua y elevada *bio-tecnología*. De esta forma, el despliegue de la vida genera dispositivos técnicos (como la fermentación, la fotosíntesis, la respiración de oxígeno o el pensamiento), mediante los cuales la vida se supera creativamente a sí misma. Por lo tanto, a diferencia de lo que sostiene Haraway y Braidotti (haciéndose eco del *sentido de la tierra*), *techné* y *bíos* no se fusionan y reúnen en la modernidad tardía; y, a diferencia de lo que sostiene Sloterdijk (haciéndose eco del *sentido del ser*), la tecnicidad de la vida no se restringe a la deriva humana y homínida.

Para nosotros —apoyándonos en Margulis y Sagan—, la vida puede ser entendida como potencia y devenir creativo (como en la problematización de Deleuze, aunque sin considerar que todo el universo se encuentra vivo), pero esta vida amplifica

su fuerza a partir de dispositivos innovadores concretos. Por lo demás, para nosotros, estos dispositivos técnicos que genera la vida no deben ser aprehendidos como estratificaciones que producen un anquilosamiento de la potencia vital creativa, sino que son estos los que posibilitan que la vida se supere siempre a sí misma sin acudir a verticalidades trascendentes que fracturen e interrumpan su inmanencia operativa. No obstante, si bien exorcizamos el verticalismo ascético discontinuo, esto no implica aceptar que todo se funda y confunda en un mismo clamor del ser para todos los entes. Por el contrario, nosotros sostenemos que existe un encadenamiento necesario (pero ilimitado y contingente) de operaciones metaestables que se concretizan en disposiciones técnicas (al estilo de Simondon). Por tanto, podemos definir una jerarquía operativa y evolutiva que se ejecuta sin finalidad, sin interrupción/discontinuidad y cuyo motor no radica en la negatividad (de la falta/vacío/carencia), sino en la positividad (de una difracción/amplificación/excedencia). Así, por ende, podemos conjugar en una misma problematización el *sentido del ser* con el *sentido de la vida*.

## V. Conclusiones

Si el eco de la caverna platónica nos ha transmitido resonancias metafísicas con un ejercicio protagónico de la dicotomización jerárquica y de los trasmundos, tal vez la caverna nietzscheana nos entregue, actualmente, la amplificación de un vitalismo en que el protagonismo corre por cuenta de un único plano de vida como radical inmanencia de un mundo. Porque, no debemos olvidar que Zaratustra también tenía su caverna, sólo que está se encontraba asentada en la altura. Por ende, en vez de ejecutar un viaje desde ésta hacia una altura ascendente/trascendente (como el alma platónica), la travesía de Zaratustra implica una peregrinación descendente/inmanente hacia una única y misma bio-esfera a través de dos tendencias/orientaciones que suelen ser vistas como antitéticas y contrapuestas. Por una parte, tenemos los ecos del *superhombre* que enfatizan el protagonismo de la potencia de vida. Braidotti, por ejemplo, sostiene que

«el sujeto es una maquina autopoietica, alimentada por percepciones dirigidas y que funciona como eco de *zoé*. Esta visión no antropocéntrica expresa un profundo amor por la Vida como fuerza cósmica y asimismo el deseo de despersonalizar la vida y la muerte subjetivas» (Braidotti, 2009: 296).

Braidotti, de hecho, se opone enérgicamente a cualquier irrupción de la muerte, la verticalidad y la negatividad en su aprehensión del superhombre posthumano. Para ella, sólo la *esterilidad de la costumbre* permite seguir poniendo el énfasis en aspectos

tales como la muerte, los límites y la trascendencia al momento de enfrentar el desafío que nos impone el posthumanismo.

Por otra parte, para una visión como la de Sloterdijk, que destaca el acto de ejecución de una vida humana concreta, se deben enfrentar tanto los vagos riesgos de la vida como las agudas certezas de la muerte. En efecto, para él,

«el test más difícil para el nuevo sujeto del poder de la ejercitación es el de la muerte (...) la prueba de que está dentro de lo posible para el hombre el superar lo insuperable, o identificarse con lo terrible» (Sloterdijk, 2012: 260).

Para nosotros, por el contrario, se trata de *hacerse eco* de ambas resonancias sin sintetizarlas ni integrarlas. La raíz etimológica de la palabra eco, en efecto, apunta simultánea y diferencialmente a la propagación y a la casa/morada. El *sentido de la vida* (como eterno retorno de lo mismo) y el *sentido del ser* (como voluntad de poder) se hacen eco en una ejercitación simultánea. Sin embargo, para dar cuenta adecuadamente de ello evitando caer en la trampa del *error inmanencial* y el *error trascendental*, habrá que volver a comprender la vida desde una nueva sensibilidad *eco-lógica* que no caiga en la visión simplista y edulcorada de una ecología planetaria. Desde aquí, en efecto, podemos llegar a comprender algo inédito: la vida no se fusiona actual ni intempestivamente con la técnica, sino que *la vida es un fenómeno técnico* (Maureira, 2020). Diversas investigaciones recientes parecen dar cuenta de ello. No se trata sólo de asistir a un renovado interés por el vitalismo (Greco, 2019), desplegado a partir de un creciente interés por formas de vida no-humana como plantas (Flannery, 2016), hongos (Wohlleben, 2020) o microorganismos (Yong, 2016). Hoy en día, de forma explícita, se comienza a explorar de modo protagónico el vínculo entre vida no-humana y técnica (Parikka, 2010), llegando incluso a hablar de la emergencia de una “zooteología” (Vehlken, 2013) o una “atmotécnica” (Wall, 2019). Y en este emergente campo de investigación, el vitalismo de Nietzsche aún puede resultarnos orientativo, nutritivo y enriquecedor.

## Referencias

Braidotti, Rosi (2000). *Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.

Braidotti, Rosi (2009). *La Transposiciones sobre la ética nómada*. Barcelona: Gedisa.

- Casero, Jorge y Ivan Closa Guerrero (2020). «Ontología Posthumanista Bio-Ciber-Deleuziana El agenciamiento hombre-máquina como rizoma de plataforma». *Isegoría*, 63: 387. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.06>.
- Colli, Giorgio (2011). *Filósofos sobrehumanos*. Madrid: Siruela.
- Deleuze, Gilles (1987). *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- Galparsoro, José Ignacio (2020). «Posthumanismo, inmortalidad y naturaleza humana». *Isegoría*, 63: 451. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.09>.
- Greco, Mónica (2019). Vitalism Now – A Problematic. *Theory, Culture & Society*, Vol. O (0): 1-23.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Heidegger, Martin (2013). *Nietzsche*. Barcelona: Ariel/Planeta.
- Margulis, Lynn, y Dorion Sagan (1995). *Microcosmos: cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*. Barcelona: Tusquets.
- Marx, Karl (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- Maureira-Velásquez, Marco (2020). *PRINCIPIA OECOLOGICA. Sobre la resonancia del vivir en la actividad de pensar y en la operación tecnológica*. Tesis para optar al título de Doctor en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos, Universidad de Barcelona. Disponible en: <https://www.tesisenred.net/handle/10803/669540#page=1>
- Maureira-Velásquez, Marco (2019). «Una metafísica de la vida: contra el posthumanismo y el nuevo materialismo». *Digithum: A relational perspective on culture and society*, 23: 3.
- Nietzsche, Friedrich (1980). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.

- Nietzsche, Friedrich (1996). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2000). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, Friedrich (2002). *La gaja ciencia*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Nietzsche, Friedrich (2009a). «El anticristo». En *Obras completas. Vol.II*. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, Friedrich (2009b). «El crepúsculo de los ídolos». En *Obras completas. Vol. II*. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, Friedrich (2009c). «Más allá del bien y del mal». En *Obras completas. Vol. II*. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, Friedrich (2015). *Así hablo Zaratustra*. Traducido por José Rafael Hernández Arias. Madrid: Valdemar.
- Parikka, Jussi (2010). *Insect Media: An Archaeology of Animals and Technology*. London: Minnesota University Press.
- Sheldrake, Merlin (2020). *Entangled Life: How Fungi Make Our Worlds, Change Our Minds, and Shape Our Futures*. New York: Random House.
- Sloterdijk, Peter (2000). *En el mismo barco: ensayo sobre la hiperpolítica*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, Peter (2001). *Normas para el parque humano una respuesta a la «Carta sobre el humanismo» de Heidegger*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, Peter (2006). *Venir al mundo, venir al lenguaje: lecciones de Frankfurt*. Valencia: Pre-Textos.
- Sloterdijk, Peter (2012). *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Pre-Textos.
- Vehlken, Sebastian (2013). «Zootechnologies: Swarming as a Cultural Technique». *Theory, Culture & Society*, 30 (6): 110-131.



Wall, Illan Rúa (2019). «Policing Atmospheres: Crowds, Protest and “Atmotechnics”». *Theory, Culture & Society*, 0 (0): 1-20.

Wohlleben, Peter (2016). *The Hidden Life of Trees*. London: Harper Collins Publishers.

Yong, Ed (2016). *I Contain Multitudes: The Microbes Within Us and a Grander View of Life*. London: The Bodley Head

### **Agradecimientos**

Diego Gonzalez-García declara que este trabajo ha sido realizado en el marco del programa de doctorado Persona y Sociedad en el Mundo Contemporáneo de la Universidad Autónoma de Barcelona.

Marco Maureira-Velásquez quiere agradecer el financiamiento de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) – Programa de Formación de Capital Humano Avanzado (PFCHA) – Becas Chile de Doctorado en el Extranjero/2017 -72180078.

## La experimentación de sí mismo y los juegos de verdad. Una aproximación al Movimiento Quantified Self.

Self-experimentação e jogos de verdade. Uma abordagem ao Movimento do Quantified Self.

Self experimentation and the games of truth. An approach to the Quantified Self Movement.

Diego González García; Marco Maureira Velasquez; Francisco Tirado Serrano

Universidad de la República, Uruguay; Universidad de Barcelona, España; Universidad Autónoma de Barcelona, España

---

### RESUMEN:

El presente artículo presenta una revisión de las principales líneas de reflexión e investigación sobre el movimiento *Quantified Self*. Dentro de este amplio abanico de propuestas, nos centraremos en lo que denominaremos perspectivas críticas, las cuales serán agrupadas en tres grandes movimientos: a) gubernamentalidad y biopolítica; b) estudios post-fenomenológicos; c) nuevos materialismos. Argumentamos que cada uno de estos enfoques enfatiza (de forma prioritaria, no exclusiva) el ejercicio de un determinado *juego de verdad*: la “verdad disciplinar” de la gubernamentalidad, la “verdad de sí” de la post-fenomenología y la “verdad técnica” de los nuevos materialismo. Sin embargo, la *experimentación de sí mismo* que despliega el movimiento *QS* implica una puesta en juego simultánea de estas tres dimensiones, razón por la cual crearemos un dispositivo conceptual que permita dar cuenta de estos *juegos de verdad* de forma conjunta: la *tecnoaleturgia*.

**Palabras-clave:** juegos de verdad; experimentación de sí; quantified self

---

### RESUMO:

Este artigo apresenta uma revisão das principais linhas de reflexão e investigação sobre o Movimento do *Quantified Self*. Dentro desta vasta gama de propostas, focaremos em aquilo a que chamaremos perspectivas críticas, que serão agrupadas em três movimentos principais: a) governabilidade e biopolítica; b) estudos pós-fenomenológicos; c) novos materialismos. Argumentamos que cada uma destas abordagens enfatiza (como prioridade, não exclusivamente) o exercício de um certo *jogo de verdade*: a "verdade disciplinar" da governabilidade, a "verdade do self" da pós-fenomenologia e a "verdade técnica" dos novos materialismos. Contudo, a *experimentação do self* que o movimento *QS* implanta implica um jogo simultâneo destas três dimensões, razão pela qual criaremos um dispositivo conceptual que nos permite dar conta destes *jogos de verdade* em conjunto: a *tecnoaleturgia*.

**Palavras-chave:** jogos de verdade; experimentação do self; quantified self

---

## ABSTRACT:

This article presents a review of the main lines of reflection and research on the Quantified Self movement. Within this wide range of proposals, we will focus on what we will call critical perspectives, which will be grouped into three main movements: a) governmentality and biopolitics; b) post-phenomenological studies; c) new materialisms. We argue that each of these approaches emphasises (as a priority, not exclusively) the exercise of a particular set of truth: the "disciplinary truth" of governmentality, the "truth of the self" of post-phenomenology and the "technical truth" of the new materialisms. However, the experimentation of the self that the QS movement deploys implies a simultaneous play of these three dimensions, which is why we will create a conceptual device that allows us to account for these truth games together: technoallurgy.

**Key-words:** truth games; experimentation of the self; quantified self

---

DOI:10.12957/mnemosine.2021.62169

## Introducción

*Somos experimentos ¡tengamos el valor de serlo!*  
Nietzsche, *Aurora*

El movimiento *Quantified Self* (QS) es una agrupación internacional integrada por usuarios y fabricantes de herramientas, dedicados a la experimentación y al monitoreo del yo a través de la producción y análisis de datos digitales. Su slogan/objetivo es enfático y directo: *Self Knowledge Through the Numbers*. En este sentido, el movimiento QS ha suscitado un enorme interés por parte de las ciencias sociales. Entre la gran diversidad de propuestas, podemos encontrar tres principales enfoques que ofrecen una mirada crítica respecto al desarrollo de este movimiento. En primer lugar, encontramos una serie de trabajos sustentados en las ideas foucoulitianas de gubernamentalidad y biopolítica (AJANA, 2017; BEER, 2014; DE SOUZA, 2013; GORDO LÓPEZ, RIVERA; LÓPEZ LOSADA, 2013; LUPTON, 2017; NAFUS; SHERMAN, 2014; SANDERS, 2017). El principal interés de estos trabajos radica en problematizar las consecuencias e implicaciones que las tecnologías de monitorización y producción de datos digitales tienen en nuestras sociedades actuales.

En segundo lugar, podemos destacar la existencia de un campo de investigación que centra su atención en las relaciones entre sujeto y tecnología. La consciencia humana, irremisiblemente ensamblada a nuevos artefactos tecnológicos, ve radicalmente ampliada su capacidad de afección y experimentación de nuevos fenómenos. En este sentido, los estudios

realizados desde la post-fenomenología (KRISTENSEN; PRIGGE, 2018; KRISTENSEN; RUCKENSTEIN, 2018; VAN DEN EEDE, 2015), centran su preocupación en las experiencias de los usuarios que utilizan dispositivos *self-tracking*, sosteniendo que dichas relaciones intervienen como mediadores en las formas en que los sujetos se perciben a sí mismos y a su entorno, creando un nuevo ensamblaje entre máquina y ser humano.

Por último, dentro de los Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología (HARAWAY, 1991; LATOUR, 2008; MOL, 2007), podemos encontrar una preocupación creciente por analizar el movimiento *QS* desde un enfoque neo-materialista. Deborah Lupton (2016; 2017), por ejemplo, hace especial hincapié en la utilización de diferentes perspectivas sociomateriales (materialismo feminista, vitalista y antropológico-cultural), con el fin de dar cuenta del ensamblaje entre humanos y dispositivos técnicos que generan datos digitales cada vez más significativos en la vida cotidiana de las personas. En este sentido, se enfatiza la importancia que las “material dimensions of human-data assemblages as they are made, grown, enacted, articulated and incorporated” (LUPTON, 2017: 1).

Ahora bien, lo que aquí sostendremos serán dos importantes cuestiones. Primero, que cada uno de estos enfoques teóricos tiende a privilegiar una cierta mirada: social (en el caso de la gubernamentalidad y la bioplítica), individual (en la post-fenomenología), y una visión más centrada en la materialidad técnica (característica de los nuevos materialismos). Esto, sin embargo, no quiere decir que cada uno de estos enfoques teóricos aprehenda su objeto de estudio de un modo excluyente y exclusivo. Antes bien, lo social, lo individual y lo técnico se encuentran siempre presentes en cada una de las propuestas, sólo que variando su protagonismo. En segundo lugar, sostendremos que dichos protagonismos guardan relación con la puesta en marcha de tres juegos de verdad diferenciados: una “verdad disciplinar” (enfocada con mayor atención por la biopolítica y la gubernamentalidad), una “verdad de sí mismo” (presente en la post-fenomenología) y una “verdad del objeto técnico” (que emerge, con mayor fuerza, en los nuevos materialismos). De hecho, la vinculación con la “verdad” es un asunto que enfatizan los propios analistas del movimiento *QS*, al señalar que “datos como reveladores de la verdad sobre uno mismo” (KRISTENSEN; PRIGGE, 2018: 50; traducción propia) o “se cree que los datos que surgen de la cuantificación del cuerpo revelan algún tipo de “verdad objetiva” (...) se establece una relación directa entre el cuerpo y el sí mismo,

entre la biología y el conocimiento, entre la tecnología y la verdad" (AJANA, 2017: 4; traducción propia).

En este sentido, el objetivo principal de este artículo será construir un dispositivo conceptual que permita distinguir de forma diferenciada estos tres juegos de verdad, a la par que conjugue, en un mismo plano, las diferencias que estos despliegan sobre el tablero de juego. Basándonos en los planteos foucaultianos sobre la cuestión de la verdad, sumando los postulados de Gilbert Simondon sobre el objeto técnico, propondremos un modelo tecnoaléurgico que permita dar cuenta de los tres juegos de verdad anteriormente aludidos. Esto, lejos de constituirse en un fetiche teórico-conceptual, obedece a la necesidad de aprehender y comprender la experimentación de sí mismos que ejecutan los *QS* al ensamblar, simultáneamente, verdades técnicas, disciplinares e individuales. Comencemos, por ende, caracterizando en líneas generales al movimiento *QS*.

### **¿Qué es el movimiento *Quantified Self*?**

El movimiento *QS* fue fundado el año 2007 en San Francisco por Gary Wolf y Kevin Kally, editores de la revista *Wired*. En el movimiento *QS* participan usuarios y fabricantes de herramientas de diferentes partes del mundo, con la finalidad de ejecutar experimentos de *Self-tracking* a través de la producción y análisis de datos numéricos. En este sentido, su principal slogan es "*Self Knowledge Through the Numbers*". A partir de la creación de los *QS labs* se extienden rápidamente alrededor del globo, contando actualmente con 104 comunidades. Las distintas comunidades (que presentan diferentes grados de organización, implicación y actividad) realizan encuentros llamados *Show and tell*, lo cuales son convocados a través de la aplicación *Meetup*<sup>1</sup>. De igual modo, se realiza un gran encuentro anual que intercala su sede entre Europa y Estados Unidos.

El formato de dichos encuentros, a grandes rasgos, consiste en personas que exponen sus experimentos de cuantificación y comparten información relevante para la comunidad. Las exposiciones, en efecto, gravitan en torno a las siguientes preguntas: ¿qué hiciste? ¿cómo lo hiciste? ¿qué aprendiste? O bien, expresado en sus propios términos:

*La comunidad del Quantified Self construye su conocimiento colectivo a partir de las personas que comparten las ideas extraídas de sus propios datos n=1. No sólo aprendemos de estos proyectos, sino que también nos inspiramos para llevar a cabo proyectos iguales o similares (TZOVARAS, 2018; traducción propia).*

En este sentido, un aspecto fundamental del movimiento es la reivindicación del propio cuerpo como espacio de investigación (a esto apunta, de hecho, la fórmula  $n=1$ ), tanto en su calidad de investigadores y, simultáneamente, de objetos de investigación. Por ende, la novedad del movimiento *QS* no radica tanto en las prácticas de automonitoreo y cuantificación del cuerpo en la vida cotidiana, sino que, antes bien, en su articulación con las tecnologías de información y comunicación (TICs) y las tecnologías self-tracking, con la finalidad de digitalizar, producir y representar los datos del yo cuantificado de forma metódica y sistemática. Como manifiesta uno de sus fundadores:

*pensamos en estas herramientas como si apuntaran hacia afuera, como ventanas, y me gustaría invitarles a pensar que también se vuelven hacia adentro y se convierten en espejos. De modo que cuando pensamos en utilizarlas para conseguir una mejora sistemática, también pensamos en cómo pueden ser útiles para la mejora personal, para el autodescubrimiento, la autoconciencia, el autoconocimiento (WOLF, 2010; traducción propia).*

De esta manera, por medio de una serie de dispositivos inteligentes interconectados (wearables, smartphones, tablets, brazaletes, anillos o bio-sensores) que reportan y cuantifican en todo momento los signos vitales y las actividades cotidianas, los *QSers* se vuelven entidades híbridas o “cyborgs” mejorados. La compilación sistemática de datos, en efecto, busca la identificación de patrones de conducta (tanto a escala individual como en comparación con otros usuarios), que permitan la auto-comprensión, la transformación de sí mismos y el continuo mejoramiento. Entre las principales dimensiones de experimentación destaca la salud, el estado físico, el bienestar emocional, las relaciones sociales y la productividad en el trabajo. Los experimentos son variados y pueden incluir variables como horas de sueño, calorías quemadas e ingeridas, patrones de movimiento (trayectos recorridos o cantidad de pasos por unidad de tiempo), oxígeno en sangre, peso, etc. Otros, por su parte, realizan un monitoreo de patologías (como síntomas o efectos de un determinado tratamiento), la concentración de sustancias en el organismo, así como la monitorización de emociones y estados anímicos. Ruckenstein y Pantzar (2017) en un análisis de discurso sobre la revista *Wired* y el movimiento *QS*, apuntan que los temas más relevantes son la transparencia, optimización, los circuitos de retroalimentación (*feedback loops*) el *biohacking*. Además, a esta multiplicidad de prácticas se conjuga con una participación igualmente plural y heterogénea, encontrando entre ellos diseñadores, científicos,

académicos, empresarios, ingenieros, fabricantes y usuarios curiosos atraídos por este emergente campo de experimentación y estudio. Sin embargo, algunos autores (CHOE *et al.*, 2014) han definido dos grandes perfiles al interior del movimiento: a) un grupo centrado en la dimensión del trabajo; y b) otro grupo vinculado principalmente al seguimiento de la condición de salud. Respecto a este último, en el cual los *QS* han tenido un fuerte impacto, se pueden mencionar como iniciativas relevantes los experimentos de seguimiento de sintomatología y el desarrollo tecnologías (GIONES-VALLS; GIONES, 2015; SWAN, 2012), la organización del Cuarto Simposio de *QS* y Salud Pública celebrado en abril de 2018<sup>2</sup>, así como la creación, en 2012, del *Quantified Self Institute* en la Universidad de Ciencias Aplicadas de Hanze (Groningen, Países Bajos), con la finalidad de investigar el uso de herramientas y métodos de auto seguimiento en materia de salud.

## **Visiones críticas sobre el movimiento *QS***

### **Estudios de Gubernamentalidad y Biopolítica**

#### ***a) La biopolítica de la cuantificación***

El concepto de Biopoder, originalmente planteado por Foucault (2002a), consistía en dar cuenta del proceso de politización que la vida adquiere a partir del siglo XVIII en Europa. De esta manera, la preocupación por la administración de la vida toma dos formas, enfocadas en objetivos distintos que se entrelazan: la anatomopolítica y la biopolítica. En primer lugar, la anatomopolítica o tecnologías disciplinarias abordan el cuerpo como máquina. Consiste en la supervisión constante, ininterrumpida de los procesos activos del cuerpo, procurando dividir, tanto como sea posible, en el tiempo y en el espacio, los movimientos del cuerpo con el objetivo principal de extraerle en profundidad un conocimiento y transformarlo simultáneamente en una máquina más potente y utilizable con determinados fines.

Los dispositivos disciplinares de fabricación de los cuerpos modernos han sido la escuela, la fábrica, la prisión y el manicomio. En este sentido, los dispositivos de monitorización y registro utilizados por la comunidad *QS*, según Sanders (2017) son por excelencia los mecanismos disciplinarios contemporáneos. Estos facilitan el ejercicio de control en detalle y meticulosidad de las operaciones del cuerpo, simultáneamente cultivando capacidades y optimizaciones que convergen con las normas de la salud y la belleza socialmente establecidas. A diferencia de las formas modernas, ya no es necesario concentrar

los cuerpos en un espacio determinado y serializar el tiempo, sino que el ejercicio de la anatomopolítica en la actualidad depende directamente de un individuo, que se monitoriza y mejora a sí mismo en cualquier momento y lugar gracias a los dispositivos móviles. Según Bruno (2013) la vigilancia contemporánea está distribuida y es inmanente, ya que los sujetos trasladan consigo, las tecnologías que los vigilan y convierten todas sus acciones en datos. En congruencia con esto Gordo López *et al.* (2013) sostienen que, el aspecto anatomopolítico de las prácticas *QS*, se ve reflejado en la extracción de datos individuales como la posibilidad de optimizar y conocer el cuerpo humano para trascender sus límites biológicos y convertirse en máquinas más eficientes y productivas.

En segundo lugar, la biopolítica, que según Foucault (2002a) es una tecnología históricamente posterior y que necesariamente se incrusta sobre la anatomopolítica. Esta implica otra escala del ejercicio del poder y se disponen a intervenir sobre un cuerpo especie, es decir, sobre el conjunto de humanos como seres vivientes regidos por procesos biológicos. Se propone regular los procesos vitales de las poblaciones, como la reproducción, la mortalidad, la morbilidad a partir de cálculos estadísticos. Según Sanders (2017), la biopolítica contemporánea se ve enormemente potenciada, en la era digital por medio de la gestión del big-data. La capacidad de gestionar e interpretar la enorme cantidad de datos provenientes de los usuarios de dispositivos móviles y vestibles, que informan continuamente sobre hábitos cotidianos, alimentación, actividad física, patrones de movimiento; se vuelve una poderosa herramienta de producir conocimiento detallado de la conducta de la población por parte de los expertos y autoridades de la salud. A su vez, estos dispositivos y aplicaciones motivan a los usuarios a comprometerse con formas de vida saludables a través de monitorear diariamente sus actividades en función de indicadores de salud (alimentación, deporte, horas de sueño). De esta manera, según la autora el uso de dispositivos digitales de auto rastreo funciona como mecanismo biopolítico, ya que los cuerpos renderizados interiorizan las normas, encarnando hábitos y estilos de vida saludables, al mismo tiempo que se vuelven más visibles y más gestionables. Según Ajana (2017) asistimos a un cambio ontológico y epistemológico, en el cual nuestras vidas son tratadas como un proyecto de monitorización (selftracking project). La digitalización de casi todos los procesos del cuerpo mediante tecnologías biométricas se ha vuelto la principal forma de producción de saber y técnicas de conducción de la población de la biopolítica contemporánea (AJANA, 2012).



Por otro lado, es interesante resaltar fenómenos vinculados a la biopolítica que no se encuentran asociados a la imposición de conductas normalizadas, sino más bien una cierta forma de gestionar y producir la vida que germina en los intersticios de las relaciones de poder. Nafus y Sharman (2014) consideran que existe un matiz en las prácticas de los *QS*, que se escapa de la biopolítica regida por big data. Las autoras sugieren que los *QS* ejercen un soft-resistance al régimen de las empresas y la producción científica institucionalizada. Esto es posible ya que sus integrantes son capaces de tomar múltiples roles, como diseñadores de proyectos, recolectores de datos y creadores de sentido crítico. Esto cambia las formas habituales de registro de la información, el uso de los datos y sus prioridades, por lo que se vuelven menos capturables. Sin embargo, el término soft sugiere que los modos de los *QS* no desafían el predominio del big data ni los constructos dominantes de la salud, sino que se encuentran en diálogo y en dependencia, ya que la mayoría utiliza los dispositivos en venta en el mercado. El movimiento *QS*

*no interactúa con los algoritmos como incautos, ciegos o inconcientes, sino como participantes activos en un diálogo que se mueve entre los datos como una externalización del sí mismo y la comprensión interna, subjetiva y cualitativa de lo que significan los datos* (NAFUS; SHERMAN, 2014: 1793; traducción propia)

Las prácticas *QS* no se agotan en la producción conocimiento sobre el yo, sino que mantienen prácticas en comunidad, donde se comparten datos y experiencias, que apuntan a lo que Lupton (2016a) llama saber colectivo (*wisdom of crowd*). Según Ajana (2017) estas prácticas colectivas *QS* pueden ser pensadas a partir del concepto sugerido por Rabinow (1996) de biosocialidad. Este concepto describe las modalidades de construir comunidades y asociaciones entre individuos a partir de rasgos biológicos compartidos (alteraciones en un cromosoma, portadores de VIH, pacientes con enfermedades raras). Estas comunidades activas, que en los últimos años han encontrado en la web un territorio propicio para su desarrollo, se apropian de narrativas científicas, se asocian con expertos en medicina y laboratorios, con el objetivo de producir nuevas técnicas alternativas de cuidado y tratamiento de sus vidas. Según Rose estos vectores son expresiones “desde abajo” que pluralizan la verdad biológica y biomédica, introducen dudas, controversia y reubican la ciencia en campos de la experiencia, la política y el capitalismo” (2012: 287). Sin embargo, Harris, Kelly, y Wyatt (2015) presentan el concepto de autobiologías como contrapunto del concepto de biosocialidad, para entender las prácticas *QS*. Las autoras utilizan el término autobiologías

para resaltar la importancia de las tecnologías móviles en la producción de narrativas individuales. El concepto que se desprende de biografía, implica la producción de una historia de sí incluyendo aspectos de la vida vinculados en la genética, la fisiología, lo molecular y lo celular. Las autoras sostienen que el uso de estas tecnologías con la que nos narramos, están transformando las formas en que nos comprendemos, inclusive hasta nuestra propia biología. El contrapunto con el concepto de biosociabilidad se sustenta en que en las autobiologías no se tratan de relatos de pacientes sino de individuos sanos. Además, si bien existen una gran cantidad de espacios en la web donde las personas comparten sus historias con otros, según las autoras, esto no constituye una identidad colectiva sino un individualismo colectivo.

#### ***b) El ethos neoliberal y la gubernamentalidad algorítmica***

Esta línea se centra en los análisis sobre el liberalismo y neoliberalismo, no como una ideología ni como una escuela económica, sino como un arte de gobierno (FOUCAULT, 2006, 2007). Esto refiere puntualmente a una forma de dirigir la conducta de los individuos, creando un medio ambiente que necesariamente depende de la existencia de la libertad, en tanto una libre circulación de bienes y de libertades individuales. Esta racionalidad de gobierno tiene su mayor expresión contemporánea en la teoría del capital humano. Esta supone un sujeto activo, calculador y responsable capaz de incrementar su capital humano (cuerpo saludable, conocimiento, educación, etc), de tal manera que se dirige a sí mismo como una empresa, un empresario de sí. Esto implica que el capital deje de ser una categoría simplemente económica, dedicada a la circulación de bienes y a la acumulación; y pase a ser una categoría semiótica por la cual los individuos dan sentido a su existencia. De Sousa (2013) sostiene que las prácticas *QS* conforman el ideal de ciudadano neoliberal, ya que buscan optimizarse a partir de monitorearse voluntariamente, medirse y ejercitarse, tomando el control de sus cuerpos con la minuciosidad del detalle minuto a minuto. Esto se suma, a que dichas prácticas están asociadas a proyectos personales donde prima la cuestión del mejoramiento, el crecimiento y el auto desarrollo.

Por su parte Lupton (2014), sostiene que el movimiento *QS* es una expresión de la emergencia, de lo que llama Cultura *Self-tracking*. Esta implica la articulación de una serie de racionalidades, discursos, prácticas y tecnologías: a) una dinámica del conocimiento de sí

mismo y de la conciencia de sí que se encuentra signada por un concepto del yo como empresario de sí mismo; b) la existencia de una serie de moralidades y políticas que suponen un sujeto como actor individual y racional responsable por su propia vida y bienestar; c) las tecnologías digitales han incrementado su capacidad para monitorear aspectos del cuerpo humano, comportamientos, hábitos y medio ambiente; d) la emergencia de un saber económico sobre los datos, para el cual, tanto los datos individuales de un usuario como los flujos masivos de datos son vistos como mercancías comerciables; e) la comprensión de parte de los gobiernos, la gestión, actores comerciales y agencias que los datos derivados del auto monitoreo pueden ser dirigidos a sus propios propósitos. Según Lupton “el valor que se atribuye a los conjuntos de datos digitales personales combina dos formas de valor: el relacionado con la economía de los datos digitales y el que surge de la capitalización del cuerpo humano” (2014: 14; traducción propia). Dentro de este entramado neoliberal, Whitson (2013) destaca las técnicas de gamification como una forma de auto-vigilancia y motivación para promover cambios en el comportamiento o adquirir conductas nuevas. La gamificación combina, por un lado, el diseño lúdico para motivar a los usuarios a competir entre ellos en retos para alcanzar metas y premios; y por otro, los perfiles de usuario de las redes sociales (facebook, Twitter, linkedln). De esta manera, promueve una subjetividad lúdica donde los usuarios exponen voluntariamente información personal. Esta gran acumulación de datos es simplificada y representada en barras de progreso, cuadros y gráficos fácilmente comprensibles por los usuarios.

Otros estudios centran su foco de interés en la producción y gestión de los datos, como uno de los mecanismos más relevantes de conducción de la conducta de los individuos en las sociedades contemporáneas. Se sugiere que el desarrollo tecnológico y sus nuevas capacidades de almacenar y gestionar flujos de información cada vez más voluminosos, produce un proceso de naturalización de los datos en la vida cotidiana. En este sentido, Reigeluth (2014) plantea que casi todas las actividades producen rastros digitales que pueden ser almacenados, ordenados y utilizados, donde devenimos en una colección de rastros digitales. Nos convertimos en datos, somos construidos en identidades algorítmicas (CHENEY-LIPPOLD, 2011). En congruencia con esto, el concepto de gubernamentalidad algorítmica (ROUVROY; BERNS, 2015) intenta dar cuenta de esta nueva racionalidad, que se sostiene en la recolección, agrupación y análisis automatizados de grandes cantidades de

datos para modelizar, anticipar y afectar los comportamientos de los individuos. Los autores describen el procedimiento en tres momentos: i) almacenamiento de datos: una gran cantidad de datos son sistemáticamente recolectados de las prácticas y de las interacciones; ii) minería de datos: proceso posterior donde se extraen correlaciones y patrones a través de algoritmos de cálculo; y iii) perfilado: no se trata tanto de identificar a una persona específica sino correlacionar ocurrencias dispersas, juntarlas para reducirlas a comportamientos.

### **Postphenomenological Studies**

Desde esta línea de investigación, a diferencia de la anterior, el protagonismo del análisis corre por cuenta del sujeto individual y la consciencia. Si bien la fenomenología de Husserl, sobre la que estas corrientes se asientan, no ignora los factores intersubjetivos, históricos y sociales, resulta evidente que el énfasis se encuentra puesto en cómo el mundo emerge para una consciencia. En efecto, Husserl (1962: 136–137) sostendrá enfáticamente que "esta es la norma que queremos seguir como fenomenólogos: no tomar en cuenta nada más que aquello que en la consciencia misma, en pura inmanencia, podamos ver con evidencia esencial". No obstante, la modalidad eminentemente intelectualista con que Husserl desarrolla su trabajo, hará que surja una primera corriente de post-fenomenólogos franceses (Merleau-Ponty, Lévinas, Henry) en que la corporalidad jugará un rol fundamental. Clarificante, en este sentido, resulta el siguiente fragmento de Lévinas (2002: 148): "el cuerpo es una permanente puesta en duda del privilegio que se atribuye a la consciencia de «dar el sentido» a todo".

Siguiendo esta línea, pero incorporando además la relación con artefactos tecnológicos, es que surgirá una segunda camada de estudios post-fenomenológicos. Ihde (1979) inaugura una filosofía de la tecnología tomando esta tradición de pensamiento centrada en la relación humano-tecnología. Su pregunta central está vincualada a qué rol juegan los artefactos técnicos en la interacción entre humanos y mundo, así como la constitución de la subjetividad y la objetividad en este proceso. Verbeek (2005, 2016) sostiene que el enfoque postfenomenológico sugiere una teoría de la mediación tecnológica, donde los artefactos tecnológico no son meros instrumentos funcionales, sino que participan en la co-formación del mundo. Estos estudios son fundamentalmente empíricos y centran su

análisis filosófico en las tecnologías actuales, por lo que hacen una filosofía desde la tecnología.

Ahora bien, en lo que al movimiento *QS* se refiere, el trabajo de Kristensen y Ruckenstein (2018), propone comprender las prácticas de monitorización del movimiento *QS* en el marco de un “laboratorio del yo”, donde las tecnologías funcionan como recursos que colaboran en el self-making y el self-improvement. Esta perspectiva se enfoca en entender cómo los usuarios experimentan el data self y como las prácticas de *self-tracking* se ven implicadas a procesos de reestructuración de la experiencia corporal. En este sentido, sin alejarse de un enfoque crítico, plantean que las tecnologías de monitorización se convierten en participantes de la experiencia de sí mismo, donde algunos aspectos del yo son amplificadas mientras otros son reducidos o restringidos. En un trabajo similar, Kristensen y Prigge (2018) proponen una tipología de las asociaciones entre tecnología y sí mismo en las prácticas de *self-tracking*. Esta tipología se compone de cuatro aspectos; i) Una Hermenéutica del *Self/Enactment*: mientras que el concepto de hermeneutica refiere a la interpretación, la representación y la comprensión, según las autoras en el *self-tracking* también está asociado a una forma de conocerse y actuar sobre sí mediada por los datos. La producción de datos alienta a los usuarios a percibir un yo corporal a través de evaluaciones e interpretaciones de datos. La hermeneutica del self/enactment refiere a un yo de los datos (*data double*), como una forma de saber que puede ser reflexionada y utilizada para varios propósitos. ii) Una encarnación del *Self/Experience*: este punto se ha visto favorecido gracias a la reducción del tamaño de los dispositivos y sus diseños vestibles. Ilhe ha llamado este fenómeno como relaciones corporizadas (*embodiment relations*) y que Verbeek las ha pensado como relaciones *Cyborg*. La idea de *Cyborg* implica que lo humano y la tecnología forman una nueva entidad o una nueva experiencia del cuerpo donde el sujeto siente que el dispositivo forma parte o es una extensión de su cuerpo. A este modo de relación, las autoras lo llaman *experience*, ya que entienden que esta nueva entidad, compuesta de carne y circuitos electromagnéticos es la que experimenta (*new experiencing entity*). En este sentido, las tecnologías son vividas e integradas a la experiencia, otorgando otra sensibilidad y otros atributos sensoriales, no solo en lo concerniente a la auto percepción, sino también en las formas de percibir el mundo. En este aspecto, Van Den Eede (2015) propone el concepto de *enmeshment*, que puede ser traducido como engranaje, para comprender las relaciones

particulares que las tecnologías self-tracking implican entre cuerpo, tecnología y la perceptual experience. iii) *Alterity/Entanglement*: este aspecto refiere a cómo el usuario toma conciencia de cómo la tecnología amplifica, reduce o incluso contradice la experiencia subjetiva del yo. A diferencia de los dos modos de asociación anteriores, donde la tecnología se percibe como un continuum del yo, en este modo es percibida como alteridad. Así, le llaman *entanglement* al resultado de la negociación entre los usuarios y las tecnologías de datos. iv) *Background/Integration*: este último punto refiere a la integración de la tecnología de forma activa en la vida de los usuarios, es decir que el sujeto pasa por un proceso de evaluación del dispositivo a partir del uso prolongado y cotidiano para luego integrarlo como una especie de background. Según las autoras, este último aspecto es el que distingue a los sujetos de movimiento *QS* con el resto de usuarios que simplemente utilizan tecnologías de self-tracking.

### **La emergencia de los Nuevos materialismos**

La preocupación teórica y epistemológica por la materialidad concreta, como opuesta a la idealidad abstracta, es una disputa que se remonta a los inicios de la filosofía griega. No será, sino hasta la época moderna que este concepto será popularizado por el uso despectivo con que los filósofos de la Escuela de Cambridge (Cudworth, Culverwel, More) se enfrentan a lo que denominan como el materialismo de Hobbes. Posteriormente, en un contexto de crítica a las corrientes principales del idealismo alemán, las elaboraciones de Marx (así como las de Schopenhauer y Nietzsche) enfatizarán la importancia de las condiciones materiales de la existencia individual concreta frente a la defensa de conceptos universales abstractos que sostenían las filosofías de Kant, Fichte y Hegel. El materialismo dialéctico, en este sentido, ejercerá una enorme influencia en el contexto social, histórico y político del siglo XX, dando pie a constantes relecturas y reinterpretaciones (como el *materialismo cultural* de Harris o la refundación del mismo ejecutada por Žižek desde una coordenada lacaniano-hegeliana).

Por otra parte, en la actualidad asistimos a un verdadero auge en la emergencia de enfoques semiótico-materiales (LATOUR, 2008) y de nuevos materialismos (LEMKE, 2015; PFEIFER, 2015). El realismo agencial de Karen Barad (2007), por ejemplo, sostiene que la

materia es una substancia que en su devenir intra-activo no se constituye en una cosa, sino en un hacer, en una congelación de la agencia:

*la noción de intraacciones reformula las nociones tradicionales de causalidad y agencia en una reconfiguración continua tanto de lo real como de lo posible. En particular, la agencia se desprende de su órbita humanista tradicional. La agencia no está alineada con la intencionalidad o la subjetividad humana* (BARAD, 2007: 234-235; traducción propia).

En este sentido, para el nuevo materialismo dejan de ser pertinentes las distinciones y dicotomías clásicas que separan al animal de lo humano, así como a lo natural de lo tecnológico. El objeto técnico, por ende, no se escapa a los intereses que ponen sobre la mesa los nuevos materialismos.

Los últimos trabajos de Lupton (2016b, 2017) apelan a los planteos socio-materialistas contemporáneos para construir un modelo analítico sobre los *personal digital data assemblages* y su relación con el yo y el cuerpo. Señala que las perspectivas del materialismo feminista, el materialismo vital y la antropología de la cultura material, aportan conceptos relevantes para describir la forma que estos ensamblages (datos-cuerpos-selves) operan, al mismo tiempo que se hacen, crecen, se articulan y se entanglement con otras entidades humanas y no-humanas. El enfoque difractivo que propone Lupton sugiere tener en cuenta las siguientes posiciones ontoepistemológicas: primero, reconocer que tanto humanos como no-humanos están inbricados en formas híbridas, inestables y generativas, de tal manera que estos no pueden ser comprendidos autonomamente. Segundo, y en resonancia con lo anterior, la agencia y las capacidades vitales se encuentran distribuidas entre entidades diversas en ensamblages humanos/no-humanos. Tercero, el significado que los usuarios hacen de los datos es de naturaleza sensible, corporizada y materializada, que funda una forma de conocer, percibir y hacer el cuerpo y la vida. Cuarto, los significados de los datos son cambiantes a medida que se mueven en diferentes tipos de ensamblages. Y quinto, una perspectiva que permita rastrear las formas en que humanos y no-humanos se enriedan, identificando así prácticas, enacciones y efectos en las vidas humanas.

### **Tecno-aleturgia: un modo de articular los juegos de verdad**

Como hemos revisado, las diversas líneas de investigación sobre los *QS* centran su atención en diferentes dimensiones de análisis: lo colectivo, lo individual y lo técnico. Inspirándonos en los trabajos de Foucault y Simondon, sostendremos que estas dimensiones

se corresponden con el despliegue de tres juegos de verdad: disciplinar, aletúrgico y técnico. La preocupación por la “verdad”, incluso, ya se encuentra presente en las líneas de investigación precedentes, cuando se menciona a los “datos como reveladores de la verdad sobre uno mismo” (KRISTENSEN; PRIGGE, 2018: 50; traducción propia) o “se cree que los datos que surgen de la cuantificación corporal revelan algún tipo de "verdad objetiva" (...) establece una relación directa entre el cuerpo y el sí mismo, entre la biología y el conocimiento, entre la tecnología y la verdad” (AJANA, 2017; traducción propia). Foucault, por su parte, es enfático en recalcar que “el poder en general, no podría ejercerse si la veardad no se manifestara” (2014: 93).

En este sentido, nuestro modelo conceptual, llamado Tecno-aleturgia, será definido como el agenciamiento de tres juegos o modos de verdad: a) en primer lugar, una Verdad disciplinar que, en la teorización de Foucault, se correspondería con los denominados dispositivos de saber-poder y el ejercicio de “estar en la verdad”; b) la dimensión de la Verdad aletúrgica, la cual se corresponde con lo que Foucault, en sus cursos de la década de 1980 en el Collège de France, denomina como prácticas aletúrgicas y la puesta en ejercicio de un “decir veraz”; y c) por último, la inevitable presencia de una Verdad técnica; es decir, el necesario ensamblaje con objetos técnicos que requiere el despliegue de la verdad disciplinar y aletúrgica, lo cual implica el reconocimiento de una verdad propia e inherente al modo de existencia del objeto técnico.

Si bien esta última dimensión resulta ajena a la problematización de Foucault, lo que nos interesa primeramente destacar es la importancia que este otorga al problema de los juegos de verdad y los regímenes de verdad. Así, centraremos la atención en la articulación que Foucault realiza, con mayor claridad hacia el final de su vida, entre los conceptos de verdad y sujeto. Dicho en sus propias palabras: “mi trabajo ha tratado de tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos” (FOUCAULT, 2015a: 318). El primer modo de objetivación resulta de las prácticas que se consideran a sí mismas como científicas, las cuales podemos ordenar en la objetivación del sujeto hablante (gramática general, filología, lingüística), el sujeto productivo (análisis de la riqueza, economía política) y el sujeto vivo (historia natural, biología) (FOUCAULT, 2002b). El segundo modo, se vincula con lo que Foucault llamó las prácticas divisorias, aquellas que establecen distinciones, nominaciones y tratamientos de exclusión. Estas prácticas establecen una



división entre lo normal y lo patológico, lo sano y lo enfermo, el loco y el cuerdo, el peligroso y el buen ciudadano (FOUCAULT, 1976, 2015b; 2015c). Por último, el tercer modo de objetivación lo constituyen las prácticas de sí por las cuales los sujetos pueden ejercer sobre sí mismos *técnicas* para comprenderse, transformarse o mejorarse a sí mismos (FOUCAULT, 2012a; 2012b). Ahora bien, cabe destacar que con anterioridad al estudio de las técnicas de sí, el trabajo foucaultiano estaba centrada en el problema de las redes de saber-poder. Esto implicaba pensar al sujeto como un efecto de unas relaciones de fuerzas y unas formas de conocimiento; es decir, que la subjetividad podría ser comprendida como la propiedad emergente de un dispositivo o de una episteme. En este sentido, Foucault comenzará a reformular este esquema al plantear una analítica de la gubernamentalidad, donde el poder es comprendido en términos de gobierno. Este, por ende, debe entenderse no como una instancia suprema encargada de las desiciones ejecutivas y administrativas de un Estado, sino como los mecanismos y los procedimientos dedicados a conducir la conducta de sí mismo o de otros (FOUCAULT, 2006, 2007). De este modo, se planteará el estudio de los regímenes de verdad, preguntándose en qué condiciones históricas y con qué efectos es posible el ejercicio de una veredicción, distinguiendo entre estructuras epistemológicas y formas aletúrgicas (FOUCAULT, 2010, 2014).

En lo concerniente al estudio de las estructuras epistemológicas, lo fundamental pasa por analizar cómo se produce el conocimiento verdadero. Además, se debe indagar en cómo estos discursos establecen límites y normas, organizandose en disciplinas, de tal manera que las prácticas de enunciación están en la verdad o fuera de esta. Esta distinción de las estructuras epistemológicas se corresponde con lo que nosotros hemos denominado como verdad disciplinar. Por otro lado, las formas aletúrgicas (es decir, lo que en nuestro modelo conceptual corresponde con la verdad aletúrgica) implican un cierto uso ético de los discursos, en tanto que el sujeto hace pasar en su relación consigo mismo y con los otros un cierto decir veraz, un ejercicio que le posibilita enunciar la verdad sobre sí mismo. En este sentido, según Foucault, habría una especie de pragmática de la verdad en el sujeto que no puede ser reducida a las estructuras epistemológicas del conocimiento. Por ello, con este concepto Foucault reformulará su propuesta de saber-poder, para plantear la noción de “gobierno de los hombres por la verdad” (FOUCAULT, 2014: 30). El saber ya no es solamente aquello que necesariamente debe ser producido para gobernar, una batería de

conocimientos construidos objetivamente, verificables y utilitarios, sino una manifestación de la verdad que hace posible el ejercicio de poder. De este modo, la relevancia pasa a ser de los regímenes de verdad y de cómo el sujeto, a través de una serie de actos, puede decir la verdad sobre sí mismo. En concreto, Foucault nos hablará de las formas aletúrgicas, entendidas como un régimen definido por la obligación individual de establecer consigo mismo una relación de conocimiento permanente que permite descubrir los secretos que, en el fondo de sí mismo, se esconden y se escapan. Se trata, en definitiva, de la obligación “de manifestar esas verdades secretas e individuales a través de actos que tienen efectos, efectos específicos mucho más allá de los efectos de conocimiento: efectos liberadores” (FOUCAULT, 2014: 107). De esta manera, quedan definidos los dos primeros juegos de verdad que constituyen nuestro modelo tecno-aletúrgico. Como señala Foucault:

*se puede decir la verdad siempre que se diga en el espacio de una exterioridad salvaje; pero no se está en la verdad más que obedeciendo a las reglas de una «policía» discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos (FOUCAULT, 1992: 22).*

Ahora bien, a la “verdad disciplinar” (y sus modos de estar en la verdad) y la “verdad aletúrgica” (y sus modos de decir la verdad), debemos conjugar un tercer nivel de veridicción que configura aquello que hemos denominado como tecno-aletúrgia. Nos referimos, específicamente, al nivel de la “verdad técnica” que es puesta en juego por el modo de existencia de los objetos técnicos. Si bien Foucault no plantea directamente la cuestión de la verdad en el objeto, no es menos cierto que, en su curso de 1980, parece rozar y acercarse a este importante asunto, el cual ya había sido trabajado por autores franceses de la época como André Leroi-Gourhan, Gilbert Simondon y, posteriormente, Bernard Stiegler. Menciona Foucault que la “τέχνη τέχνης [techni technis] es pues el arte de dirigir a las almas”, para insistir –inmediatamente–, en que “lo que querría hacer este año es, precisamente, estudiar la relación entre la τέχνη τέχνης [techni technis] como arte supremo, vale decir, arte de gobernar a los hombres, y la aletúrgia” (2014: 71). Dicho en otros términos: Foucault remarca la importancia del vínculo existente entre la técnica y las manifestaciones de verdad propias de la aletúrgia.

Sin embargo, la conceptualización foucaultiana de la técnica se centra exclusivamente en dos grandes áreas (técnicas de gobierno y técnicas de sí), dejando sin teorizar la posible existencia de un régimen de verdad concerniente al propio objeto técnico. Este, en efecto,

será uno de los problemas fundamentales de la obra de Simondon, en la cual se busca “suscitar una toma de consciencia del sentido de los objetos técnicos [...en tanto que] mediadores entre la naturaleza y el hombre” (2007: 31). Para este enfoque, el objeto técnico se define en sí mismo, teniendo una evolución propia que pasa por tres niveles: el elemento técnico (las piezas/herramientas), el individuo técnico (las máquinas) y el conjunto técnico (las redes). En este sentido, el objeto técnico tiene un modo de existencia propio<sup>3</sup> (lo aquí entendemos como “verdad técnica”), que sirve de mediador entre los juegos de verdad disciplinares y aletúrgicos.

Para Simondon, de hecho, la toma de consciencia de la verdadera naturaleza de las máquinas<sup>4</sup> resulta fundamental para conseguir una renovada concepción de la cultura que permita sintetizar la ruptura y desdoblamiento de las tendencias teóricas y prácticas que reproducen dicotomías tales como sujeto-objeto, natural-artificial individual-social. En nuestros términos, esto equivaldría a la consecución de una articulación entre la dimensión disciplinar de estar en la verdad y la dimensión aletúrgica del decir veraz. En esta línea, la cultura se constituye en un centro neutro (a saber, en una red técnica) en que se resuelve el problema de la articulación entre lo individual y lo social. No es, por ende, en el nivel de la individuo/sujeto (como pensaba Foucault) en donde el problema de lo social se desarrolla y resuelve. Antes bien, para Simondon, el verdadero nivel de individuación de la realidad humana es la cultura; pero, como hemos insistido, una red cultural que toma consciencia del rol desempeñado por el objeto técnico. Y esta toma de consciencia, para ser completa, “debe desarrollar la red de puntos relacionales entre el hombre y el mundo, convirtiéndose en tecnología, es decir, una técnica de segundo grado que se ocupa de organizar estos puntos relacionales” (SIMONDON, 2007: 243).

Por ende, cuando la cultura deja de desconfiar de la técnica, “el ser humano es puesto realmente en situación” de resolver el problema; es decir: va más allá de lo individual y de lo meramente conceptual para ingresar en un campo experiencial. Ser experimentos, y tener el valor de serlo, apunta precisamente a esto: “lo que debe ser experimentado es la puesta en situación particular en la red técnica, en la medida en que coloca al hombre en presencia y en el interior de una serie de acciones y procesos que él no dirige en soledad, sino en los cuales participa” (SIMONDON, 2007: 245). En este sentido, el movimiento *QS* se constituye en un grupo privilegiado para analizar este proceso. En tanto que articulan simultáneamente

verdades disciplinares (por ejemplo, de la ciencia o la biomedicina), verdades técnicas (de los dispositivos tecnológicos utilizados para el *self-tracking*) y verdades aletúrgicas (que ponen en juego la subjetividad, una verdad sobre sí), el movimiento *QS* nos permite hacer la experiencia concreta de una tecno-aletúrgia fundamental para la sociedad de nuestros días.

De este modo, deberíamos enfatizar al menos dos aspectos en donde el modelo Tecno-aletúrgico es algo más abarcativo para pensar el fenómeno contemporáneo del movimiento *QS*. En primer lugar, el planteo de Foucault (2002a) sobre el biopoder permite pensar cómo la vida se coloca en el centro de la política, a partir de una serie de transformaciones técnicas que se van a diferenciar de los modos de soberanía del ejercicio del poder. Esto se sostiene fundamentalmente en una voluntad de saber acerca de los procesos de la vida y sus circunstancias. Emergen así, disciplinas como la anatomía, la biología, la economía política, la estadística entre otras ciencias humanas. Estas formas de saber se han desarrollado conjuntamente con las técnicas de conducción (anatomopolítica, biopolítica) que definen un cuerpo-máquina y un cuerpo-especie. En efecto, esta voluntad de saber es a la vez, como bien lo demuestra Foucault, una voluntad de poder, o dicho de otro modo, para conducir la vida es necesario una producción de conocimiento que la convierta en un objeto inteligible y operable. Del mismo modo, Rose (2012) quien retoma el concepto de biopolítica para analizar una serie de mutaciones contemporáneas, desatadas en parte, por nuevas técnicas de visualización del cuerpo somático y la incidencia de nuevas disciplinas (genética, biología molecular), sugiere que la emergencia de prácticas biomédicas consteladas entre el laboratorio, la clínica y el mercado, han estado transformando las propias formas de conducir y conceptualizar la vida. Tanto para Foucault como para Rose, quienes han convertido sus análisis en un punto de paso obligado para pensar los procesos de politización de la vida, ubican el despliegue de la biopolítica privilegiando las formas de producción de verdad disciplinares, es decir a partir de una serie de estructuras epistemológicas, dejando de lado las dimensiones propuestas por la tecno-aletúrgia como la verdad aletúrgica y la verdad técnica. En segundo lugar, a diferencia de una visión biopolítica y gubernamental en donde los objetos técnicos tienden a ser vistos como dispositivos constrictivos y fundamentalmente disciplinares (recordemos, por ejemplo, la gubernamentalidad algorítmica), el modelo tecnoaletúrgico posibilita la comprensión del objeto no sólo como mediador (al estilo de la Teoría del Actor-Red), sino que también como amplificador de los juegos de verdad

desplegados por un sujeto. En efecto, como bien apunta Simondon, no es en la individuación psíquica del sujeto en que se debe resolver la problemática inherente del campo psicosocial, sino que en un proceso de individuación colectiva en que el objeto técnico se constituye en un *pluggins* que nos conecta a la red y, además, pone en juego una verdad y un modo de existencia propio. Un *QSr* que, por ejemplo, diseña una herramienta tecnológica que le permite cuantificar alguna actividad cotidiana, no sólo se conecta a una red mediante la producción y subida de datos que son socializados en una plataforma, sino que se conecta a la verdad autónoma de un objeto que, al ser ejercitada y ejecutada por sí mismo, amplifica su propia verdad en tanto que sujeto. Los distintos tipos de verdad (disciplinar, aletúrgica y técnica) son autorecursivos y autónomos, pero resuenan los unos en los otros. Y, esta resonancia, se transmite y amplifica mediante una operación activa.

De este modo, a pesar de que el proceso aletúrgico no se resuelva en la verdad del sujeto (como, de diferentes modos, plantean los estudios postfenomenológicos y postfoucaultianos), esto no implica eliminar y/o silenciar al sujeto en el despliegue de esta partida de juego. Ser experimentos, y tener el valor de serlo, implica lanzar indefectiblemente los tres dados que nos han sido dados. Implica amplificar un decir veraz no sólo indagando en los secretos que guarda y esconde un sí mismo, sino que explorando el estar en la verdad disciplinar y la verdad tecnológica inherente a las redes de objetos. Así, la autonomía autorecursiva de cada juego de verdad se amplifica y resuena en la red, sin caer en una homogenización simétrica (al estilo de la Teoría del Actor-Red) o en la lógica del punto/dimensión privilegiado (como ocurre con las diferentes líneas de investigación sobre los *QS* que hemos revisado). No se trata, por ende, de conectores y mediadores que ejercen traducciones, sino de dispositivos que, poniendo en juego modos de verdad diferenciados, conectan dimensiones heterogéneas sin inyectar trascendencia y sin fracturar la red tecnoaletúrgica que opera como un plano.

## **Conclusiones**

En este artículo hemos expuesto los trabajos académicos que se encuentran, a nuestro entender, dentro de las perspectivas críticas acerca del movimiento *QS*. Estos estudios se han concentrado en diversos aspectos sumamente relevantes en la cuestión de las prácticas *self-tracking* de los *QS*, pero han dejado de lado el problema de la verdad. Pero, ¿por qué es

relevante la cuestión de la verdad? Primero, porque para la propia comunidad *QS* se constituye en una dimensión importante (recordemos, por ejemplo, la idea del  $n=1$  que, en su experimentación, nos entrega una verdad del sí mismo). Segundo, porque la propia teorización de Foucault termina por concebir a la verdad como un factor fundamental no sólo de las prácticas de sí mismo, sino también para el funcionamiento de los dispositivos de saber-poder. Tercero, porque reconocer que el objeto técnico tiene un modo de existencia propio implica asumir su irreductible autonomía, la cual no puede ser reducida a la verdad aletúrgica y/o a la verdad disciplinar.

Ahora bien, ¿cómo se articula la autonomía de los tres juegos de verdad que implica la ejercitación de la tecno-aleturgia? En primer lugar, asumiendo que si bien el modelo tecno-aletúrgico se ensambla como una red, esto no quiere decir que los tres juegos se disuelvan en ella. Antes bien, cada juego mantiene su radical autonomía y su modo diferenciado de existencia. En segundo lugar, aprehendiendo que la tecnoaleturgia es un proceso de amplificación resonante que comunica sin traducir y que conecta sin homogeneizar. Enfocarse, de este modo, sólo en hacer vibrar una de las dimensiones (por ejemplo, el puro decir veraz de mi propio cuerpo; o el puro estar en la verdad con que nos disciplina un cuerpo médico), difícilmente permita la ejecución de una amplificación resonante. Sin embargo, incluso la posición de sujeto, así como el saber-poder disciplinario, deben ser puestos activamente en juego. En tercer lugar, se debe comprender que la amplificación resonante se ejecuta como una experimentación (de lo disciplinar, de lo aletúrgico y de lo técnico). Y, experimentar cada uno de estos juegos, implica estar dispuesto a jugar su juego. Así, no basta con utilizar cotidianamente una infinidad de dispositivos tecnológicos para jugar el juego de lo técnico, así como vivir cada día en el mismo cuerpo no asegura alcanzar la sabiduría, la felicidad o el autoconocimiento. Por último, “ser experimentos y tener el valor de serlo”, implica precisamente una ejecución activa y simultáneamente de las tres dimensiones. En este sentido, resultaría de gran relevancia aplicar empíricamente este modelo al movimiento *QS*, y así explorar experimentalmente si nuestro juego conceptual resulta nutritivo y, si el de ellos, pone en juego algo más que la cuantificación del sí mismo.

## Referencias

AJANA, Btihak. Biometric citizenship. *Citizenship Studies*, vol. 16, nº 7, p. 851–870, 2012.

- AJANA, Btihaj. Digital health and the biopolitics of the Quantified Self. *Digital Health*, vol. 3, p. 1–18, 2017.
- BARAD, Karen. Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, n° 3, p. 801–831, 2003.
- BARAD, Karen. *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press, 2007.
- BARRETT, Estelle; BOLT, Barbara. Carnal knowledge: towards a 'New Materialism' through the arts. Em: COOLE, Diana.; FROST, Samantha. (Eds.). *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Durham/London: Duke University Press, 2010. .
- BEER, David. Governing through biometrics: the biopolitics of identity. *Information, Communication & Society*, vol. 17, n° 8, p. 1051–1054, 2014.
- BRUNO, Fernanda. *Máquinas de ver, modos de ser: vigilância, tecnologia e subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2013.
- CHENEY-LIPPOLD, John. A New Algorithmic Identity: Soft Biopolitics and the Modulation of Control. *Theory, Culture & Society*, vol. 28, n° 6, p. 164–181, 2011.
- CHOE, Eun Kyoung; LEE, Nicole; LEE, Bongshin.; PRATT, Wanda Marie; KIENZT, Julie. *Understanding quantified-selfers' practices in collecting and exploring personal data*. ACM Press, 2014. Disponível em: <<http://dl.acm.org/citation.cfm?doid=2556288.2557372>>. Acesso em: 30 mar. 2017
- CROCKETT, Clayton.; ROBBINS, Jeffrey. *Religion, politics, and the earth: the new materialism*. S.l.: Palgrave Macmillan, 2015.
- DE SOUZA, Poppy. Self-tracking and body hacking: the biopolitics of the Quantified Self in the age of neoliberalism. *The Transfigure Project*, 2013. Disponível em: <<https://bodycartography.wordpress.com/2013/06/11/self-tracking-and-body-hacking-the-biopolitics-of-the-quantified-self-in-the-age-of-neoliberalism/>>. Acesso em: 16 abr. 2018
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Mexico: Siglo Veintiuno Editores, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002a.

- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI Ediciones, 2002b.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*. Madrid, España: Siglo XXI, 2012a.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad: la inquietud de sí*. Madrid, España: Siglo Veintiuno Editores, 2012b.
- FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos: curso en el Collège de France (1979-1980)*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015a.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica I*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2015b.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica II*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2015c.
- GIONES-VALLS, Aina.; GIONES, Ferran. Quantificar-se per viure a través de les dades: les dades massives (big data) aplicades a l'àmbit personal. *BiD: textos universitaris de biblioteconomia i documentació*, nº 34, 2015.
- GORDO LÓPEZ, Ángel.; RIVERA, Javier de; LÓPEZ LOSADA, Yago. Sociogénesis de las nuevas enfermedades tecnológicas y los dispositivos de auto-cuantificación. *Quaderns de psicologia*, vol. 15, nº 1, p.81–93, 2013.
- TZOVARAS, Bastian Greshake. *Share your method of analysis without sharing your data - Quantified Self*. Disponible em: <<http://quantifiedself.com/2018/05/open-humans-personal-data-notebooks/>>. Acceso em: 18 maio. 2018.
- HARAWAY, Donna. *Manifiesto ciborg: el sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*. Trad. Manuel Talens. California, 1991.



- HARRIS, Anna.; KELLY, Susan; WYATT, Sally. Autobiologies: Making sense of engagements with healthcare technologies. *Eä - Revista en Salud, Sociedad, Ciencia y Tecnología*, vol. 7, n° 2, p. 71–86, 2015.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Mexiko: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- IHDE, Don. *Technics and Praxis: A Philosophy of Technology*. [s.l.] Springer Netherlands, 1979.
- KRISTENSEN, Dorthe Brogaard; PRIGGE, Carolin. Human/Technology Associations in Self-Tracking Practices. Em: AJANA, Btihaj. (Ed.). *Digital health and the biopolitics of the Quantified Self*. London: Springer International Publishing, 2018. p. 43–59.
- KRISTENSEN, Dorthe Brogaard; RUCKENSTEIN, Minna. Co-evolving with self-tracking technologies. *New Media & Society*, vol. 20, n° 10, p. 3624–3640, 2018.
- LATOUR, Bruno. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- LEMKE, Thomas. New Materialisms: Foucault and the ‘Government of Things’. *Theory, Culture & Society*, vol. 32, n° 4, p. 3–25, 1 jul. 2015.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.
- LUPTON, Deborah. *Self-tracking modes: Reflexive self-monitoring and data practices*. *SSRN Eletronic Journal*, 2014. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2483549>
- LUPTON, Deborah. *The quantified self: a sociology of self-tracking*. Cambridge: Polity, 2016a.
- LUPTON, Deborah. Digital companion species and eating data: Implications for theorising digital data–human assemblages. *Big Data & Society*, vol. 3, n° 1, p. 205395171561994, 2016b.
- LUPTON, Deborah. Data thing-power: how do personal digital data come to matter? *SSRN Eletronic Journal*, 2017. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2998571>
- MOL, Annemarie. *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press, 2007.
- NAFUS, Dawn.; SHERMAN, Jamie. Big Data, Big Questions| This One Does Not Go Up To 11: The Quantified Self Movement as an Alternative Big Data Practice. *International Journal of Communication*, vol. 8, n° 0, p. 11, 2014.

- PFEIFER, Geoff. *The new materialism: Althusser, Badiou, Žižek*. New York: Routledge, 2015.
- RABINOW, Paul. *Essays on the anthropology of reason*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1996.
- REIGELUTH, Tyler Butler. Why data is not enough: Digital traces as control of self and self-control. *Surveillance & Society*, vol. 12, n° 2, p. 243–254, 2014.
- ROSE, Nikolas. *Governing the soul: the shaping of the private self*. London; New York: Routledge, 1990.
- ROSE, Nikolas. *Inventing our selves: psychology, power, and personhood*. Cambridge, England; New York: Cambridge University Press, 1996.
- ROSE, Nikolas. *Políticas de la vida: biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. La Plata, Buenos Aires: UNIPE: Editorial Universitaria, 2012.
- ROUVROY, Antoinette; BERNS, Thomas. Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o díspar como condição de individuação pela relação? Tradução de P. H. Andrade. *Revista Eco Pós*, vol. 18, n° 2, p. 36-56, 2015.
- RUCKENSTEIN, Minna.; PANTZAR, Mika. Beyond the Quantified Self: Thematic exploration of a dataistic paradigm. *New Media & Society*, vol. 19, n° 3, p. 401–418, 2017.
- SANDERS, Rachel. Self-tracking in the digital era: biopower, patriarchy, and the new biometric body projects. *Body & Society*, vol. 23, n° 1, p. 36–63, 2017.
- SWAN, Melanie. Health 2050: The Realization of Personalized Medicine through Crowdsourcing, the Quantified Self, and the Participatory Biocitizen. *Journal of Personalized Medicine*, vol. 2, n° 3, p. 93–118, 2012.
- VAN DEN EEDE, Yoni. Tracing the tracker: a postphenomenological inquiry into self-tracking technologies. Em: ROSENBERGER, Robert.; VERBEEK, Peter (Eds.). *Postphenomenological Investigations: Essays on Human-Technology Relations*. Lanham: Lexington Books, 2015. p. 143–158.
- VERBEEK, Peter. *What things do: philosophical reflections on technology, agency, and design*. University Park, Penn.: Pennsylvania State University Press, 2005.
- VERBEEK, Peter. Toward a Theory of Technological Mediation: A Program for Postphenomenological Research. Em: *Technoscience and Postphenomenology: The Manhattan Papers*. London: Lexington Books, 2016. p. 189–204.

WHITSON, Jennifer. Gaming the quantified self. *Surveillance & Society*, vol. 11, n° 1/2, p. 163, 2013.

WOLF, Gary. *The quantified self*. Cannes, 2010. Disponible em: <[https://www.ted.com/talks/gary\\_wolf\\_the\\_quantified\\_self](https://www.ted.com/talks/gary_wolf_the_quantified_self)>. Acceso em: 30 mar. 2017

Diego González García

Docente del Instituto de Fundamentos y Métodos de la Psicología, Facultad de Psicología de la Universidad de la República, Uruguay (UdelaR). Candidato a Doctor en “Persona y Sociedad en el Mundo Contemporáneo” de la Universidad Autónoma de Barcelona, España (UAB). Master en Psicología Social por la UdelaR. Integrante de los Grupos de investigación “Gubernamentalidad, Ciencia, Tecnología y Subjetivación” UdelaR y de “Psicopolitics Studies” UAB.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6648-8673>

E-mail: [dgonzalez@psico.edu.uy](mailto:dgonzalez@psico.edu.uy)

Marco Maureira Velasquez

Doctor en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos por la Universidad de Barcelona (UB) y Doctor en Psicología Social por la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). Ha desempeñado funciones como consultor en la División de Desarrollo Social de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL-Naciones Unidas) y como colaborador en el Barcelona Science and Technology Studies Group (STS-b) y en el Grupo de Investigación en Filosofía Contemporánea, Ética y Política (APORÍA).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0238-6774>

E-mail: [maureira.marco@gmail.com](mailto:maureira.marco@gmail.com)

Francisco Tirado Serrano

Profesor Titular del Departamento de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB) Doctor en Psicología. Director del Doctorado “Persona y sociedad en el Mundo Contemporáneo” de la UAB. Coordinador de los grupos de Investigación Psicololitics Studies y del Barcelona Science and Technology Studies Group (STS-b).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7093-056X>

E-mail: [FranciscoJavier.Tirado@uab.cat](mailto:FranciscoJavier.Tirado@uab.cat)


<sup>1</sup> *Meetup* es una aplicación del formato de red social cuyo eslogan es “somos lo que hacemos”. Funciona como una plataforma para contactar a personas con los mismos intereses, crear eventos y grupos con actividades regulares donde los usuarios pueden participar y reunirse.


<sup>2</sup> Para más información, dirigirse a: <https://medium.com/quantified-self-public-health>


<sup>3</sup> Esto no significa, en modo alguno, que los objetos técnicos sean completamente independientes del quehacer humano. Antes bien, el ser humano juega un rol de organización y coordinación en la dinámica técnica; a saber, “el hombre interviene como ser que regula su margen de indeterminación” (2007, p. 34), pero un margen –urge repetirlo– que es interior e inmanente al objeto mismo.


<sup>4</sup> No olvidemos que, para Simondon, “la mayor causa de alienación en el mundo contemporáneo reside en este desconocimiento de la máquina” (2007, p. 31).

## Ediciones Universidad Tecnológica Metropolitana


 Padre Felipe Gómez de Vidaurre  
N° 1488, Santiago, Chile

 (56-2) 787 77 50

 Metro La Moneda

 editorial@utem.cl

Vicerrectoría de Transferencia  
Tecnológica y Extensión

 [www.utem.cl](http://www.utem.cl)  
[www.vtte.utem.cl](http://www.vtte.utem.cl)

**FORMAS DE LO POLÍTICO** *en el SIGLO XXI:*  
*Claves para la comprensión del poder*

**1ra edición, marzo 2021**

Ediciones Universidad Tecnológica Metropolitana

ISBN: **xxx**

Registro de propiedad intelectual **xxxx**

Diseño, diagramación y corrección de estilo:  
Ediciones Universidad Tecnológica Metropolitana  
Vicerrectoría de Transferencia Tecnológica y Extensión

Co-diseño, producción editorial y portada:  
Franco Jonas

© Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro, su recopilación en un sistema informático y su transmisión en cualquier forma o medida (ya sea electrónica, mecánica, por fotocopia, registro o por otros medios) sin el previo permiso y por escrito de los titulares del copyright.

Santiago de Chile, **marzo de 2021**

# FORMAS DE LO POLÍTICO EN EL SIGLO XXI

*Claves para la comprensión del poder*

Francisco Tirado  
Martín David de Moura  
José Antonio Román  
*editores*

# PSICOPOLÍTICA

*el gobierno de las  
emociones y la  
digitalización del yo*

Diego González-García<sup>1</sup>  
John Souto Rey<sup>2</sup>

## INTRODUCCIÓN

El presente capítulo tiene como objetivo desarrollar el concepto de *psicopolítica*, formulado por el filósofo coreano Byung-Chung Han, en su libro titulado “*Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*”. En los últimos años este autor ha publicado casi una veintena de libros, algunos de ellos se han convertido en *best sellers* de la filosofía. Su pensamiento se caracteriza por ser muy sintético, condensado y con una claridad en la exposición que sorprende para la complejidad de las ideas que está tratando y articulando. En este sentido, la producción de este autor presenta un gran valor, en tanto difusión del pensamiento filosófico, es un trabajo que permite una introducción simple a ideas muy complejas. Sus libros intentan hacer una cartografía actualizada de las sociedades contemporáneas y en las recientes transformaciones tecnológicas del siglo XXI. Particularmente el concepto de *psicopolítica* abarca varios aspectos actuales, tales como la cuestión de la libertad como una forma de dominación en los regímenes neoliberales avanzados, las tecnologías de comunicación y de información y la emergencia de la emocionalidad como mercancía y nuevo objeto de poder. En efecto, el concepto de *psicopolítica* podría ser entendido como una relectura del pensamiento de filósofos como Foucault y Deleuze, aprovechando los rincones que estos dejaron sin resolver o planteados de una forma un tanto inacabada en sus obras.

En lo que sigue, situaremos a la psicopolítica en el marco de lo que Han (2014) concibe como la *crisis de la libertad*, para luego rastrear los antecedentes teóricos y explicitar de forma más precisa los cabos sueltos que intenta atar el autor con su relectura.

Posteriormente, luego de haber procurado encajar las piezas conceptuales, pondremos a la psicopolítica a prueba empírica para pensar puntualmente el movimiento *Quantified Self*.

Finalmente, haremos algunos apuntes críticos donde esbozaremos líneas de debate que merecerían ser tratadas en detalle en futuros textos.



## DE LA CRISIS DE LA LIBERTAD

Para aproximarnos a la idea que la libertad se encuentra en crisis, transformándose, como lo demuestra Han, en una “forma de subjetivación y de sometimiento” (2014, p. 14), debemos entender cómo se han establecido las formas modernas de la libertad.

Tal y como lo entendían célebres pensadores de mediados del mil seiscientos como Rousseau (1985), el ser humano nace libre y naturalmente bueno, siendo posteriormente la sociedad que lo corrompe. Si seguimos esta idea romántica, que constituye una de las raíces fundamentales de las formas modernas de pensar la condición humana y la libertad, la búsqueda por la emancipación estaría dirigida a un proceso de levantamiento de una serie de capas sociales que nos aplastan y oprimen hasta llegar a un ser puro, bondadoso y libre.

Sin embargo, si nos alejamos de esta concepción de libertad como algo natural o una condición humana que reside por debajo de una serie de mecanismos coercitivos que alienan y aprisionan, arribaremos a pensar, ya no en la libertad como ideal sino como una serie de prácticas de libertad que no están exentas de las relaciones de poder.

En esta dirección, Foucault (1994) ha sostenido que lo que se opone a las prácticas de libertad no son las relaciones de poder, sino los estados de dominación. Estos últimos, según el autor, son momentos particulares:

*[...] en los cuales las relaciones de poder, en lugar de ser móviles y permitir a los diferentes miembros una estrategia que los modifique, se encuentran bloqueadas y fijadas. Cuando un individuo o un grupo social llegan a bloquear un campo de relaciones de poder, a volverlo inmóvil y fijo y a impedir toda reversibilidad del movimiento –con instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares– se está frente a lo que se puede llamar un estado de dominación.*  
(FOUCAULT, 1994, P. 259).

En estos términos, los sentidos de la libertad no han sido siempre los mismos, justamente porque estos no dependen de una definición universal o trascendente, sino que se trata de una red de prácticas históricamente situadas que configuran una cierta forma de hacer y decir la libertad. Por ejemplo, el ejercicio de la libertad en la antigüedad, no solo se trataba de

no ser esclavo de una ciudad o de un amo, ser libre también requería no ser esclavo de las pasiones. Para esto eran necesarios una serie de ejercicios dirigidos al cuidado de sí, que al mismo tiempo implicaban conocerse a sí mismo con el objetivo de alcanzar el manejo de las pasiones a través de la razón. Para los griegos estas cuestiones estaban directamente vinculadas con el gobierno de la polis, ya que los que participaban en la política eran únicamente aquellos hombres libres. Por tanto, las prácticas de libertad en la antigüedad implicaban un ejercicio sobre sí mismo, una ética de cómo conducirse y un dominio del logos sobre las pasiones. En este sentido, dominarse a uno mismo era la posibilidad de dominar a otros y participar de los asuntos de la polis (Foucault, 2012).

En cierto modo, la libertad era una cuestión de gobierno, gobierno de las pasiones y uno mismo, y gobierno de la polis y de los otros. Claramente en la antigüedad la libertad era, por un lado, un ejercicio ético, en tanto que implicaba conducir la conducta sobre la base de una reflexión sobre sí mismo; y, por otro lado, un juego político que consistía en el gobierno de las acciones de los hombres libres en la ciudad.

Siguiendo con este aspecto de que la libertad está indefectiblemente vinculada con las formas en las que se gobierna, Foucault (2007) distingue dos estrategias y concepciones diferentes de ejercer la libertad. Estas hayan su nacimiento a fines del siglo XVIII con el objetivo de limitar el despotismo del poder monárquico; y que a grandes rasgos podríamos decir que forman las condiciones de posibilidad para el surgimiento del liberalismo y posteriormente del neoliberalismo. En primer lugar, encontramos el camino jurídico a la libertad, que propone en la figura de un contrato social, las garantías para el ejercicio de los derechos y obligaciones de los ciudadanos. La misma, que también puede ser llamada revolucionaria o camino rousseauiano, declara los derechos humanos como esenciales y fundamentales para elaborar una legislación, una ley que ya no es la voluntad de un déspota sino lo que establece la voluntad popular. El lema libertad, igualdad y fraternidad de la Revolución Francesa consagra a los sujetos como *sujetos de derecho* y por lo tanto el gobierno debía ejercerse respetando las leyes fundamentales de las libertades individuales. Es decir, que ningún monarca, ni si quiera una entidad divina podrían colocarse por encima de los hombres y del contrato social del pueblo, que a partir de aquí se declarará libre y soberano.

En segundo lugar, encontramos el camino económico o camino radical, desarrollado en Inglaterra y posteriormente en Estados Unidos tras su independencia. Esta estrategia establecía los límites de la soberanía de un

Estado, no a través de una legislación, sino a partir de la actividad del mercado. O sea, que la intervención del Estado encontraría un límite allí donde la actividad económica de los individuos lo permitiera, ya que estos eran libres de establecer las condiciones de sus intercambios y de establecer los precios de compra y venta que así les convenga. Desde esta perspectiva, el criterio por el cual el gobierno debe o no intervenir es el principio de utilidad, que se define en función de los intereses dados por la independencia de los individuos al establecer la actividad de intercambio, que a su vez se entienden como sujetos económicos independientes (*homo economicus*). Así, la intervención del Estado se encuentra en el cálculo utilitario del juego de intereses entre individuos, que hace que tal o cual cosa tengan interés o que tal cosa obtenga un cierto valor. En tal sentido, la pregunta central del liberalismo anglosajón se convierte en “¿cuál es el valor de la utilidad del gobierno y de todas sus acciones en una sociedad donde lo que determina el verdadero valor de las cosas es el intercambio?” (Foucault, 2007, p. 67).

Foucault (2007) nos advierte que si bien, estos dos caminos de concebir la libertad funcionan como sistemas diferentes, con orígenes históricos distintos, con formas de proceder y coherencias separadas, esto no quiere decir que sean opuestas o contradictorias. Deben ser entendidos bajo el principio de heterogeneidad, que permite visualizar transacciones entre los dos sistemas manteniendo las diferencias<sup>3</sup>.

En este sentido, las formas modernas de libertad que imperaron durante todo el siglo XIX y principios del XX, y que a su vez serán el sustento de la racionalidad neoliberal, se ven imbricadas en estos dos modos de pensar y ejercer el gobierno. Durante toda esta época la libertad oscilará entre los derechos individuales universales e individuos con la potestad de acordar independientemente los intercambios económicos.

En definitiva, ya sean en las formas antiguas como en las modernas, los sentidos de libertad, de alguna manera u otra, siempre implican una serie de relaciones, que establecen un medio, un estado de cosas y una cierta forma

3. Foucault (2007) se aparta de una lógica dialéctica para pensar la ambigüedad que presenta el capitalismo entre estos dos sistemas, el jurídico y el económico, ya que en el proceder dialéctico supone una contradicción entre dos términos y una unidad como resultante, o sea una homogenización de la diferencias. De esta manera, propone una lógica estratégica, donde las relaciones son entendidas como una lucha de fuerzas que despliegan una heterogeneidad de transacciones manteniendo la diferencia.

de subjetivación. Por tanto, a la hora de reflexionar sobre la cuestión de la libertad es más pertinente hacer referencias a una red de prácticas y no a un ideal abstracto o universal.

Ahora bien, es justamente luego de esta constitución moderna de la libertad, donde Han (2017) va a hallar lo que denomina *sociedad del cansancio*, como una expresión del neoliberalismo avanzado. Una sociedad donde las nociones de libertad toman nuevos rumbos, alejándose fuertemente de las anteriores formas disciplinarias, donde la primacía se colocaba en el *deber ser*, para adquirir un protagonismo central en el *laissez faire*, *laissez passer*. Esta frase, del francés significa *dejar hacer*, *dejar pasar* y se ha convertido en el emblema del pensamiento liberal y refiere a su modo de entender las libertades individuales y a su forma austera de pensar la conducción del Estado y la política económica. Esta consigna, en su máxima expresión como regla de juego para conducir todos los aspectos de la vida cotidiana contemporánea, se convierte en un *poder hacer* ilimitado. Esto constituye modos de subjetivación donde el yo se vuelve un proyecto libre, donde individuos emprendedores y creativos son responsables de su auto producción, en constante búsqueda del éxito y la originalidad. El marketing lo ha hecho patente en sus frases más icónicas de esta racionalidad: el *just do it* (tan solo hazlo) de Nike, *impossible is nothing* (nada es imposible) de Adidas o *think different* (Piensa diferente) de Apple. Estos eslóganes promueven una potencia ilimitada en las capacidades individuales, que encuentran en la libertad un medio propicio para desarrollarse. De esta manera, los individuos creen haberse liberado de las coacciones y coerciones externas para someterse a sus propias exigencias internas de la optimización y el rendimiento. Para Han (2014), esta paradoja por la cual la libertad es al mismo tiempo lo que configura las condiciones de dominación, es lo que caracteriza una profunda crisis de la libertad. En este sentido, el sujeto del rendimiento es un esclavo absoluto, ya que pretendiéndose libre sin un amo externo, se convierte en un explotador voluntario de sí mismo (Han, 2014).

El neoliberalismo avanzado promueve el *emprededurismo* como una forma de vida, donde los sujetos individuales se conducen como *empresarios de sí mismos*, responsables de mejorar su productividad y aumentar su capital humano, a través de la formación permanente y el cuidado de la salud. De este modo, el capitalismo ha colonizado todas las esferas de las interacciones, el capital deja de ser una categoría simplemente económica, dedicada a la circulación de bienes y a la acumulación; para convertirse en una categoría semiótica (Guattari, 1995). Es decir, como algo que impregna

las formas por las cuales los individuos le dan sentido a su existencia, desde los modos en que estos se relacionan hasta la propia manera de pensarse e inclusive de producir la vida.

Esto dispone una configuración de las relaciones humanas en torno a las lógicas del mercado: la libre competencia entre empresas. Las diferentes formas de relaciones (amistades, parejas, familia) entre individuos–empresa son valoradas en términos de intereses de ganancia, beneficio e inversión. Este régimen de individuos movilizados y responsabilizados por sus intereses comprenderá el fracaso como una falla personal o mala gestión de sí mismo, lo que conlleva según Han (2017), a una serie de enfermedades contemporáneas en torno al campo *psi*<sup>4</sup> como la depresión, *burn out* y los ataques de pánico. Estos declives del alma y cuerpos desbordados de tanto rendimiento, recaen sobre los individuos, quienes deben solventar y responsabilizarse de su padecer, naturalizando una racionalidad neoliberal que conduce sus vidas.

El neoliberalismo se vuelve así, un sistema eficiente de dominación que consume libertad, hace posible la circulación de mercancías, de emociones y de la información para el consumo infinito. Es por medio de las acciones libres de los individuos que el capitalismo se propaga, produciendo una subjetividad *automática* de reproducción activa convirtiendo a los individuos en “el órgano sexual del capital” (Han, 2014, p. 15). Asistimos a la dictadura del capital, que se presenta con sus propias necesidades, disponiendo para sí de los flujos de libertad, las emociones, la comunicación y la información. En este sentido, para Han (2014) el capital es una nueva trascendencia, que a la falta de una trascendencia de Dios que imponga la culpa, erigimos el capital que nos impone una deuda. Una deuda de la producción ilimitada que capitaliza todas las áreas de la vida y que convierte al sujeto en auto explotado. De esta manera Han (2014, p. 79) concluye: “Una libertad verdadera solo sería posible mediante una completa liberación de la vida respecto del capital, de esta nueva trascendencia. La trascendencia del capital cierra el paso a la inmanencia de la vida”.

4. Cuando hacemos referencia al campo *psi*, en términos generales apuntamos a una serie de conocimiento, saberes o discursos vinculados con las cuestiones del alma, al padecimiento mental o psíquico. Dentro de este mundo *psi* podemos encontrar disciplinas como la psicología, la psicopatología y la psiquiatría. Para profundizar sobre la implicación de los saberes *psi* en las formas de gubernamentalidad consultar Rose (1996) y específicamente para el contexto latinoamericano Chávez Bidart (2016) y Ferreira et al. (2009).

## LA PSICOPOLÍTICA COMO TÉCNICA DE GOBIERNO NEOLIBERAL

El concepto de *psicopolítica* se construye sobre los cimientos de la arquitectura conceptual edificada por el pensador francés Michel Foucault. En este sentido, Han (2014) definirá la psicopolítica como una forma contemporánea de las técnicas de gobierno neoliberales. Para entender este planteamiento es necesario hacer un breve recorrido por algunos conceptos. El concepto de biopoder, que ya ha sido extensamente discutido y reformulado por las ciencias sociales y la filosofía, fue formulado por Foucault (2002) para dar cuenta de una serie de transformaciones en las relaciones de poder acontecidas en Europa a mediados del siglo XVIII. Este nuevo diagrama de poder se oponía a las formas de poder de soberanía, el cual se construyó sobre un basamento jurídico en torno a los límites y la legitimidad del monarca. El sistema de leyes era construido por los juristas por encargo del rey y respondía a sus necesidades. Era un principio de existencia que se disponía sobre un territorio y sobre unos súbditos. Este derecho real permitía al monarca legitimar sus acciones, defenderse de sus detractores y castigarlos en consecuencia.

Por su lado, el sistema penal se caracterizaba por ser simple, es decir que establecía una serie de prohibiciones y una serie de castigos a quienes infringían la ley, todos ellos correlativos a la lógica soberana, como el destierro, la horca, el suplicio. Lo que define claramente el problema soberano era hacer respetar su ley sobre sus súbditos bajo la premisa: “hacer morir y dejar vivir” (Foucault, 2000). Las formas soberanas se caracterizaban entonces por el derecho de muerte del monarca sobre sus súbditos y enemigos, de tal modo que estos últimos respetasen los arbitrios de su ley. De ahí, las espectaculares tecnologías de muerte desplegadas en las plazas públicas como el suplicio, la horca y los linchamientos. Fueron sobre estas formas de poder soberano que se levantaron posteriormente las prácticas de libertad modernas desarrolladas más arriba. Es así, que el antiguo derecho soberano se invierte, dándole un completo protagonismo a la vida, en un nuevo régimen de “hacer vivir y dejar morir”, que Foucault (2000, 2002) denominó *biopoder*.

De este modo, la preocupación por la administración de la vida toma dos formas, que implican objetivos distintos pero funcionan entrelazadas. Por un lado, identifica la *anatomopolítica* que aborda al cuerpo humano como máquina, cuyo objetivo es obtener de los cuerpos las aptitudes y la mayor cantidad de fuerza posible, para que estos sean eficientes y productivos. Por medio de la vigilancia panóptica y la distribución minuciosa del espacio, los cuerpos son estudiados en detalle, serializados en cada gesto y movimiento

para conseguir su mayor utilidad en el tiempo. Posteriormente, se monta una segunda tecnología que no sustituye a la anterior, sino que necesariamente se incrusta sobre la primera. Dichos procedimientos implican otra escala del ejercicio del poder y se disponen a intervenir sobre el *cuerpo especie*; es decir, el conjunto de humanos como seres vivientes regidos por procesos biológicos. Es una *biopolítica* reguladora de los procesos de las poblaciones, que se caracteriza por los cálculos sobre la reproducción, la defunción, proliferación de enfermedades y la longevidad. Se invierte así la fórmula soberana de la ley de espada, y el poder invade la vida como objetivo; por lo que las prácticas de gobierno se centran en la administración, la producción y la conservación de la vida.

El desarrollo de las economías nacionales dependía directamente del bienestar de la población, ya que esta era su materia productiva. La población se convierte en objeto de conocimiento de los saberes de la demografía, la medicina social y los cálculos económicos que estudian esta masa global que presenta procesos naturales como un fenómeno de conjunto. De esta manera, las tecnologías políticas se dirigen a incidir sobre estos índices, abordando el cuerpo, la salud, la alimentación, las formas de vivienda y las condiciones medioambientales de la vida.

*Ese biopoder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; este no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de la población a los procesos económicos*

(FOUCAULT, 2002, P. 170).

Posteriormente a este planteo de Foucault, Deleuze (1991) identifica una crisis generalizada de las sociedades disciplinarias y de los grandes espacios de encierro luego de la segunda mitad del siglo xx. De este modo, las formas sucesivas del encierro y de toda la red institucional disciplinaria (familia, escuela, fábrica, cárcel, manicomio), dan paso a las *sociedades de control*, las cuales expanden la vigilancia a los espacios abiertos<sup>5</sup>. En las sociedades disciplinarias los sujetos eran producidos en moldes establecidos por categorías binómicas, como sano-enfermo, loco-cuerdo, normal-patológico, criminal-buen ciudadano. En esta lógica, los sujetos están dentro de la norma o fuera de ella, y el pasaje de un molde a otro se produce por saltos, a los cuales le corresponden una determinada institución. Por ejemplo a un niño normal debe ir a la escuela, un niño de la calle a un reformatorio, un adulto sano puede trabajar en la fábrica, un adulto enfermo mental debe estar internado en un hospital psiquiátrico. Mientras que en las sociedades disciplinarias moldean los cuerpos para que se mantengan en la norma, en las sociedades de control se trata de la modulación de las conductas hacia los flujos del mercado por medio de la libertad. Este cambio entre *moldear y modular* se debe a que el poder ya no está dirigido directamente sobre el cuerpo de los individuos sino más bien hacia sus acciones.

El espacio ya no es el encierro detalladamente compartimentado, sino un espacio abierto donde el poder debe controlar el acontecimiento, lo aleatorio. Son estos dos aspectos, espacio abierto y acontecimiento aleatorio, lo que Foucault (2006) entiende como “medio ambiente”. Justamente, es sobre este medio que las relaciones de poder se centrarán para producirlo y regularlo. La modulación del medio ambiente será el aspecto distintivo de las sociedades de control que encontrarán en la libertad y el mercado los medios propicios para su desarrollo.

Es en esta brevísima crítica esbozada por Deleuze donde Han (2014) toma la posta y coloca su concepto de *psicopolítica*. La diferencia está en que por un lado, Deleuze en los años noventa solo podía intuir un cambio en las tecnologías de gobierno; y por otro lado, la labor de Han consiste más bien

5. Foucault no ignoraba este apunte de Deleuze, ya que en sus cursos del *Collège de France* dedicó un análisis profundo al liberalismo y al neoliberalismo donde demostraba un cambio de tecnologías gobierno, que coinciden con lo que Deleuze define como sociedades de control. Foucault nombró a estas sociedades de seguridad y elaboró el concepto de *gubernamentalidad* (2006, 2007), que lo concibió como una nueva grilla de análisis del poder. Para ver estas coincidencias entre Foucault y Deleuze de forma más profunda consultar Rodríguez (2019) y Lazzarato (2006).



en constatar, casi treinta años después, dicha transformación favorecida por todo un desarrollo tecnológico marcado por internet y las plataformas digitales. En este sentido, Han (2014) sostiene que la *psicopolítica* es el giro natural que debía haber tomado la línea de pensamiento de Foucault, ya que en su análisis del liberalismo y el neoliberalismo sugiere el concepto de gobierno como una nueva grilla de inteligibilidad de las relaciones de poder (Foucault, 2006, 2007). Esto quiere decir que el poder deja de ser pura relación de fuerzas, entre dominación y resistencia, para ser comprendido como gobierno, o sea, la capacidad de dirigir la conducta de los otros. Sobre estas nuevas coordenadas de entender el poder, Han (2014) afirma que el concepto de *biopolítica* se vuelve insuficiente para el análisis de las nuevas técnicas neoliberales, ya que estas no solo se ocupan exclusivamente de lo biológico, lo somático o lo corporal. El neoliberalismo como una nueva mutación del capitalismo, encuentra en la *psique* su nueva fuerza productiva.

Esta puntualización que hace Han (2014), es coincidente con Lazzarato (2006) quien plantea que Foucault dejó sin analizar algunas técnicas de conducción del alma, como las que están dirigidas a la movilización del cerebro, la memoria y el lenguaje<sup>6</sup>, que hoy son fundamentales para la comprensión del capitalismo contemporáneo. En este sentido, son los bienes inmateriales e incorpóreos, como la información, las comunicaciones y las emociones, lo que adquiere valor. El cuerpo tiende a ser liberado de los medios de producción y la ortopedia de las anteriores técnicas disciplinarias, es sustituida por el *fitness* y técnicas de edición digital de la imagen, que busca una optimización meramente estética. El entrenamiento ya no solo está dirigido al rendimiento del cuerpo, sino que ahora también han aparecido en escena el *coaching* psicológico, laboral, e inclusive el *coaching* ontológico para optimizar la mente, la capacidad de relacionarnos con otros y con nosotros mismos, para aumentar el rendimiento productivo. Esta transformación también cambia las formas en que se produce el saber sobre el comportamiento de los sujetos. Si la biopolítica necesitaba de la estadística para representar al cuerpo de la población demográficamente, la psicopolítica necesitará producir un *psicograma* de la población, que explore los deseos y las emociones tanto a nivel colectivo como individual. De esta manera, se promueve que los individuos expongan por voluntad propia sus intereses, elecciones, deseos

6. Si quiere profundizar sobre estos aspectos, ir al capítulo sobre Noopolítica en este mismo libro, o a Lazzarato (2014) y Rose (1990, 1996).

y experiencias, por medio de plataformas digitales (Facebook, Instagram, Spotify, Amazon, Tinder, Google). Las *selfies* por doquier y la acelerada proliferación de dispositivos de registro (*smartphones*, relojes inteligentes, GPS, cámaras de seguridad), permiten traducir actividades y hábitos de la vida cotidiana en una inmensa cantidad de datos, la cual, a partir de su procesamiento algorítmico, construyen perfiles de consumo personalizados. De alguna manera, el *bigdata* es el nuevo instrumento psicopolítico que permite intervenir y condicionar la psique a través de un conocimiento psicográfico detallado de los deseos, inquietudes e intereses.

De este modo, asistimos a la *sociedad de la transparencia* (Han, 2018), constituida por la sobre exposición voluntaria de un yo, ahora convertido en pura información y datos. Esta transparencia des-interioriza el yo para volverlo completamente visible y susceptible de ser vigilado en un nuevo panóptico digital. Este, ya no necesita el encierro o la coerción para vigilar e iluminar las partes más oscuras del sujeto, sino que ahora el nuevo *Smart poder* se vuelve seductor y amable, de tal modo que, lejos de contraponerse a los sujetos, logra que estos por su propia voluntad expongan todo y se sometan a sí mismos.

Esta transparencia en las comunicaciones ilimitadas y la circulación de datos como mercancía desatan las *emociones* como la materia prima fundamental del capitalismo de consumo. Según Han (2014), el neoliberalismo prioriza la producción de la emoción sobre los sentimientos. Estos últimos requieren una temporalidad, una cierta durabilidad que marca estados de ánimo más o menos estables. De algún modo, los sentimientos admiten una narrativa que da cuenta de una constatación, de una objetivación racionalizada. En cambio, las emociones son fugaces y performativas; es decir, que remiten directamente a acciones, acciones sobre acciones que desenlazan efectos propagativos como chispazos. Por ejemplo, la propagación de una noticia que se vuelve *trending topic* o un video que se hace viral en las redes sociales. En esta lógica de la positividad de las comunicaciones las emociones se *transmiten* y también se vuelven *virales*. De esta forma, son introducidas en el flujo de las comunicaciones como modos de aceleración y aumento del consumo, en cierto sentido se diseñan emocionalidades para producir necesidades y motivar prácticas. Han (2014) nos recuerda que, de los aspectos que hoy conocemos del cerebro, la emocionalidad es procesada por el sistema límbico, el cual puede ejecutar repuestas rápidas sin la necesidad de mediar a través de las estructuras superiores. Esta característica pre reflexiva de las emociones es, en definitiva, el objetivo central de las formas de gobierno

psicopolíticas, un gobierno de y desde las conductas inconscientes y poco reflexionadas de los individuos.

## LA DATIFICACIÓN DEL YO

Uno de los aspectos fundamentales de la *sociedad de la transparencia*, definida por Han (2018), se sostiene en la creencia de que prácticamente todo puede ser registrado y digitalizado. En las últimas décadas hemos asistido a la construcción de grandes establecimientos, donde se instalan servidores que funcionan como enormes almacenes de datos, y a la multiplicación de los cables submarinos intercontinentales, que son las autopistas de alta velocidad para la circulación de la información. Este aumento sin precedentes de la capacidad de circulación y almacenamiento de datos se ha visto favorecido, por un lado, por el proceso de miniaturización de sensores para captar la realidad, incorporados en teléfonos móviles y *weareables*; y, por otro, por la capacidad que estos dispositivos tienen para transferirse información entre sí, en lo que hoy conocemos como el internet de las cosas. En esta red de objetos técnicos, que constantemente están produciendo datos, todo se vuelve susceptible de ser captado, digitalizado y por tanto medible y manipulable. Para Han (2014) el *dataísmo*, que vendría a ser esta capacidad de traducir la realidad en datos para luego operar sobre ella, se presenta como una Segunda Ilustración. Si la primera Ilustración buscó en la estadística una forma de conocimiento objetivo y alejado de la mitología, la segunda ilustración ve en la información y los datos la pura transparencia que conjura toda posibilidad de ideología y conocimientos subjetivamente arbitrarios.

Han (2014) encuentra en el movimiento *Quantified Self*<sup>7</sup> (QS) una de las expresiones por excelencia del dataísmo y la psicopolítica. El QS es un movimiento internacional integrado por usuarios y fabricantes de herramientas, dedicados a la experimentación y al monitoreo del yo a través de la producción y análisis de datos numéricos. Fue fundado en San Francisco (Estados Unidos) por los editores de la revista *Wired*, Gary Wolf y Kevin Kelly, siendo su slogan y objetivo principal la búsqueda de autoconocimiento a través de los números (*Self Knowledge Through the Numbers*). A partir de la creación

7. La traducción del inglés de esta expresión podría ser yo *cuantificado*.

De todas maneras, para nuestra conveniencia preferimos conservar el término *self*, ya que remite a un término un tanto más foucaultiano como el *sí mismo*.

de los *qs labs* se extienden rápidamente alrededor del globo, contando actualmente con 104 comunidades activas en las ciudades más importantes del mundo. Se destacan por su interés en la utilización de una diversidad de sensores digitales para medir sus vidas cotidianas. De esta manera, por medio de una serie de dispositivos inteligentes interconectados (*wearables*, *smartphones*, *tablets*, brazaletes, anillos o bio-sensores) que reportan y cuantifican en todo momento los signos vitales y las actividades cotidianas. Los *qs* como humanos hiper conectados a una diversidad de dispositivos se vuelven entidades híbridas de carne y circuitos electromagnéticos, algo así como *cyborgs* mejorados (Gray, 2002) o *humanos aumentados* (Sadin, 2018). La compilación sistemática de datos, en efecto, busca la identificación de patrones de conducta (tanto a escala individual como en comparación con otros usuarios), que permitan la transformación de sí mismos y el continuo mejoramiento. El propio Gary Wolf apuntaba lo siguiente respecto del uso de las tecnologías digitales para conocerse a sí mismo:

*Pensamos en estas herramientas como apuntando hacia afuera, como ventanas y me gustaría invitarles a pensar en ellas como también tornándose hacia adentro y convirtiéndose en espejos. De modo que cuando pensamos en usarlos para obtener alguna mejora sistemática, también pensamos en cómo pueden ser útiles para el auto-mejoramiento, para el auto-descubrimiento, la auto-conciencia, el auto-conocimiento* (WOLF, 2010)<sup>8</sup>.

Entre las principales dimensiones de experimentación consigo mismo se destacan la salud, el estado físico, el bienestar emocional, las relaciones sociales y la productividad en el trabajo. Los experimentos que desarrollan son variados y pueden incluir variables como horas de sueño, calorías quemadas e ingeridas, patrones de movimiento (trayectos recorridos o cantidad de pasos por unidad de tiempo), oxígeno en sangre, peso, etc. Otros, por su parte, realizan un monitoreo de patologías (como síntomas o efectos de un determinado tratamiento), la concentración de sustancias en el organismo, así como la monitorización de emociones y estados anímicos.

Según Ruckenstein y Pantzar (2017) la autocomprensión de la utilización de datos en la comunidad *qs* está inspirada en cuatro aspectos que marcan una

8. Traducción propia del inglés.

postura de cómo conducirse con los datos. En primer lugar, la *transparencia*, que implica que la capacidad de traducir la vida a datos elimina interpretaciones subjetivas de la realidad y colabora en la construcción de perspectivas más objetivables. Segundo, la *optimización*, que está referida al rendimiento, la productividad, al cuerpo y al manejo de las emociones, ya que el uso de los datos permite mejorar dichos aspectos monitoreando y generando modificaciones específicas en función de ciertas metas. Tercero, el *feedback loop*, este término, que puede ser traducido como *buclé de retroalimentación*, refiere al monitoreo de rutinas a través de biosensores, de tal manera que los datos reflejarían los efectos de introducir un nuevo hábito de vida o de un experimento sobre el cuerpo y en el estado de ánimo. De esta forma, la visualización de los datos son una especie de conciencia sobre los cambios experimentados y la capacidad de operar sobre estos. Cuarto y último, el *biohacking*, que está relacionado con el mejoramiento de la condición humana, en tanto entidad biológica, a partir de la asociación con la tecnología. Implica concebir lo humano como algo programable y modificable tecnológicamente para adquirir nuevas habilidades y capacidades<sup>9</sup>.

Por otra parte, algunos autores han analizado el perfil de los participantes del movimiento, con respecto a los temas en los que basan sus experimentos de cuantificación y han dado cuenta de dos grandes categorías (Choe et al., 2014). Por un lado, grupo centrado en la dimensión del trabajo, preocupados por el rendimiento, la capacidad de atención sostenida, la circunstancias que aumentan o disminuyen la productividad y el incremento de la creatividad; y por otro lado, un grupo vinculado principalmente al seguimiento de la condición de salud. Este último grupo, es el que le ha dado mayor reconocimiento y visibilidad al movimiento dentro de la academia y las ciencias médicas, ya que se han destacado por los ingeniosos experimentos de seguimiento de enfermedades y el desarrollo de tecnologías para la cuantificación de sintomatología (Giones-Valls y Giones, 2015; Swan, 2012).

Por su parte para Lupton (2014), quien ha estudiado en profundidad el fenómeno, el movimiento QS es una expresión muy singular de la emergencia de lo que ella llama Cultura *Self-tracking*<sup>10</sup>. Esta se compone por la articulación de una serie de racionalidades, discursos, prácticas y tecnologías: **A)** una dinámica del conocimiento de sí mismo y de la conciencia de

9. Para saber más sobre biohacking consultar <https://biohack.me/>.

10. Preferí dejar el término en inglés, que significa *automonitoreo*.

sí que se encuentra signada por un concepto del yo como empresario de sí mismo; **B)** la existencia de una serie de moralidades y políticas que suponen un sujeto como actor individual y racional responsable por su propia vida y bienestar; **C)** las tecnologías digitales, que han incrementado su capacidad para monitorear aspectos del cuerpo humano, comportamientos, hábitos y medio ambiente; **D)** la emergencia de un saber económico sobre los datos, para el cual, tanto los datos individuales de un usuario como los flujos masivos de datos son vistos como mercancías comerciables; **E)** la comprensión de parte de los gobiernos, la gestión, actores comerciales y agencias que los datos derivados del auto monitoreo pueden ser dirigidos a sus propios propósitos. Según Lupton (2014, p. 14) “el valor que se atribuye a los conjuntos de datos digitales personales combina dos formas de valor: el relacionado con la economía de datos digitales y el que surge de la capitalización del cuerpo humano”.<sup>11</sup>

Por estas razones, para De Souza (2013) sin dudas las prácticas QS conforman el ideal del ciudadano neoliberal, ya que buscan optimizarse a partir de monitorearse voluntariamente, medirse y ejercitarse, tomando el control de sus cuerpos con la minuciosidad del detalle minuto a minuto. Esto se suma, a que dichas prácticas están asociadas a proyectos personales donde prima la cuestión del mejoramiento, el crecimiento y el auto desarrollo.

Volviendo a Han (2014) y a su lectura crítica de la psicopolítica, este tipo de prácticas de cuantificación, más que producir un conocimiento sobre sí mismo, generan un vaciamiento del yo. El dato como positividad y resultado de la automatización digitalizada de la práctica de medir, descompone al yo y permite únicamente operaciones sobre sí mismo referidas a variables *numerales* (evaluaciones de rendimiento y productividad). En este sentido, el dato no admite una narrativa, es simplemente un número. Por el contrario, Han (2014) sugiere que el yo no puede ser reducido a datos numéricos porque es en sí mismo una narrativa. Tal y como lo entendía Freud (1997), el yo sería una serie de huellas mnémicas sedimentarias que experimentan reordenamientos simbólicos en tanto son *narrables*. De este modo, Han (2014) no avisora otra cosa en el movimiento QS, que no sea un mero auto control, técnicas de gobierno psicopolíticas que procuran explotar la totalidad de la vida de los individuos a partir de convertirlos en datos y ser sujetos mesurables y psicológicamente programables:

11. Traducción propia del inglés.

*En cuanto al sujeto que se ilumina y vigila a sí mismo, está aislado en un panóptico en el que es simultáneamente recluso y guardián. El sujeto en red, digitalizado, es un panóptico de sí mismo. Así pues, se delega a cada uno la vigilancia*

(HAN, 2014, P. 93).

En cuanto al sujeto que se ilumina y vigila a sí mismo, está aislado en un panóptico en el que es simultáneamente recluso y guardián. El sujeto en red, digitalizado, es un panóptico de sí mismo. Así pues, se delega a cada uno la vigilancia (Han, 2014, P. 93).

## APRECIACIONES FINALES

Habiendo desarrollado las principales implicaciones teóricas del concepto de psicopolítica y las formas sociales que intenta diagnosticar, es pertinente realizar, al menos, cuatro apuntes que aporten a la discusión.

En primer lugar, cuando Han (2014) plantea la psicopolítica como una técnica diferenciada de las técnicas disciplinarias como la *anatomopolítica* y la *biopolítica*, resalta las características positivas que ejerce el nuevo *Smart poder* sobre los procesos de subjetivación. Este nuevo régimen de poder que define como amable y seductor, capaz de conseguir sus fines sin coerción, que procura incidir en los deseos y en la voluntad de los individuos a través de la libertad, tiene algunos problemas si nos ceñimos a una lectura más atenta de Foucault.

La definición clásica de poder de Foucault resalta un protagonismo de su aspecto positivo sobre lo represivo; es decir, que el objeto del poder no es la represión sino que la capacidad de producir realidad. El poder más que ideologizar, abstraer y ocultar produce verdad (Foucault, 2002). Así pues, esta interpretación de Han (2014) podría inducir algunas confusiones y asumir que las técnicas disciplinarias se caracterizan por modalidades represivas y coercitivas, en oposición de las técnicas psicopolíticas como amables y seductoras. En este sentido, como ya lo había planteado Foucault (2006), las tecnologías no se sustituyen con quiebres históricos marcados, sino que se montan unas sobre otras en un proceso histórico que tampoco es continuo. De esta manera, el acierto de Han al plantear la psicopolítica, radica en identificar en la circulación de las emociones y la información una sofisticación de las técnicas de gobierno.

En segundo lugar, siguiendo la lectura de Foucault que hace Han (2014), cabe hacer una aclaración de algunos aspectos que este pasa por alto. Afirma lo siguiente:

*Foucault no ve ni que el régimen neoliberal de dominación acapara totalmente la tecnología del yo ni que la permanente optimización propia, en cuanto a la técnica del yo neoliberal, no es otra cosa que una eficiente forma de dominación y explotación* (HAN, 2014, P. 45).

En este párrafo sugiere que la técnica psicopolítica se ha configurado como una tecnología de dominación sirviéndose enteramente de las tecnologías del yo. Si nos centramos en que la psicopolítica se basa en una producción de subjetividad, que establece una relación de sí consigo mismo en tanto empresa, a través de la gestión de la emocionalidad y la construcción de un yo digitalizado; podríamos creer como Han (2014), que la psicopolítica es la tecnología del yo protagonista del mundo contemporáneo, ya que son los propios individuos quienes la ejercen libremente sobre sí mismos.

No obstante, Foucault (2015) en una conferencia celebrada en la Universidad de Vermont en 1982, establece una gran diferencia entre las técnicas de sí<sup>12</sup> y las tecnologías políticas de los individuos. Estas últimas, las ubica dentro de la razón de Estado y las formas modernas de gobierno, caracterizadas por procesos de individualización cada vez más extremos, al mismo tiempo que se consolida una totalidad como un orden social. En este sentido, reserva las técnicas de sí como aquella relación ética y reflexionada capaz de resistir al avance de las formas neoliberales de gobierno. De este modo, Foucault propone una “estética de la existencia” (2015, p. 371) como el verdadero propósito ético y político de las técnicas de sí, capaces de desmercantilizar la vida y convertirla en una obra de arte. En efecto, en esta forma de concebir las tecnologías, la psicopolítica no podrá ser nunca entendida como una tecnología del yo, sino más bien una más entre otras tecnologías políticas de los individuos.

12. Para Foucault las tecnologías del yo y las técnicas de sí son la misma cosa.



En tercer lugar, habiendo despejado la diferencia sustancial, entre las tecnologías políticas del individuo y las tecnologías de sí, cabe preguntarse, desde esta clave, cómo podemos pensar las prácticas del movimiento qs. En relación con los qs, la referencia que Han (2014) hace es un tanto anecdótica y esquemática, ya que los evoca únicamente como constatación, no muy reflexionada, de las prácticas de cuantificación y los efectos de la sociedad de la transparencia. Si bien, en una mirada superficial, podemos admitir que el qs es un efecto de las nuevas lógicas neoliberales, donde las formas de subjetivarse implican la gestión del yo como un *empresario de sí*; en una mirada más cauta podemos observar una serie de prácticas vinculadas con la experimentación de sí y la apropiación de ciertos discursos expertos, como un *ethos* para acceder a la verdad de sí mismos. En este sentido, un aspecto fundamental del movimiento es la reivindicación del propio cuerpo como espacio de investigación, tanto en su calidad de investigadores, como simultáneamente de objetos de investigación. Por ende, la novedad del *movimiento qs* no radica tanto en las prácticas de automonitoreo y cuantificación del cuerpo en la vida cotidiana, sino que, antes bien, en su articulación con los *objetos técnicos* que modifican y construyen, con la finalidad de producir y representar los datos de sí mismos de forma metódica y sistemática. Es así como el movimiento qs es una emergencia, muy específica y reciente, de una forma de vida más general, y a la que todas las personas están expuestas, que implica vivir con datos. Sin embargo, tampoco podemos afirmar que el movimiento qs está creando un nuevo régimen de prácticas dirigido hacia una *estética de la existencia*, al menos en su afán por cuantificar y datificar todos los aspectos de la vida. De todas maneras, desarrollan una forma colectiva de compartir, proteger y utilizar los datos que dista mucho de las formas de mercantilización y tratamiento que realizan las grandes plataformas digitales (Google, Apple, Facebook, Amazon). Esta política menor de los datos se resiste a ser capturada por la minería de datos y las estadísticas algorítmicas, lo cual los ubicaría, en lo que Foucault (2015) denominó, *inservidumbre voluntaria*. En este sentido, las prácticas qs problematizan las formas contemporáneas de producir datos y abren preguntas que reorientan inclusive el uso de las tecnologías digitales. ¿De qué modos podemos establecer una relación con los datos que implique unas formas éticas y políticas que no alimenten los algoritmos diseñados para que el consumo se propague infinitamente?

Por último, al final de su libro Han (2014) sugiere una alternativa ético política a las formas psicopolíticas actuales. Esta se basa en la idea de Deleuze (2008) del *idiota* como una forma de resistir al exceso de información.

Para Deleuze el idiotismo es la función de la filosofía, ya que el idiota es capaz de crear una nueva lengua, un nuevo lugar exterior donde hacer fluir el pensamiento y crear conceptos. “El idiota es por esencia el desligado, el desconectado, el desinformado. Habita un *afuera impensable* que escapa a la comunicación y a la conexión” (Han, 2014, p. 122). De alguna manera, hacerse el idiota hoy implica crear un silencio, un corte en la continua incitación de la comunicación y la información. Este silencio es un suspiro de libertad ante tanta verborrea de opinión y catarsis exacerbada en las redes, para únicamente decir lo que merece ser dicho. En este sentido, para Han (2014) hacerse el idiota sería una alternativa para des-psicologizar y escapar de toda sujeción psicopolítica. Pero ¿en qué consiste hacerse el idiota y lanzar preguntas relevantes ante el panorama planteado por Han? Desde nuestro punto de vista, ante tanta naturalización de la inmensa cantidad de dispositivos digitales que nos rodean y que producen y almacenan datos constantemente, la pregunta que merece ser esbozada es la que se plantea Simondon (2013) por el modo de existencia del objeto técnico. Muchos de los objetos técnicos con lo que interactuamos actualmente funcionan como cajas negras, no sabemos que están ahí pero hacen nuestras vidas posibles. Preguntarse por cómo operan los sistemas tecnológicos, cuál es su lógica, cómo podemos fabricarlos y hasta cómo podemos repararlos y adaptarlos a nuestras realidades, nos aleja de las formas naturalizadas de usar las tecnologías digitales. Estas tecnologías que, como ya vimos, están articuladas directamente con las tecnologías políticas del individuo y la psicopolítica. Para componer otro tipo de conexión que nos dirija hacia la des-psicologización, como sugiere Han, es necesario agenciarse con el objeto técnico comprendiendo su modo de existencia particular.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **C • CHÁVEZ BIDART, J. (2016).** *La psicología en la construcción de ciudadanía del Uruguay moderno. Revista de historia de la psicología*, 37(1), 23-31.
- CHOE, E. K.; LEE, N. B., LEE, B., PRATT, W. Y KIENTZ, J. A. (2014).** Understanding quantified-selfers' practices in collecting and exploring personal data. Pp. 1143-1152. Recuperado de: <https://doi.org/10.1145/2556288.2557372>
- D • DE SOUZA, P. (2013).** *Self-tracking and body hacking: The biopolitics of the Quantified Self in the age of neoliberalism.* Recuperado de: *The Transfigure Project website: <https://bodycartography.wordpress.com/2013/06/11/self-tracking-and-body-hacking-the-biopolitics-of-the-quantified-self-in-the-age-of-neoliberalism/>* [VISITADO EL 16 DE ABRIL DE 2018]
- DELEUZE, G. (1991).** *Posdata sobre las sociedades de control. En C. Ferrer (comp.) El lenguaje literario.* Pp. 1-4. Montevideo, Uruguay: Nordan.
- DELEUZE, G. (2008).** *En medio de Spinoza.* Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- FERREIRA, A.; CURVELLO, F. Y MONTEIRO, G. (2009).** *Governmental techniques and psychological practices: Humanistic psychology and entrepreneurship. Temas em Psicologia*, 17, 261-274.
- FOUCAULT, M. (1994).** *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad.* París, Francia: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2000).** *Defender la sociedad.* México: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2002).** *Historia de la Sexualidad. La Voluntad de Saber.* Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2006).** *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978).* Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2007).** *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979).* Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2012).** *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí.* Madrid, España: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2015).** *La ética del pensamiento: Para una crítica de lo que somos.* Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- FREUD, S. (1997).** *El yo y el ello y otras obras: (1923-25).* Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- GIONES-VALLS, A. Y GIONES, F. (2015).** *Quantificar-se per viure a través de les dades: Les dades massives (big data) aplicades a l'àmbit personal.* Recuperado de: <http://bid.ub.edu/34/giones.html>

- GRAY, C. H. (2002).** *Cyborg citizen: Politics in the posthuman age*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- GUATTARI, F. (1995).** *Cartografías del deseo*. Buenos Aires, Argentina: La Marca Editora.
- HAN, B.-C. (2014).** *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona, España: Herder.
- HAN, B.-C. (2017).** *La sociedad del cansancio*. Barcelona, España: Herder.
- HAN, B.-C. (2018).** *La sociedad de la transparencia*. Barcelona, España: Herder.
- LAZZARATO, M. (2014).** *Signs and machines: Capitalism and the production of subjectivity*. Los Ángeles, Estados Unidos: Semiotext(e)
- LAZZARATO, M. (2006).** *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- LUPTON, D. (2014).** *Self-tracking modes: Reflexive self-monitoring and data practices*. Available at SSRN 2483549. Recuperado de [http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2483549](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2483549)
- RODRÍGUEZ, P. M. (2019).** *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- ROSE, N. (1990).** *Governing the soul: The shaping of the private self*. Londres, Reino Unido; Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- ROSE, N. (1996).** *Inventing our selves: Psychology, power, and personhood*. Cambridge, Reino Unido; Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- ROUSSEAU, J. J. (1985).** *Emilio: O de la educación*. Madrid, España: Edaf.
- RUCKENSTEIN, M. Y PANTZAR, M. (2017).** *Beyond the Quantified Self: Thematic exploration of a dataistic paradigm*. *New Media & Society*, 19(3), 401-418. Recuperado de: <https://doi.org/10.1177/1461444815609081>
- SADIN, É. (2018).** *La humanidad aumentada: La administración digital del mundo*. Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.
- SIMONDON, G. (2013).** *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- SWAN, M. (2012).** *Health 2050: The Realization of Personalized Medicine through Crowdsourcing, the Quantified Self, and the Participatory Biocitizen*. *Journal of Personalized Medicine*, 2(3), 93-118. Recuperado de: <https://doi.org/10.3390/jpm2030093>
- WOLF, G. (2010).** *The quantified self. TED, ideas worth spreading*. Recuperado de: [https://www.ted.com/talks/gary\\_wolf\\_the\\_quantified\\_self](https://www.ted.com/talks/gary_wolf_the_quantified_self)

## 5. Discusiones conclusivas: el objeto digital como otra vía de acceso la experiencia

*La máquina es aquello por medio de lo cual el hombre se opone a la muerte del universo; hace más lenta, como la vida, la degradación de la energía, y se convierte en estabilizadora del mundo.*

Gilbert Simondon (2007, p. 38)

Hemos dejado este apartado dedicado a discutir sobre el objeto digital en el lugar de las conclusiones, debido a que entendemos que este da un cierre al planteo iniciado en la introducción y abre otra vía de acceso a lo que definimos como experiencia digital. Hasta aquí, habíamos caracterizado el foco de experiencia digital siguiendo la propuesta de Foucault (2011) desde tres vías de acceso: una matriz para las formaciones de saber, las matrices normativas de comportamiento y los modos de ser del sujeto. A este esquema foucaultiano, si se quiere abstracto, en el sentido que contiene la grilla analítica formada por los ejes saber, poder, subjetividad; la hemos actualizado con las discusiones contemporáneas sobre las tecnologías digitales y hemos hecho una traducción ajustando las tres vías de acceso a la experiencia, al proceso de la digitalización de la vida. De este modo, en el eje del saber hemos colocado las formaciones cibernéticas, en el poder la gubernamentalidad algorítmica y en la subjetividad hemos considerado una forma de subjetivación que modula lo *dividual*. Luego hemos puesto un freno en este camino de descripción del presente, para reflexionar las formas subjetivas contemporáneas a la luz del concepto de superhombre de Nietzsche. Hemos intentado trasmutar la noción de *vida* para pensarla en su consustancialidad con la técnica como un posible camino para arribar a la superación del humanismo. De este modo, nos adentramos en el análisis de las prácticas QS como una forma particular y concreta de experiencia digital, que conlleva una pragmática de sí tecno-aletúrgica, articulada como juegos de verdad en tres dimensiones (lo disciplinar, lo aletúrgico y lo técnico). En los últimos trabajos del compendio vinculados a la noción de tecno-aletúrgia, hicimos énfasis en una verdad técnica dada por el modo de existencia del objeto técnico, sin embargo no hemos desarrollado lo suficiente esta noción. Es así, que en este apartado intentaremos indagar otra vía de acceso a la experiencia acercándonos a la noción de *objeto digital*. Para ello dejaremos de lado las bondades analíticas de las grillas inventadas por Foucault, para adentrarnos en la perspectiva de Simondon sobre el objeto técnico. Ahora bien, antes de

desarrollar este punto intentemos hacer una breve compatibilización entre las posturas de Foucault y Simondon, de tal manera de no hacer un gran salto al vacío y que nos permita ubicar estos planteos como complementarios, al menos en los conceptos de *técnica* y de *objeto técnico*. Cabe aclarar, que este ejercicio responde enteramente a la conveniencia del hilo conductor del compendio que es la noción de *experiencia digital*. Por tanto, no pretendemos una exhaustiva revisión de las obras de estos congéneres autores, ni a modo de exégesis ni a modo de análisis comparativo, sino como un montaje conectivo que continúe sumando piezas al engranaje de la máquina de pensamiento.

### **5.1. Un puente entre Foucault y Simondon.**

Como hemos mencionado en el artículo dedicado a la *tecno-aleturgia* (González-García, Maureira-Velasquez, & Tirado-Serrano, 2021), si bien en la propuesta de Foucault la noción de técnica es fundamental, esta no se ha centrado, como en el caso de Simondon, en el problema de los objetos técnicos. Sin embargo, tampoco podríamos decir que este aspecto haya pasado del todo desapercibido por Foucault, ya que desde nuestro punto de vista no sería tan errado sostener que los objetos técnicos podrían estar incluidos dentro de su concepto de dispositivo, al que define como “conjunto decididamente heterogéneo” (1991, p. 128). El objeto técnico podría formar parte de la composición del dispositivo, así como las “instalaciones arquitectónicas”, dentro de los elementos no discursivos o de las líneas de lo visible, según la lectura de Deleuze (1990). Más allá de que asumamos la presencia del objeto técnico en el entramado del dispositivo, o no, lo que si podríamos decir es que Foucault ha enfocado su análisis de las tecnologías como una forma en la que el sujeto humano se produce, liberando así, su planteo de todo tipo de sujeto universal y a-histórico. Explicado de forma muy sintética, para Foucault, existen una diversidad de *tecnologías* o de *técnicas*<sup>1</sup> que constituyen los aspectos tácticos y estratégicos de las prácticas, siendo las técnicas una conexión entre las formas de saber y el ejercicio de poder, es decir, son al mismo tiempo una cierta puesta en juego de una verdad sobre una cosa y un modo de operar sobre ésta, o dicho de otra manera, procesos de objetivación o de subjetivación. Por ejemplo, en el caso de la *disciplina*, como tecnología política del cuerpo, al disponer los cuerpos en el espacio-tiempo del encierro se despliega la vigilancia como la posibilidad, a la vez, de conocer en detalle a los cuerpos

<sup>1</sup> Foucault alude a lo largo de su obra tanto a técnicas como a tecnologías, incluso, podría decirse que utiliza estos términos como sinónimos y que en ocasiones su distinción es ambigua. Para el desarrollo de nuestro argumento esto no es tan relevante, así que optaremos por utilizar las dos palabras como refiriendo a lo mismo. Para una aproximación más precisa sobre esto consultar (Castro, 2011).

como objetos de estudio y observación; y también de operar sobre éstos como cuerpos dóciles y útiles (Foucault, 1976). Así pues, todas las tecnologías tienen una correspondencia con la subjetivación, ya que a través de este conjunto de estrategias los animales humanos devienen sujetos. Es justamente, en este mismo sentido que Sloterdijk (2012) basa su argumento para plantear su concepto de antropotécnica, en tanto el humano es un ser técnico y auto operable. Con respecto a esto, encontramos que la concepción de *cultura* en Simondon, es precisamente “el conjunto de técnicas de manipulación humana directa que cada grupo emplea para perpetuarse en la estabilidad” (2015, p. 23). Simondon distingue dos tipos de técnicas dentro de la cultura: la crianza y el cultivo, ambas intentan producir una artificialidad que “rompe” con una primera adaptación de la especie con el medio, para crear un segundo medio técnicamente constituido. Esto, no solo reviste una dependencia técnica, tanto para especies cultivadas como para las criadas, ya que estas no solo dependen del mantenimiento del conjunto de artificios con las que han sido creadas, sino que también, coloca a la especie humana en dependencia de un humano técnico que opere las artificialidades. Esto es, por la sencilla razón que, tanto las lechugas cultivadas en un invernadero morirían sin los cuidados de un jardinero, como los gatos de raza esfinge sin pelo necesitan cuidados constantes para no enfermar. Lo que distingue estas dos técnicas es que, mientras la crianza actúa sobre el viviente, sobre su cuerpo o su comportamiento; el cultivo actúa más sobre el medio, sobre las condiciones de vida, estimulando fuerzas evolutivas o potenciando fuentes energéticas<sup>2</sup>. De esta manera, el humano es un ser criador del viviente y cultivador de los medios de vida, que lo convierten a sí mismo, a la vez, como un ser tanto criado como cultivado.

Voluntariamente o no, el hombre es un técnico de la especie humana; en los grupos se ejerce una acción de ciclo cerrado que es comparable tanto a la del cultivador que prepara el suelo como a la del jardinero o criador que deforman las especies y obtienen variedades (Simondon, 2015, p. 21).

Del mismo modo que Simondon entiende al humano como un técnico de sí mismo, a partir de la constitución de una cultura técnica, Foucault traza “una historia de las diferentes maneras que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber (...) como «juegos de verdad» específicos, relacionados con técnicas específicas que los

<sup>2</sup> Aquí puede hacerse, sin ninguna dificultad, un paralelismo entre las técnicas de crianza y cultivo, y a las dos técnicas descritas por Foucault en su noción sobre el biopoder: la anatomopolítica dirigida al cuerpo-máquina del individuo viviente y la biopolítica dirigida al cuerpo-especie y los medios de vida.

hombres utilizan para entenderse a sí mismos” (2008, pp. 47-48). De este modo, plantea una clasificación de las tecnologías en cuatro principales conjuntos: tecnologías de producción, tecnologías de sistema de signos, tecnologías de poder y tecnologías del yo. Dentro de esta tipología, Foucault admite que su trabajo se ha concentrado fundamentalmente en las dos últimas<sup>3</sup>, en tanto que ha “intentado elaborar una historia de la organización del saber respecto a la dominación y al sujeto” (Foucault, 2008, p. 49). Esto deja a las tecnologías de producción y las tecnologías de sistemas de signos únicamente catalogadas y sin desarrollar<sup>4</sup>. Es justamente aquí, donde podemos colocar un injerto simondoneano para prologar las dimensiones de análisis respecto al problema de la técnica.

### **5.1.1. Tecnologías de producción**

Comencemos prolongando las tecnologías de producción, a las que Foucault define simplemente como aquellas que nos permiten “producir, transformar o manipular cosas” (2008, p. 48). Dentro de este conjunto cabrían, desde las herramientas e instrumentos más elementales, como una palanca o una maza, hasta las más sofisticadas como los motores de combustión. En definitiva, estas tecnologías constituirían una forma más o menos razonada de operar sobre la materialidad del medio. Siguiendo esta caracterización, Foucault resalta que la interacción entre las tecnologías de producción y las tecnologías poder evidentemente establecen “la relación entre manipulación de las cosas y la dominación en *El Capital*, de Karl Marx, donde cada técnica de producción requiere la modificación de la conducta individual, no sólo de las habilidades sino también de las actitudes” (2008, p. 49). Aquí mismo, nos encontramos de lleno sobre uno de los problemas centrales del pensamiento de Simondon: el modo de existencia de los objetos técnicos. En efecto, una de las consignas más enfáticas del planteo de Simondon es un llamamiento a la “toma de conciencia del sentido de los objetos técnicos”. Según este planteo, la cultura se ha construido en base a un “sistema de defensa contra las técnicas” en pro de conservar lo humano y “suponiendo que los objetos técnicos no contienen realidad humana” (Simondon, 2007, p. 31). Este desconocimiento supone, según Simondon, un estado de alineación en el vínculo humano-maquina, aún más

<sup>3</sup> En este mismo texto afirma que la interacción entre las técnicas de poder y del yo dan lugar a la gubernamentalidad o las tecnologías de gobierno, a las que también ha dedicado parte de su trabajo.

<sup>4</sup> Se podría decir que esta afirmación no es del todo cierta, aunque esta tipología de las tecnologías es mucho posterior al libro *Las Palabras y las cosas*, donde Foucault se dedica allí a las tecnologías de sistemas de signos.



profundo que el dado por las dimensiones sociales y económicas descritas por Marx, y que tiene como consecuencia que el sujeto humano se coloque en contra de las máquinas<sup>5</sup>.

Esta alienación, cuya fuente el marxismo encuentra en la relación del trabajador con los medios de producción, no proviene solamente, en nuestra opinión, de una relación de propiedad o no propiedad entre el trabajador y los instrumentos de trabajo. Bajo esta relación jurídica y económica existe otra todavía más profunda y esencial, la de la continuidad entre el individuo humano y el individuo técnico, o la discontinuidad entre ambos seres (...) La alienación del hombre en relación con la máquina no tiene solamente un sentido económico-social; tiene también un sentido psico-fisiológico; la máquina ya no prolonga el esquema corporal, ni para los obreros ni para quienes las poseen (...) La colectivización de los medios de producción no puede llevar a cabo una reducción de la alienación en sí misma; puede hacerlo sólo si es condición previa de la adquisición, por parte del individuo humano, de la inteligencia del objeto técnico individuado (Simondon, 2007, pp. 135-136).

Simondon propone en estos términos, liberar la tecnicidad del trabajo y del capital, ambos modos incompletos de relación con el objeto técnico, y por tanto, colocan al humano y a la máquina en una posición de servidumbre. En esta línea de argumentos, la emancipación humana únicamente llegará por intermedio de la liberación de las máquinas. Para esto, es preciso desenmascarar un “humanismo fácil” que desconoce los seres técnicos como un conjunto de esfuerzos humanos y fuerzas naturales que funciona como mediadores en la relación humano-naturaleza. Asimismo, para Simondon este trabajo de concientización será una de las principales tareas del pensamiento filosófico, que tendrá la labor de conectar a los objetos técnicos con la cultura, incorporándolos como “formas de conocimiento y de sentido de los valores”. Esto coloca, al pensador francés, a contrapelo de las reflexiones filosóficas más destacadas sobre la técnica en su momento (Heidegger, Ellul, y la escuela de Frankfurt) y además, como una derrotero válido para continuar profundizando en las tecnologías de producción, donde Foucault había detenido su análisis. Para seguir este camino es preciso definir al objeto técnico en sí mismo a partir del “proceso de concretización y de sobredeterminación funcional que le da su consistencia al término de una evolución, probando que no podría ser considerado como un puro utensilio”. Esto nos permitirá acceder a los “tres niveles del objeto técnico y su

<sup>5</sup> Esto no quiere decir que Simondon no reconozca la dimensión económica de la alienación muy bien analizada por Marx, sino que la considera insuficiente, en tanto que el punto de vista simondoniano resalta las condiciones técnicas de la servidumbre humana. Para una discusión más detallada sobre las perspectivas de alienación en Marx y Simondon consultar a Bontems (2015)

coordinación temporal no dialéctica: el elemento, el individuo, el conjunto” (Simondon, 2007, p. 37).

### **5.1.2. Tecnologías de sistema de signos**

Ahora bien, siguiendo con la propuesta de prolongar los alcances analíticos de la tipología construida por Foucault sobre las tecnologías, continuemos con las tecnologías de sistemas de signos, las cuales define como aquellas que “nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones” (2008, p. 48). Aquí no se trata tanto, como lo hemos hecho con las tecnologías de producción, de continuar una línea que Foucault haya dejado sin desarrollar, ya que con la noción de *episteme* justamente intenta dar cuenta de la cuestión de las representaciones y del orden de los signos en el mundo para un momento histórico dado; sino que se trata de hacer una relectura actualizada que permita sumar aspectos novedosos al problema. Quien se ha dedicado profundamente a este trabajo es Pablo Rodríguez (2019), que continua con el desarrollo de la perspectiva arqueológica del presente, hurgando en los cabos sueltos que dejó el trabajo del propio Foucault. Aquí rastrea, cómo Foucault ya había vislumbrado un salto epistémico, que pasa de la lingüística a la información, es decir, un conjunto transversal de saberes, como la sociología o la biología molecular, comienzan a entender sus objetos de estudio como un conjunto de códigos e informaciones que caracterizan un grupo dado de emisores y receptores. Por ende, tanto los fenómenos sociales como los de la vida, inclusive todas las relaciones, pueden ser comprendidas en términos de flujos de información.

De golpe, el análisis del lenguaje, en lugar de referirse a una teoría de la representación o un análisis psicológico de la mentalidad de los sujetos, se sitúa ahora en un pie de igualdad con todos los demás análisis que pueden estudiar a los emisores y los receptores, la codificación y la decodificación, la estructura de los códigos y el desenvolvimiento del mensaje. La teoría de la lengua queda, por lo tanto, ligada al análisis de todos los fenómenos de la información (Foucault, 2013, p. 132).

Este salto coloca a la información como una figura epistémica que constituirá, según Rodríguez, la *episteme* posmoderna. Como señala Sloterdijk, “pierde validez la distinción metafísica entre naturaleza y cultura, ya que sus dos respectos sólo representan estadios regionales de información y el procesamiento de ésta” (2001, pp. 83-84). Siguiendo con esta línea de pensamiento deberíamos formular, dentro de las tecnologías de sistemas de

signos, yuxtapuestas o emergiendo desde dentro de ellas, las tecnologías de Información. Estas también podrían engendrar o estar comprendidas dentro de lo que Deleuze (2008) denomino máquinas de tercer tipo, cibernéticas e informáticas. Inclusive, el propio Foucault a fines de los años 70 vaticinaba un nuevo orden social dado por la interacción entre las tecnologías de poder y las tecnologías de información, que consistiría en “un sistema de información que no tenga fundamentalmente como objetivo la vigilancia de cada individuo”, un sistema basado en la movilización permanente del conocimiento en base a “una serie de controles, coerciones e incitaciones que se realizan a través de los mass media”. Esto funcionaría de tal modo que “el orden social se autoengendre, se perpetúe, se autocontrole a través de sus propios agentes” (Foucault, 1991). Así, estas máquinas de información que emergen, por un lado, como consecuencia del automatismo de las máquinas en las fábricas, es decir, del gobierno de las máquinas a través de un mecanismo de autorregulación (Santonja, 2004); y por otro lado, a través del problema del transporte de signos en largas distancias, es decir, de la circulación de los mensajes en las relaciones sociales (Rodríguez, 2019); se han vuelto digitales para producir un nuevo orden, una nueva forma de experimentar la vida. Lo digital hace proliferar las tecnologías de información en un nuevo lenguaje de código binario de ceros y unos. Tal y como nos advierte Yuk Hui (2017, p. 89), lo digital constituye “una nueva técnica de administrar los datos, en comparación a lo analógico”.

Ahora bien, si las tecnologías de producción nos llevaron al objeto técnico para prologar nuestra problematización, las tecnologías de los sistemas de signos nos condujeron primero por la figura de la información y por último a la digitalización como lenguaje de las máquinas. ¿Será posible a la luz de la problematización del objeto técnico y la digitalización de la información plantearse al objeto digital como una vía más de acceso a la experiencia? Para dar respuesta a esta pregunta primero será necesario conocer el modo de existencias del objeto técnico para luego, dirigirnos directamente al objeto digital.

## **5.2. Del objeto técnico al objeto digital**

En primer lugar, Simondon plantea a la tecnicidad como un modo en que el humano se relaciona con el mundo, entre otros, como el modo religioso y el modo estético. Esta tecnicidad contiene la invención del gesto técnico, que se prolonga y se amplifica en el

objeto técnico. Este modo de relacionamiento con el mundo implica un doble movimiento, que a nuestro entender, es clave para entender al objeto técnico como una vía de acceso a la experiencia: por un lado, un movimiento en dirección hacia el exterior, esto es porque “todo gesto técnico compromete el porvenir, modifica el mundo y el hombre como especie cuyo mundo es el medio” (Simondon, 2015, p. 24). Entendido en estos términos, el gesto técnico debe ser considerado un acto, que excede la finalidad y los medios de utilidad, en tanto irradia una energía de transformación en el medio de lo viviente. Esto, según Simondon, inicia un proceso evolutivo, en tanto que las modificaciones del medio propone nuevos campos de acción para las especies, que a su vez, exigen nuevas adaptaciones, “el gesto técnico que se abrió camino a través del medio, vuelve sobre el hombre y le permite modificarse y evolucionar” (2015, p. 24). Por otro lado, el gesto técnico constituye un movimiento hacia el interior, ya que puede ser entendido como la interiorización o la incorporación de determinados efectos físicos del medio. Del mismo modo, que cualquier otro ser viviente evoluciona desarrollando órganos que los especializan en tal o cual medio, como las branquias que permiten a los peces capturar el gas de oxígeno disuelto en el agua, el gesto técnico cumple con la misma línea funcional. De esta manera, el efecto físico se vuelve “disponible, reproducible a través de la implementación de un dispositivo técnico, y esta disponibilidad equivale a la incorporación del efecto al organismo colectivo: es una función suplementaria” (Simondon, 2015, p. 28). Esta noción de función suplementaria, como un modo de incorporar los efectos del medio y poner en marcha procesos de individuación colectiva, podría encontrar una aparente similitud con las nociones de plug-in o subjetivadores en Latour (2008), de equipamientos subjetivos en Guattari (2000) o en la noción de pliegue en Deleuze (2008). A este proceso Simondon lo describe de la siguiente manera:

Sucede como si el esquema corporal de la especie humana hubiera sido modificado, se hubiera dilatado, hubiera recibido dimensiones nuevas; el nivel de la talla cambia; la malla perspectiva se agranda y se hace diferenciada; se desarrollan nuevos esquemas de inteligibilidad (Simondon, 2015, p. 28).

En este sentido, la actividad técnica, es para Simondon el modelo de la relación colectiva que denomina *transindividual*, ya que no solo conecta lo humano con la naturaleza, sino también “crea un acoplamiento entre las capacidades inventivas y organizativas de varios sujetos” (2007, p. 268). Así este colectivo transindividual no debe entenderse como la reunión interindividual de varios sujetos, sino como la amplificación transductiva de las realidades preindividuales que están contenidas en los sujetos. Este aspecto que reviste la

tecnicidad, como modo de conexión con la naturaleza y como amplificante de lo transindividual, es para Simondon la relación adecuada con el objeto técnico, un modo no esclavizante y la “verdadera vía para reducir la alienación”(2007, p. 264). Así será posible reconocer a los objetos técnicos, no como un Otro, sino como invención que conlleva en sí mismo algo del ser que lo ha producido. Pero esto que se traslada al objeto técnico no es lo específicamente humano del inventor, lo que queda es el efecto físico, es decir, esa “carga de naturaleza que es conservada en el ser individual, y que contiene potenciales y virtualidad” (2007, p. 263). De este modo, el objeto técnico en clave de experiencia, es una invención y una materialización del pensamiento, y por tanto, se vuelve portador de información para otros sujetos, que a su vez, éstos pueden acoplarse por medio del objeto con sus propias capacidades inventivas y organizadoras con las del inventor.

Ahora bien, luego de alcanzado un sentido muy general del objeto técnico en clave de la experiencia transindividual y como intermediario con el mundo, debemos situar los distintos niveles que éste comprende, a saber: elementos, individuos y conjuntos técnicos. El primer nivel, está compuesto por los elementos que son objetos técnicos infraindividuales, ya que carecen de un medio asociado y pueden integrarse a un individuo (humano o máquina), al menos en dos modalidades: como herramientas o como instrumentos. La herramienta, como función activa, prolonga y arma al cuerpo para realizar el gesto técnico, mientras que el instrumento, como función perceptiva, prolonga y adapta al cuerpo mejorando la percepción, ambas cualidades pueden estar comprendidas en el mismo elemento, sin embargo pueden ser distinguidas por el predominio de una de las dos funciones. Los elementos pueden ser comparados con lo que es un órgano para un cuerpo viviente, por lo cual, desde este punto de vista, sería posible definir una “organología general que estudie a los objetos técnicos en el nivel de los elementos” y una “mecanología, que estudiaría a los individuos técnicos completos” (Simondon, 2007, p. 86).

En el segundo nivel, encontramos al individuo técnico que reúne a los elementos a partir de un funcionamiento autoregulado y que se acopla a un medio asociado como un aspecto constitutivo. Según Simondon, la evolución técnica se transforma cuando en el siglo XIX encuentra el nacimiento de los individuos técnicos completos; la proliferación y desarrollo de este nivel técnico, de la mano de la termodinámica, fue lo que colocó al humano y a la máquina como adversarios, puesto que la máquina tomó “el lugar del

hombre porque el hombre cumplía una función de máquina, de portador de herramientas” (2007, p. 37). El nivel de individuo del objeto técnico está dado por un proceso de concretización, que podríamos decir que va de una abstracción del pensamiento hasta la invención del objeto, con sus sucesivas adaptaciones en el medio como resolución de un problema. En efecto, “la máquina es un ser que funciona. Sus mecanismos concretizan un dinamismo coherente que alguna vez existió en el pensamiento, que fue el pensamiento”(2007, p. 155). De ahí, es que Simondon entienda que la verdadera relación de analogía entre humano y máquina, no esté en los funcionamientos corporales, sino entre el funcionamiento mental y el funcionamiento físico de la máquina. De esta forma, hay individuo técnico cuando existe un funcionamiento autoregulado por una causalidad recurrente entre el conjunto de sus partes y donde el medio asociado es integrado como una condición sine qua non para este funcionamiento. Así entonces, el objeto técnico se encuentra integrado, por un medio asociado tecnogeográfico, es decir, compuesto tanto por un medio técnico (por ejemplo una red eléctrica) como por un medio geográfico (por ejemplo el viento en el caso de un molino). El famoso ejemplo que da Simondon para comprender la noción de medio asociado es la turbina de Guimbal. Esta turbina integra a su funcionamiento una variedad de elementos técnicos, un generador, un dique, toda la usina eléctrica que están en una relación causal recurrente entre sí, pero además se integra el elemento geográfico al funcionamiento. En este caso el río se convierte en un elemento plurifuncional, ya que aporta la energía a partir de la corriente que acciona el movimiento de la turbina y también funciona de refrigerante evacuando el calor producido por el generador. De esta manera, el agua es un componente fundamental que se integra como elemento para el funcionamiento, de otra manera, si se pusiera en marcha la turbina en el aire sería destruida inmediatamente por el sobrecalentamiento que se generaría.

Esta individuación es posible por la recurrencia de la causalidad en un medio que el ser técnico crea alrededor de sí mismo y que lo condiciona tanto como se ve condicionado por él. Este medio, a la vez técnico y natural, se puede denominar medio asociado. Es aquello a través de lo cual el ser técnico se condiciona así mismo en su funcionamiento. No está fabricado, o al menos no está fabricado en su totalidad; es un cierto régimen de elementos que constituyen el ser técnico. El medio asociado es mediador de la relación entre los elementos fabricados y los elementos naturales en el seno de los cuales funciona el ser técnico. (Simondon, 2007, p. 78).

Finalmente encontramos el nivel de los conjuntos técnicos, como por ejemplo una fábrica o un laboratorio, que reúnen cuerpos, herramientas e instrumentos (elementos) con máquinas (individuos) organizados en subconjuntos de tal manera que, coordinados

mantengan su causalidad recurrente y sus medios asociados. El nivel del conjunto se distingue del individuo técnico porque evita la creación de un solo medio asociado. Así pues, el conjunto “evita la concretización interior de los objetos técnicos que contiene, y solo utiliza los resultados de su funcionamiento, sin autorizar la interacción de los condicionamientos” (Simondon, 2007, p. 85).

Con estos tres niveles del objeto técnico Simondon va a trazar una evolución que implica el encadenamiento de causalidades, donde las máquinas van engendrando otras máquinas, autopoiéticamente las estructuras artificiales se relacionan de tal modo que generan nuevas estructuras. Los saltos evolutivos se producirían por sobresaturación de los objetos técnicos en los tres niveles, es decir, luego de alcanzar el nivel de los conjuntos, estos producen nuevos elementos, que son incorporados en individuos modificando sus características y sus causalidades técnicas, alcanzando sobrepasar del nivel de los elementos a los individuos, y luego hacia el de los conjuntos y así sucesivamente. Este devenir cíclico de causalidad no es rectilíneo sino que tiene forma de picos como una “sierra”, que crea linajes de objetos técnicos. Así podríamos plantear una sucesión de saltos que se desfasan por sobresaturación, donde las tecnologías a vapor crearon elementos eléctricos, pasando por los individuos y luego por los conjuntos eléctricos, que dieron lugar a los elementos electrónicos y la sobresaturación de estos elementos-individuos-conjuntos electrónicos, finalmente dieron lugar a las tecnologías informáticas, dentro de las cuales nos vemos envueltos actualmente. Según el planteo de Simondon, que luego sería ratificado por Rodríguez (2019) por la vía arqueológica, esta fase actual de las tecnologías de la información, a nivel de los conjuntos, es comprendida en su funcionamiento recién con la emergencia de la cibernética, que según Wiener (1971), su mayor promotor, es la ciencia que estudia la comunicación y el control de animales, máquinas y humano.

Hasta aquí hemos desplegado de manera muy condensada el modo de existencia de los objetos técnicos según Simondon, repasamos los tres niveles de individuación del objeto técnico, el proceso de concretización, el medio asociado tecnogeográfico y su funcionamiento técnico interno autoregulado de causalidad recurrente. Estos aportes son de gran magnitud, no solo para la filosofía de la técnica en general, sino que además constituyen una serie de herramientas analíticas muy útiles para enfocarlo hacia el régimen tecnológico contemporáneo, protagonizado por las formas digitales. Desde esta

misma inspiración simondoneana, se sirven los planteos actuales que intentan dar cuenta, desde un punto de vista ontológico, la constitución de los *objetos digitales*.

Hui (2017), se refiere a los objetos digitales como objetos que se encuentran en la web y con los interactuamos diariamente en una diversidad de formatos (perfiles, audios, videos, textos, imágenes, etc). Estos están compuestos de “datos y formalizados por esquemas u ontologías que pueden generalizarse como metadatos” (2017, p. 82). Con este planteo, Hui intenta desmarcarse de la perspectiva que busca una ontología digital en los soportes materiales, que sugieren a los bits y a los bytes como las representaciones atómicas de la información. Blanco y Berti (2016) recorren este mismo camino problematizando la cuestión de los soportes físicos de la información. Si bien los códigos y los programas pueden ser entendidos como abstracciones, deben ser almacenados en memorias, en hardwares que le permitan correr y ejecutarse. Desde este punto de vista, los objetos digitales pueden tener múltiples realizaciones, ya que

no se manifestará del mismo modo en un disco rígido (como incisiones laser) que en una memoria flash (como secuencia de impulso eléctrico), o en una ya obsoleto floppy disk (como propiedades magnéticas) y sin embargo en términos formales seguirá siendo la misma entidad (Blanco & Berti, 2016, p. 201).

Tanto Hui como Blanco y Berti desechan la estrategia de las materialidades físicas para arribar a una ontología de los objetos digitales, no porque estos abordajes sean erróneos, sino porque no tienen en cuenta que interactuamos diariamente con estos objetos, los copiamos, borramos, modificamos, en otras palabras los experimentamos. Hui tomará otro camino, que implicará considerar primero la noción de *objeto natural* para luego pensar al objeto digital como un *objeto técnico* particular. El objeto natural ha sido abordado por la fenomenología. Resumidamente, su problema consistió en dar cuenta del modo en que el mundo nos es dado, es decir, cuáles son las cualidades de un sujeto para conocer un objeto. En tal sentido, la experiencia es la forma en que los objetos se aparecen. Sin embargo, el problema que ve Hui en la fenomenología es haber concentrado la atención en la búsqueda de una estructura de la conciencia que diera respuesta al problema del objeto, dejando de lado una investigación centrada en el modo de existencia del objeto mismo y como éste incide en las formas en las que conocemos. Aquí, es donde la perspectiva de Simondon sobre los objetos técnicos, que hemos descripto más arriba, se vuelve imprescindible para Hui. De este modo, sostendrá que los objetos digitales, de la misma forma que los objetos técnicos, se caracterizan por procesos



de concretización y por constituir un medio asociado pero con ciertas diferencias en su funcionamiento. Pero ¿cómo es posible llevar el esquema materialista de concretización y de medio asociado del objeto técnico, que pretende dar cuenta de la relación humano naturaleza, para pensar los objetos digitales, habiendo descartado, en principio, el modelo de los soportes materiales? La respuesta par a Hui está en los datos, en los datos entendidos como información computacional y almacenable. Desde este punto de vista, lo digital es una técnica de administrar y procesar datos, que no solo consiste en operar con enormes cantidades de datos a través de computadoras, sino que su importancia radica en la posibilidad de operar conexiones, crear redes de datos que se extiende entre plataformas y bases de datos. En otras palabras, lo digital son los datos y sus rastros. Como ya hemos visto la proliferación de dispositivos digitalizadores (*smartphones*, múltiples sensores, cámaras, etc), convierten en datos los hechos, los objetos físicos y las interacciones, los cuales, a su vez, se convierten en objetos digitales que luego manipulamos. Esto “significa que los datos deben ser conceptualizados como entidades accesibles tanto para la mente humana como la computacional. Estos dos procesos son lo que llamo *datificación de los objetos y la objetualización de los datos*” (Hui, 2017, p. 90). De esta manera, los objetos digitales, no solo presentan diferentes grados de concretización en diferentes formatos de objetos digitales, sino que además están en continuo proceso de concretización. El ejemplo que ofrece Hui refiere al formato de documentos web, sugiere que del pasaje del formato GML al HTML se produce una pérdida de concretización, ya que el HTML es un lenguaje más liviano, es simplemente un archivo de texto que reduce los objetos a representaciones o a *hiperlinks*. Así, se puede entender la concretización de un objeto digital, cuando los “conceptos de los objetos están mejor definidos y las relaciones entre las partes de los objetos y entre los objetos son mejor explicadas, -ya no están limitadas por *hiperlinks*- sino por el análisis y comparación de datos bien estructurados”(2017, p. 90). De esta manera, en medida que los objetos digitales se concretizan sus relaciones involucran más y más objetos digitales que conforman una red extensa que constituye un *medio asociado digital*. Justamente, un objeto solo tiene sentido en esta red, que a su vez se conecta a múltiples redes, conectadas entre sí por protocolos y estándares que constituyen un *medio digital*. Por ende, debemos comprender el objeto digital, al mismo tiempo como objeto, datos y redes conformando un medio digital. Podemos ver al objeto digital como la imagen de las muñecas rusas, ya que la constitución del objeto digital se compone por elementos que también son objetos digitales, e inclusive un objeto digital puede ser medio digital de otro objeto. Por ejemplo,

el texto que se escribe que aquí, es un objeto digital que tiene como medio el documento Word, este último objeto digital que tiene como medio el programa procesador de texto de Word, que a su vez es un objeto que tiene como medio el sistema operativo Microsoft Windows, y así sucesivamente. Es decir que un objeto digital puede ser a la vez objeto y medio para otro objeto, en este sentido la identidad del objeto digital solo puede considerarse de manera relacional.

En este punto, Berti y Blanco (2013) advierten que, más allá de esta consecución sin límites entre objetos y medios que nos lleva una indiferenciación, lo que le da existencia al objeto digital es la posibilidad de ser interpretado como un código legible para un protocolo. Por ejemplo, en un archivo encriptado, lo que hace que se convierta en un objeto es disponer de clave de acceso, en caso contrario solo sería ruido. Es decir que, no hay “una propiedad intrínseca del objeto digital sino una propiedad relacional establecida a partir de un marco de referencia (un compilador o intérprete, un sistema operativo, una codificación de imagen o sonido)” (2013, p. 205).

Por otro lado, Sandrone y Rodríguez (2020) no hablan específicamente de objeto digital, en cambio, sugieren un modo de comprender los procesos de individuación digital en las sociedades de información contemporánea. Siguiendo los niveles del objeto técnico propuesto por Simondon, elementos-individuos-conjuntos, proponen la serie datos-algoritmos-plataformas. Para los autores, esta serie puede dar cuenta del modo en que los datos se producen como materias primas extraídas de los yacimientos resultantes de la interacción entre humanos y los dispositivos digitales, para luego ser procesados por individuos algorítmicos, que las vuelven a conectar con individuos humanos a través de sugerencias por los conjuntos digitales, que son las plataformas. Si bien este planteo está simplemente esbozado por los autores, y tal como ellos lo asumen, debe seguir siendo desarrollado, ya que puede ser muy útil para analizar en clave simondoniana los datos-algoritmos-plataformas en combinación con los problemas antes planteados del objeto digital. Esto nos llevaría a revisar nuevamente la cuestión de los procesos de concretización de estas tecnologías, en tanto objetos digitales, los elementos que articulan de su funcionamiento, en términos de causalidad recurrente y a dar cuenta de sus medios asociados.

Por su parte, Simon Mills (2011) quien también intenta dar cuenta de los objetos digitales a partir de la obra de Simondon, se centra en definir cuáles son los medios asociados que constituyen estos objetos. Mills se centra en discutir con la *mecanología*

propuesta por Simondon, que recordemos que estudia los objetos técnicos al nivel de los individuos, en su proceso de concretización. Mills acusa a la mecanología, en términos de Latour (1993) de *Nunca hemos sido modernos*, de una forma específica de purificación, ya que intenta aislar al objeto técnico en su tecnicidad, es decir en su funcionamiento interno. Por tanto, según Mills, al excluir el aspecto psicosocial, Simondon no puede dar cuenta del crisol de híbridos de naturaleza y cultura. De esta forma, entiende que para analizar el funcionamiento de las redes tecno-sociales, como las plataformas digitales, la posición de Simondon se vuelve insostenible, si se toma en cuenta la dimensión de lo psicosocial. En defensa de Simondon, podríamos decir que esta dimensión no fue excluida del todo, si tomamos en cuenta solo el libro dedicado al modo de existencia de los objetos técnicos (Simondon, 2007). Allí, analizó la forma de alienación psicofísica que el humano ha mantenido con objeto técnico desde el marco del trabajo y el capital. Además consideró al hombre portador de herramientas como un individuo técnico, es decir, el cuerpo humano y las herramientas funcionan como los elementos que conforman al individuo técnico. En este sentido, una bicicleta conforma un individuo técnico cuando es conducida por un humano que acciona el mecanismo de tracción de los pedales, platos, cadenas y piñones. Entonces ¿qué es un bicicleta en sí misma tal y como es vendida por el fabricante sin un humano ciclista? Simondon dirá “es un conjunto de formas técnicas que poseen una individualidad relativa” (2007, p. 82). Esto no quiere decir que su carácter de individuo se lo da la presencia de lo humano, sino que quiere decir que lo humano está integrado al individuo técnico como elemento. Por ende, lo que intenta hacer Simondon (2007) es describir específicamente un modo de existencia tratando de salirse lo más posible de una mirada antropocéntrica. Paradójicamente para el punto de vista de Mills, este modo de existencia fue reconocido, entre otros modos, por Latour (2013) como el modo de existencia de la tecnología. Por otro lado, el propio Simondon (2017) dedica un análisis a los aspectos psicosociales de la tecnicidad, dando cuenta de la manera en que los objetos técnicos están integrados en la cultura. Dejando esto de lado y más allá de estar de acuerdo o no, en cómo Mills construye su argumento, lo interesante es que su análisis intenta sostener que el medio asociado que constituyen los objetos digitales, más precisamente, los softwares tecno sociales, son en sí las sociedades humanas. Es decir que, los objetos digitales para evolucionar y avanzar en su proceso de concretización dependen, en efecto, de las relaciones humanas psicosociales.

La importancia de los efectos de red para el funcionamiento real de estos sistemas se puede encontrar en la gran cantidad de aforismos de estilo californiano que se utilizan para describirlos, como el llamamiento a construir sistemas "que mejoren cuanto más gente los utilice", o que "los datos son el próximo Intel interior" o el más directo: "Los efectos de red de las contribuciones de los usuarios son la clave del dominio del mercado en la era de la Web 2.0 (Mills, 2011, p. 220)

Por ejemplo, la aplicación Weiss para teléfonos móviles, utilizada por muchos conductores para guiarse y establecer las rutas más directas y más veloces entre dos puntos de la ciudad, funciona con una arquitectura de participación. Se basa en la interacción de los usuarios que reportan constantemente el estado del tráfico, así con esta información el algoritmo puede realizar mejores sugerencias de rutas. El algoritmo de Netflix a través del aprendizaje automático, aprende de lo que los usuarios miran para hacer mejores sugerencias y concretizarse como un algoritmo de perfilado de espectadores de series y películas. En este sentido, los algoritmos se concretizan, a partir de un medio asociado psicosocial como condición sine qua non para su funcionamiento y existencia. Si para Simondon los objetos técnicos configuran un medio a la vez técnico y geográfico, y para Hui el medio de los objetos digitales es un medio digital, para Mills los objetos digitales crean un medio asociado, a la vez, técnico y social en lugar de geográfico. Para decirlo en otras palabras, somos el paisaje de las máquinas digitales y su evolución es posible porque constituyen una causalidad recurrente a partir de este régimen psicosocial.

Por último, Berti (2020) sugiere un ecosistema de objetos un tanto más vasto para dar cuenta de lo digital. Para Berti, están los objetos digitales "puros", tal y como ha definido Hui, y además agrega la existencia de objetos ciberfísicos y de objetos reticulares. Por un lado, los objetos ciberfísicos son aquellos que tienen aspectos digitales dentro de sí, ya que funcionan a partir de un programa o un software que tienen instalado, por ejemplo un termómetro digital. Y por otro lado, están los objetos reticulares, que son aquellos que se pueden conectar a la red, y por tanto, son necesariamente objetos ciberfísicos, por ejemplo un teléfono móvil, una cámara de vigilancia y todos los electrodomésticos y artefactos llamados inteligentes. Este planteo, permite integrar el planteo de Hui del objeto digital considerado como algo puro y estrictamente constituido por datos, más allá del soporte; con la formulación del objeto técnico de Simondon donde la materialidad es relevante, en tanto es una relación de elementos que se encuentran en un funcionamiento autoregulado y con la cual los humanos se conectan transindividualmente.

Por tanto, si queremos pensar un estudio de la experiencia digital desde la vía de acceso del objeto, debemos tomar conocimiento de los procesos de concretización, en el sentido de las causalidades recurrentes y la constitución de los medios asociados, que estos los objetos constituyen, ya sea, tanto en su dimensión ciberfísica como reticular. En este sentido, arribaríamos a la experiencia desde un modo no antropocéntrico para finalmente integrar a los objetos técnicos digitales, tal y como lo planteó Simondon, en la construcción hacia una *cultura técnica*.

### **5.3. Conclusiones**

La digitalización es uno de los focos de experiencia protagónicos de nuestra contemporaneidad. Su transversalidad, como hemos visto, resulta indiscutible y abrumadora si aprehendemos la progresiva digitalización de los saberes, las formas actuales de ejercitar algorítmicamente el poder y las prácticas de sí a partir de las cuales se pone en práctica una creciente digitalización de la vida cotidiana. Sin embargo, no se trata (al menos, para nosotros) de adoptar una postura tecnofóbica. En este sentido, será necesario hacer transmutar nuestras actuales prácticas de digitalización conduciéndolas hacia nuevos terrenos de juego, no estamos, en modo alguno, incentivando la fantasía de un retorno a la naturaleza. Antes bien, de lo que se trata es de hacer transmutar la digitalización (no eliminarla), aprehendiendo precisamente que la discretización y discontinuidad que esta pone en juego (en relación al ejercicio de flujos continuos y análogos), en modo alguno es propiedad exclusiva de la operación de nuestros actuales aparatos digitales. A estos, de hecho, debemos aprender a conocerlos; o, por decirlo junto a Simondon (2007), debemos tomar consciencia del modo de existencia del objeto técnico.

Esto, no obstante, no implica en modo alguno adherir al tecnofílico fervor cibernético de fantasías transhumanistas, en la línea de Bostrom (2018) o Kurzweil (2015), o, a su vez, caer en una suerte de fe cuasi-religiosa en los “data” (que ha sido descrita mediante conceptos tales como dataísmo, data-fetichismo o data-fundamentalismo). Si estas visiones intentan explotar explícita e implícitamente la raíz etimológica de la palabra “dato” (del latín *datum*, que significa *lo dado*), lo que aquí sugerimos es la necesidad de desentrañar las prácticas concretas mediante las cuales se construye aquello que consideramos como objetiva y digitalmente otorgado. Y, para ello, resulta de gran relevancia problematizar el modo de existencia del objeto digital como hemos intentado hacer. De este modo, nos alejamos de la estéril dicotomía “tecnofilia-tecnofobia” y, en su lugar, proponemos un programa de estudio de la experiencia digital, a partir de establecer

como grilla analítica, las redes de saber, poder y subjetivación añadiendo una cuarta vía de acceso a la experiencia constituida por el objeto digital. Por lo tanto, todo ascetismo contemporáneo que quiera problematizar la experiencia digital debe tomar al objeto técnico digital como articulador de los juegos de verdad aletúrgicos y disciplinares. Así como Foucault propuso la *estetización de la existencia* como propuesta ético-política de conducirse, la *tecno-aleturgia* sería otro modo ético-político no alienado, respecto de los saberes tecnocientíficos y de los objetos técnicos digitales, de conducirse.

## 6. Líneas futuras para seguir con el problema

De la misma manera que un individuo no termina de ser del todo individuado una tesis tampoco cierra un problema en las conclusiones. Es más, siguiendo el esquema del devenir de Simondon, una tesis una vez sobre saturada de problemas existenciales debería buscar una solución desfasándose hacia otros problemas. Por estas razones, resulta más relevante trazar una divergencia que permita, más que cerrar seguir con el problema.

Para la elaboración de esta tesis nos hemos familiarizado con mucha literatura proveniente de la filosofía de la técnica. Esta será de planteos, no solo se preguntan por la naturaleza de los objetos técnicos, sino también cómo en articulación con estas materialidades organizadas, nos constituimos como interioridades y poblamos un medio. Por estas razones, considero que hoy es muy relevante seguir preguntándose por la técnica, más allá de cómo la haya resuelto Heidegger, el ejercicio que propone tal pregunta debe seguirse practicando. Consideramos que el problema contemporáneo de la técnica tiene al menos dos focos protagónicos, donde se concentran la experiencia en tanto un ejercicio de problematización. Uno lo hemos desarrollado aquí, que es la digitalización de la vida, y la otra, es la cuestión de la sustentabilidad del planeta y hacia donde nos dirigimos colectivamente con los modos de tecnicidad actuales. Este problema suscita una serie de controversias y especulaciones, que a nuestro entender, merece la pena seguir investigando. La grilla de análisis de los focos de experiencia engendrada en esta tesis puede ser de utilidad para el análisis, sin embargo será necesario continuar buscando vías de acceso a la experiencia. Probablemente, como cada problema tiene sus vías de acceso las cuales habría que hallar, quizá aquí existan vías geológicas o cósmicas.

Más allá de caminos posibles y perspectivas a mediano y largo plazo, existen en esta tesis, líneas que quedaron únicamente esbozadas que merecen ser plasmadas en trabajos concretos y posibles publicaciones. Nos referimos, al vínculo entre la verdad y la técnica, que para abordarlo con cierta cabalidad, habrá que hacer discutir los argumentos de Heidegger, Foucault y Simondon. En los casos de Heidegger y Foucault la conexión entre estos dos términos es muy clara, para el primero, la esencia de la técnica es la ejecución de un desocultamiento, una forma de desvelar que involucra a la verdad en tanto *Alétheia*; y en el caso de Foucault, la verdad es pensada como juegos de verdad dados por las relaciones de poder y el despliegue de una serie de tecnologías (técnicas de sí y de gobierno) que requieren de que la verdad se manifieste, como en el caso de las *Aletúrgias*, que son específicamente una serie de procedimientos técnicos sobre sí para sacar a la luz

lo que es verdadero. Muy distinto es el caso de Simondon, quien no tiene como centro de sus planteos el problema de la verdad, sin embargo, la cuestión de la técnica, y más precisamente el modo de existencia de los objetos técnicos, cobra tal protagonismo en su obra que con frecuencia es considerado un pensador de la filosofía de la técnica. Si bien Simondon no diría explícitamente que hay una verdad contenida en el objeto técnico (inclusive también sería reacio a postular una filosofía de la técnica), se podría decir que su postura ontogenética para aproximarse a la comprensión y descripción de estos seres técnicos, persigue una toma de conciencia de un verdadero sentido de éstos, que como ya hemos visto, atestiguan la relación entre lo humano y el mundo. De este modo, la discusión entre estas tres posiciones filosóficas, no solo mantendría viva la pregunta por la técnica, que al parecer hoy retoma su eterna vigencia en la proliferación de las tecnologías digitales y en la sustentabilidad y el futuro del planeta; sino que también reanima el interés por el problema de la verdad, reconduciéndolo a un cierto ejercicio ético-técnico que de una forma o de otra debería desembocar en un nuevo desvelamiento de la relación con el medio.



## 7. Referencias Bibliográficas

- Avanessian, A. (2021). *Meta-futuros. Perspectivas especulativas para el mundo que viene*. Salamanca: Holobionte Ediciones.
- Berti, A. (2020). *Redoblamientos: Del objeto digital al objeto reticular / ciberfísico*. La Plata. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=s0vSaPFRy3o>
- Berti, A., & Blanco, J. (2013). ¿Objetos digitales? *IV Coloquio Internacional de Filosofía de la Tecnología: Tensiones, continuidades y rupturas*. Presentado en Buenos Aires. Buenos Aires: Universidad Abierta Interamericana.
- Blanco, J., & Berti, A. (2016). No hay hardware sin software: Crítica del dualismo digital. *Revista Internacional de Filosofía Contemporánea*, IV (1-2), 197-214.
- Bontems, V. (2015). ¡Esclavos y máquinas, el mismo combate! La alienación según Marx y Simondon. En J. Blanco, D. Parente, P. Rodriguez, & A. Vaccari (Eds.), *Amar a las máquinas. Cultura y técnica en Gilbert Simondon* (pp. 195-210). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Bostrom, N. (2018). *Superinteligencia: Caminos, peligros, estrategias*. Zaragoza: Teell.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades: Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- Braidotti, R. (2009). *La Transposiciones sobre la ética nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Bruno, F. (2013). *Máquinas de ver, modos de ser: Vigilância, tecnologia e subjetividade*. Porto Alegre: Sulina.
- Cardon, D. (2018). *Con qué sueñan los algoritmos: Nuestra vida en el tiempo de los big data*. Madrid: Dado.
- Castro, E. (2011). *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Celis Bueno, C. (2017). Economía de la atención y visión maquínica: Hacia una semiótica asignificante de la imagen. *Hipertextos*, 5(7), 41-55.
- Clark, A., & Chalmers, D. (1998). The Extended Mind. *Analysis*, 58(1), 7-19.
- Coffey, A. (2014). Analysing Documents. En *The SAGE Handbook of Qualitative Data Analysis* (pp. 367-379). 55 City Road: SAGE Publications, Inc.  
<https://doi.org/10.4135/9781446282243>
- Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo? En *Michel Foucault, filósofo* (pp. 155-163). Barcelona: Gedisa.
- Deleuze, G. (1991). Posdata sobre las sociedades de control. *El lenguaje literario*, 1-4.
- Deleuze, G. (2008). *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. (2014). *Pintura: El concepto de diagrama*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2006). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (Eds.). (2018). *The SAGE handbook of qualitative research* (Fifth edition). Los Angeles London New Delhi Singapore Washington DC Melbourne: SAGE.
- Derrida, J. (2011). *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Dreyfus, H. L., & Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Finn, E. (2018). *What algorithms want: Imagination in the age of computing*. Cambridge, Massachusetts London: The MIT Press.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Mexico: Siglo XXI Ediciones.
- Foucault, M. (1978). *Historia de la Sexualidad. La Voluntad de Saber*. Madrid: Siglo XXI.

- Foucault, M. (1991). El juego de Michel Foucault. En *Saber y Verdad* (pp. 127-162). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (2011). *El gobierno de sí y de los otros: Curso en el Collège de France (1982-1983)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2013). Lingüística y ciencias Sociales. En *¿Qué Es Usted Profesor Foucault? Sobre La Arqueología Y Su Método* (pp. 127-152). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- González-García, D., Maureira-Velasquez, M., & Tirado-Serrano, F. (2021). La experimentación de sí mismo y los juegos de verdad. Una aproximación al Movimiento Quantified Self. *Mnemosine*, 17(2), 43-69.  
<https://doi.org/10.12957/mnemosine.2021.62169>
- Guattari, F. (2000). *Cartografías esquizoanalíticas*. Buenos Aires: Manantial.
- Haggerty, K. D., & Ericson, R. V. (2000). The surveillant assemblage. *British Journal of Sociology*, 51(4), 605-622. <https://doi.org/10.1080/00071310020015280>
- Han, B-C. (2014). *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Haugeland, J. (1993). Mind Embodied and Embedded. En Y.-H. H. Houg & J. Ho (Eds.), *Mind and Cognition: 1993 International Symposium* (pp. 233-267). Academica Sinica.
- Heidegger, M. (2006). *Ser y tiempo*. Madrid: Tecnos.

- Hui, Y. (2017). ¿Qué es un objeto digital? *Virtualis*, 8(15), 81-96.  
<https://doi.org/10.2123/virtualis.v8i15.221>
- Kelly, K. (2017). *Lo inevitable: Entender las 12 fuerzas tecnológicas que configurarán nuestro futuro*.
- Kurzweil, R. (2015). *La singularidad está cerca: Cuando los humanos trascendamos la biología*. Berlín: Lola Books.
- Latour, B. (1993). *Nunca hemos sido modernos: Ensayo de antropología moderna*. Madrid: Debate.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Latour, B. (2013). *Investigación sobre los modos de existencia: Una antropología de los modernos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lazzarato, M. (2012). El funcionamiento de los signos y de las semióticas en el capitalismo contemporáneo. *Palabra Clave*, 15(3), 713-725.
- Lupton, D. (2016). Digital companion species and eating data: Implications for theorising digital data–human assemblages. *Big Data & Society*, 3(1), 1-5.  
<https://doi.org/10.1177/2053951715619947>
- Margulis, L., & Sagan, D. (1995). *Microcosmos: Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*. Barcelona: Tusquets.
- Maureira-Velasquez, M. (2020). *Pincipia Ecológica. Sobre la resonancia del vivir en la actividad de pensar y en la operación tecnológica*. Universidad de Barcelona, Barcelona.
- Maxwell, J. A. (2013). *Qualitative Research Design: An Interactive Approach: An Interactive Approach*. London: SAGE.

- Mills, S. (2011). FCJ-127 Concrete Software: Simondon's mechanology and the techno-social. *The Fibreculture Journal*, (18), 206-231.
- Molas, A., & González-García, D. (2020). La cartografía como herramienta para la investigación-intervención en el campo de la niñez y adolescencia. En M. De Martino, *Trabajo Social con Familias. Aspecto teórico.-metodológicos y tecno-operativos* (pp. 379-394). Montevideo: Universidad de la República.
- Morey, M. (1999). Introducción. Para una política de la experiencia. En M. Foucault, *Entre filosofía y literatura. Obras Esenciales: Vol. I* (pp. 9-24). Barcelona: Ediciones Paidós Iberica.
- Negri, A. (2006). *Movimientos en el Imperio: Pasajes y paisajes*. Barcelona: Paidós.
- Passos, E., Kastrup, V., & da Escóssia, L. (2009). *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Editora Sulina Editora Meridional.
- Quintanilla Navarro. (2004). Algoritmo y revelación: La técnica en la filosofía de siglo XX. En C. Mitcham & R. Mackey (Eds.), *Filosofía y tecnología* (pp. 13-45). Madrid: Encuentros.
- Ritchie, J., & Lewis, J. (2003). *Qualitative research practice: A guide for social science students and researchers*. London; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications.
- Rodríguez, P. M. (2019). *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*. Buenos Aires: Cactus.
- Rose, N. (2012). *Políticas de la vida: Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. La Plata, Buenos Aires: UNIPE: Editorial Universitaria.
- Rouvroy, A., & Berns, T. (2018). *Gobernabilidad algorítmica y perspectivas de emancipación: ¿lo dispar como condición de individuación mediante la relación?* 104, 124-147.

- Sadin, É. (2018). *La humanidad aumentada: La administración digital del mundo*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Sandrone, D., & Rodríguez, P. (2020). El ajedrez, el go y la máquina. El desafío de las plataformas para América Latina. En A. M. Tellos (Ed.), *Tecnología, política y algoritmos en América Latina* (pp. 35-53). Viña del Mar: CENALTES ediciones.
- Santonja, J. A. (2004). La información y las máquinas. *Historia Actual Online*, (4), 11.
- Simondon, G. (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Simondon, G. (2015a). Cultura y técnica. En J. Blanco, D. Parente, P. Rodriguez, & A. Vaccari (Eds.), *Amar a las máquinas. Cultura y técnica en Gilbert Simondon* (pp. 19-33). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Simondon, G. (2015b). *La individualización: A la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Cactus.
- Simondon, G. (2017). Psicología de la tecnicidad (1960-1961). En *Sobre la técnica* (pp. 35-130). Buenos Aires: Cactus.
- Simondon, G. (2019). *Sobre la psicología (1956-1967)*. Buenos Aires: Cactus.
- Sloterdijk, P. (2001a). El hombre auto-operable: Sobre las posiciones filosóficas de la tecnología genética actual. *Sileno: Variaciones sobre arte y pensamiento*, (11), 80-91.
- Sloterdijk, P. (2001b). *Normas para el parque humano una respuesta a la «Carta sobre el humanismo» de Heidegger*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Pre-Textos.
- Srnicek, N. (2018). *Capitalismo de plataformas*. Buenos Aires: Caja Negra.

Stiegler, B. (2002). *La Técnica y el tiempo. El pecado de Epimeteo*. Hondarrabia: Argitaletxe Hiru.

Tiqqun. (2015). *La hipótesis cibernética*. Madrid: Acuarela Libros.

Unión Internacional de Telecomunicaciones. (2019). 5G – Quinta generación de tecnologías móviles. Recuperado 17 de enero de 2020, de ITU website: <https://www.itu.int:443/es/mediacentre/backgrounders/Pages/5G-fifth-generation-of-mobile-technologies.aspx>

Wiener, N. (1971). *Cibernética*. Madrid: Guadiana.

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

# 8. Anexos



## TECHNIQUE AS A TRUTH OF ITSELF: GAMES OF TRUTH AND TECHNO-ALETHURGY IN THE QUANTIFIED SELF MOVEMENT

### Abstract

This article offers a new analytical view of the quantified self (QS) movement, in which we first review the critical perspectives to have emerged on the subject – approaches focused on governmentality and biopolitics, bodily experience, social action, self-tracking, etc. Second, we argue that the topic of truth, of great constitutive importance in the definition of the QS movement, has been neglected in this literature. Third, we contend that three different kinds of games of truth can be observed in the QS movement’s activity: “disciplinary truth”, “self-truth”, and “technological object truth”. Finally, we propose the notion of *techno-alethurgy*, retrieving insights from Michel Foucault and Gilbert Simondon, to reveal the relationship between these truth games and explain how they describe the self-experimentation performed by QS practitioners.

**Keywords:** quantified self; truth games, techno-alethurgy, self-experimentation, self-tracking, technological object

### I. Introduction

*We are experiments: let us also want to be such!*

Nietzsche, *Daybreak*

The movement known as the quantified self movement has gained currency in the social sciences field as well as a popularity in the eyes of the public that was unimaginable at the time of its inception a decade ago. In the first case, it has yielded fertile ground for the analysis of themes as diverse as real-time body monitoring, the design and use of sophisticated technologies beyond expert circles, the power relations that emerge from quantified self practices, or the production of data on the kind of massive scale dreamed about by large digital corporations. In the eyes of the public, the movement has a dual meaning. First, it can be considered a symbol of a more democratic

science, conducted outside laboratories, companies and specialist centres, and is a perfect example of popular appropriation of technology. Second, it can be characterized as a model of dehumanizing and robotic practices (Schull, 2018).

We can define the *quantified self (QS) movement* as an international association of technology users and manufacturers who experiment with self-tracking through the production and analysis of essentially quantitative data. Its emphatic and direct motto – *self-knowledge through numbers* – conceals a number of important affirmations. The first of these affirms that individual freedom of expression is expressed in numbers. The second offers continuity and holistic integration to older practices focused on the use of digital sensors that measure daily activities (sport, health, nutrition, sexuality, etc.). Lastly, such practices are vindicated as tools for self-management and creation of data ecosystems that can be shared with others, enabling the generation of richer, broader metrics and readings than those produced by a single individual.

This remarkable affirmation has attracted the attention of humanities and social sciences researchers, and it has been argued that three main lines of analysis and interpretations of this collective phenomenon have been quick to emerge<sup>1</sup>. First, a number of studies, for example, based on Michel Foucault's notions of *governmentality* and *biopolitics* (Ajana, 2017; Beer, 2014; De Souza, 2013; Gordo López, Rivera & López Losada, 2013; Lupton, 2017; Nafus & Sherman, 2014; Sanders, 2017), have questioned the consequences and implications of technologies for the production and tracking of digital data in modern-day societies. Second, another set of lines of research has focused on the relationship between *subject* and *technology*. Human consciousness, when irrevocably attached to new technological devices, has a radically enhanced capacity to relate to and experiment with new phenomena. Thus, several authors focus their concern on the experiences of users of self-tracking devices, arguing that these relationships mediate the ways in which these subjects perceive themselves and their environment (Kristensen & Prigge, 2018; Kristensen & Ruckenstein, 2018; Van Den Eede, 2015). Finally, worthy of note is the interest in describing the connection between

<sup>1</sup> The description of these three lines is based on the work of Ruckenstein and Schüll (2017). We have not cited their classification directly because we have added several readings not present in their work.

humans and technological devices that generate increasingly *significant digital data about people's everyday lives* (Sadin, 2013; 2016; 2018), stressing the importance of the “material dimensions of human-data assemblages as they are made, grown, enacted, articulated and incorporated” (Lupton, 2017, p. 1).

Two common elements can be identified in almost all the literature on the QS movement. First, analyses of the QS movement tend to prioritize a specific aspect: social action, the individual, politics, bodily experience, etc. Second, one of these aspects – the truth – has hardly been addressed. Although it is true, as we shall see below, that some examples of references to this question exist in the literature (Ajana, 2017; Kristensen & Prigge 2018), “the truth” is always approached as a product or result, but never as a constituent element of the rationale of the movement itself. This focus is particularly remarkable given that, from the commencement of our research, it became evident that, if anything is characteristic of the QS movement, it is its explicit declarations about truth, and the “games of truth”, in the sense defined by Foucault, which are continually unfolding in the movement’s day-to-day activity.

This paper contends that three specific different *games of truth* are deployed simultaneously in the QS movement: “disciplinary truth”, “self-truth” and “technological object truth”. These games are not directly related with the three aforementioned lines of interpretation. In fact, they can be transversals to the practices involved in those lines. Such games are not the result of certain practices; rather, they are a defining feature of QS, to the extent that an analysis of the role of truth is necessary for a proper understanding of the movement. To analyse these games and the role of truth in the QS movement, we retrieve the relationship between self and truth proposed by Michel Foucault and insights into the technological object truth developed by Gilbert Simondon. We shall propose the notion of *techno-alethurgy* to illustrate the relationship established between these games of truth and explain how, rather than operating as a theoretical-conceptual framework, they describe the self-experimentation that QS practitioners perform as they simultaneously assemble technological, disciplinary and individual truths.

## **II. A historical note about the quantified self movement**

The QS movement was founded in 2007 in San Francisco by Gary Wolf and Kevin Kelly, editors of *Wired* magazine. The movement involves technology users and manufacturers in different parts of the world conducting self-tracking experiments through the production and analysis of numerical data. Following the creation of QS Labs, the movement quickly spread around the globe and currently includes 104 communities, with different degrees of organization, implication and activity, which hold so-called “show and tell meetings” arranged via the Meetup app. There is also a large annual conference held alternately in Europe and the United States.

The format of these meetings consists of people presenting their quantification experiments and sharing information of relevance to the community. Presentations revolve around the following questions: *What did you do? How did you do it? What did you learn?* Or, expressed in the movement’s own terms: “The Quantified Self community builds its collective knowledge from individuals sharing insights gleaned from their own  $n=1$  data. Not only do we learn from these projects, we also get inspired to do the same or similar projects of our own” (Greshake, 2018). A fundamental aspect of the movement is the assertion of the body itself as a space for research (this is, in fact, what the  $n=1$  formula is about). Quantified self data are digitized, produced and represented in a methodical and systematic manner.

This systematic compilation of data seeks to identify behavioural patterns (both individually and in comparison with other users) for the purpose of fostering self-awareness, self-transformation and continuous improvement. Among the main areas of experimentation are health, fitness, emotional well-being, social relations and productivity at work. Experiments are varied and may include such variables as hours of sleep, calories ingested and calories burned, movement patterns (distance travelled or number of steps taken per unit of time), blood oxygen levels, weight, etc. Others track pathologies (such as symptoms or effects of a certain treatment), substance concentration in the body, or emotions and moods. Ruckenstein and Pantzar (2017) noted that the most important issues are transparency, optimization, feedback loop, and biohacking. A number of authors have analysed the profiles of participants in the movement and established two broad categories (Choe et al., 2014): in the first group,

the focus is on the personal productivity; while the second concentrates on tracking *health* status. QS has had a particularly strong impact on the latter, through conducting experiments or developing technologies to monitor certain symptoms (Giones-Valls & Giones, 2015; Swan, 2012); the Fourth QS Public Health Symposium, held in April 2018<sup>2</sup>; and the creation of the Quantified Self Institute at the Hanze University of Applied Sciences (Groningen, Netherlands) in 2012 to conduct research into the use of self-tracking instruments and methods in the healthcare field<sup>3</sup>.

### **III. Readings about the QS movement**

In this section we discuss literature about the QS movement. We will not follow the classification described in the introduction because the three categories in it are limited and reductionist when they deal with the topics put forward in the aforementioned literature. Thus, we prefer to comment on these readings regarding sets of authors sharing research questions, methodologies or perspectives about the QS movement.

Practically since its beginnings, the QS movement has been analysed from different angles, one of which is represented in works such as studies by Cardon (2015), Rodríguez (2019) and Sadin (2013). In these reflections, the QS movement is characterized as a figure engendered by the appearance of a new episteme. QS is a spillover of the digital era, existing at a moment in history during which the activity of algorithms is triumphant and gaining in popularity. In this context appears the figure of the algorithmically assisted individual capable of performing two operations which until now had been out of bounds: (a) produce epistemically valid knowledge about

<sup>2</sup> For further information, see: <https://medium.com/quantified-self-public-health>

<sup>3</sup> Mention should be made of the fact that the QS movement has expanded into the sphere of work. Quantified work (QW), as it is known, is defined as a data-driven perspective (input, feedback, visualization, monitoring, etc.) that seeks to improve the execution of work tasks, increase engagement in the workplace, and drive business improvement. QW deploys strategies that combine the definition of business objectives with associated work task execution metrics, permanent feedback to workers, and constant visualization of execution levels and potential optimization achieved. As Moore (2017) has indicated, analysis of the influence of this new movement on existing employment precarity will need to be addressed by the social sciences in the coming years.

themselves, their activities and even their emotions; and (b) generate information from the most mundane everyday activities, in such quantities as to warrant the description of an initial accumulation of capital (as in classical Marxism) invaluable to local and international stakeholders. Similarly, other studies focus their interest on the production and management of data as one of the most crucial mechanisms for driving individual behaviour in contemporary societies. It is suggested that technological development and its new capacities for storing and managing increasingly larger information flows is causing the presence of data in everyday life to become naturalized. Reigeluth (2014) claimed that almost all activities produce digital traces that can be stored, sorted and used. We are becoming collections of digital traces. We are becoming data, built from algorithmic identities (Cheney-Lippold, 2011). Consistent with this, the concept of algorithmic governmentality (Rouvroy & Berns, 2015) seeks to account for this new rationality based on the automated collection, grouping and analysis of large amounts of data to model, predict and affect people's behaviour.

Directly linked to the above we find other works which place the QS movement within the comprehensive, immense process of the *digitalization of life*, outstanding among which are recent contributions by Kristensen and Ruckenstein (2018), Moore (2017), Ruckenstein and Schüll (2017) and Schüll (Natasha D. Schüll, 2019; 2016). Here the QS movement is a further example of a process in which diverse clinical practices, associated with care, health and the workplace, are mediated by datafication, feedback and permanent optimization mechanisms. These analyses place particular emphasis on self-tracking, through which the subject is able to produce a kind of external version of themselves and a reflection of their daily practices. Using this external image, the subject constructs a frame of reference in order to establish a relationship with themselves, enabling them to evaluate and modify certain activities, attitudes and even thoughts; in other words, establish an ethical relationship (Schüll, 2019). The ultimate purpose of self-tracking, therefore, is to generate a self-technology capable of enabling the subject to change aspects of their life and produce knowledge about themselves without the aid of the institutions historically legitimized to perform the same function. The aforementioned ethical relationship cannot be fully understood if previously we do not analyse how self-tracking is above all a matter of culture. So this point is closely related

to the work of Lupton (2014), who argues that the QS movement is an expression of the emergence of what she calls self-tracking culture. This implies the articulation of a number of rationalities, discourses, practices and technologies: (a) a dynamic of self-knowledge and self-awareness marked by viewing selfhood as an entrepreneurial project; (b) the existence of moralities and policies that deem a subject to be an individual and a rational party responsible for their own life and well-being; (c) digital technologies have an increased ability to monitor aspects of the human body, behaviours, habits and the environment; (d) the emergence of financial value attached to data, whereby both individual user data and massive data flows are viewed as tradable goods; (e) the realization on the part of governments, management, commercial stakeholders and agencies that the data derived from self-monitoring can be used for their purposes. According to Lupton, “the value attributed to personal digital data assemblages combines two kinds of value: one related to the digital data economy and one emerging from the capitalization of the human body” (2014, p. 14).

In relation to interest in people’s behaviour, we find a remarkable number of studies linking the QS movement with political topics. In these works, the Foucauldian notion of discipline or biopolitics plays a preeminent role. For instance, according to Sanders (2017), the tracking and recording devices used by the QS community are contemporary disciplinary mechanisms *par excellence*. They support the exercise of detailed, meticulous control of the body’s operations, cultivating capacities and optimizations that converge with socially established health and beauty standards. Unlike previous mechanisms, there is no longer any need to concentrate bodies in a given space and to serialize time. Instead, the exercise of anatomic politics, as described by Foucault (2002a), today depends directly on the individual, who tracks and improves the individual self, anytime and anywhere, via mobile devices. Similarly, Bruno (2013) poses that contemporary surveillance is ubiquitously distributed, since the subjects themselves wear the technologies which monitor them and convert all their actions into data.

Beyond this emphasis on discipline, however, it is also possible to find the echo of biopolitics in the QS movement. Sanders (2017) contended that contemporary biopolitics is being vastly enhanced in the digital age by big-data management. The

capacity to manage and interpret the immense amount of data generated by users of mobile and wearable devices, which continuously inform about everyday habits, diet, physical activity, movement patterns, etc., is a powerful tool for producing detailed knowledge about the population's behaviour for use by health experts and authorities. In turn, these devices and applications motivate their users to commit to healthy lifestyles by monitoring their daily activities in accordance with health indicators (food, sport, hours of sleep, etc.). Thus, the use of digital self-tracking devices functions as a biopolitical mechanism (*dispositif*) for engendering healthy habits and lifestyles, rendering participants' bodies more visible at the same time as they become more manageable and receptive to regulation. According to Ajana (2017), we are witnessing an ontological and epistemological shift, in which our lives are treated as a tracking project. The digitalization of almost all our body processes through biometric technologies has become the principal method of producing knowledge and techniques for population management in contemporary biopolitics.

Also worthy of particular note are phenomena linked to biopolitics which are associated, not with the imposition of normalized behaviours, but with a certain way of managing and producing life that germinates in the interstices of power relations. Nafus and Sharman (2014) believe that QS practices involve a notion of aversion to biopolitics governed by big data. The authors suggest that QS exerts soft resistance to the corporate regime and the production of institutionalized science. This is possible because its members are able to take on multiple roles, such as project designers, data collectors and creators of critical meaning. Data is not recorded or used according to the usual methods and priority settings, rendering it more difficult to capture. However, the term "soft" suggests that QS methods, rather than challenging the predominance of big data or dominant health constructs, are in fact in dialogue with and dependent upon them, since most QS methods employ devices purchased on the market.

Members of the QS movement "interact with algorithms not as blind, mindless dupes, but as active participants in a dialogue that moves between data as an externalization of self and internal, subjective, qualitative understandings of what the data means" (Nafus & Sherman, 2014: 10). Within this perspective, a second line of analysis focuses on the role of liberalism/neoliberalism as part of the art of government (Foucault, 2006, 2007), i.e. as a way of controlling people's behaviour, creating an



environment that necessarily depends on the existence of freedom, in that there is free movement of goods and individual freedoms. De Sousa (2013) argued that QS practices are the neoliberal citizen's ideal, since they seek to optimize and control every minute detail of bodily function, minute by minute, through voluntary self-monitoring, self-measurement and exercise. Moreover, these practices are associated with personal projects in which improvement, growth and self-development are the prevailing issues.

Closely linked to scholarly interest in the relationship between politics and the quantified self are studies which analyse the social aspects and effects of the QS movement. In this respect, QS practices are deemed to be not limited to the production of self-knowledge, given that they are also conducted in the community, where data and experiences are shared as what Lupton (2016) calls "crowd wisdom". According to Ajana (2017), these collective QS practices can be viewed from the concept of biosociality suggested by Rabinow (1996), which describes the building of communities and associations between individuals based on shared biological traits (chromosomal disorders, HIV carriers, patients with rare diseases, etc.). In recent years, these active communities have found in the Web an ideal territory for their development, appropriating scientific narratives and teaming up with medical experts and laboratories to produce new, alternative techniques for safeguarding and treating their conditions.

Also related, though very different, are interpretations focused on the *individual* as *research subject* and *consciousness*. Following Ihde (1979) or Verbeek (2005, 2016), for instance, attention is paid to the way technology operates as a mediator in the constitution of meaning for the world and the self. Thus, Kristensen and Ruckenstein (2018) proposed an understanding of the QS movement's monitoring practices within the framework of a "laboratory of the self", whereby technologies function as resources that support self-making and self-improvement. This perspective focuses on understanding how users experience self-data and how self-tracking practices are involved in processes that restructure bodily experience. The authors propose that tracking technologies become participants in the experience of self, whereby some aspects of self are expanded while others are reduced or restricted. Similarly, Kristensen and Prigge (2018) proposed a typology of self/technology associations in self-tracking practice, which consists of four aspects: (i) hermeneutics of the self/enactment: in the

practice of self-tracking, hermeneutics is associated with understanding and enacting the self through data; (ii) embodiment of the self/experience: technologies are lived and integrated into the experience, generating other sensitivities and other sensory attributes, with regard to self-perception as well as to ways of perceiving the world; (iii) alterity/entanglement: this refers to the way in which the user becomes aware of how technology enlarges, reduces or even contradicts their subjective experience of self; (iv) background/integration: this last aspect refers to the active incorporation of technology into users' lives, i.e. the subject evaluates a device through prolonged, daily use until it becomes a kind of background to their day-to-day life.

#### **IV. The question of truth**

The above sets of research lines have tended to focus their analysis on one or two different dimensions including the collective, the individual, politics or the body. Moreover, one feature common to all these studies is that the question of truth has yet to be widely addressed as a theme in the QS movement. This question is significant for two reasons. First, it is relevant thanks to our academic perspective. Our approach to the phenomenon of the QS movement is made from the perspective offered by a post-structuralist tradition closely linked to the work of Michel Foucault and Gilles Deleuze. From this perspective, it is inconceivable that an empirical object such as the QS movement – which makes constant reference to the definition of a particular subject, their experience, their measurements and their connection to technology and knowledge – should not be examined from the point of view of the truth. A well-known lesson to have been extracted from the work of Foucault, particularly his later works, is that it is impossible to think about or examine a quantified self subject without stopping to reflect on power and truth. Thus, subject, knowledge and power operate as a seamless web which renders it impossible to refer to one of the terms of the triad without at once invoking the other two.

As stated in the previous section, the relationship between the QS movement, the type of subject that operates at its core, and questions related to power or politics have been widely addressed in the literature. The truth, however, has attracted much less scholarly attention. Certain authors (Ajana, 2017; Kristensen & Prigge, 2018) have

attributed this lack of attention to truth to the sometimes sought-after, sometimes weird practices of the QS movement. Our intention in this paper is to contribute to remedying this lack of attention with a study which understands the truth, not as an effect, but as a constitutive component of the very definition of the QS movement.

In fact, Gary Wolf introducing the public to QS, wrote: “When we quantify ourselves, there isn’t the imperative to see through our daily existence into a truth buried at a deeper level.” And: “If you want to replace the vagaries of intuition with something more reliable, you first need to gather data. Once you know the facts, you can live by them.” (Wolf, 2010)

Second, it is relevant speaking in empirical terms. The moment we began gathering examples and illustrations of the practices deployed in the QS movement, we were able to observe that these took the form of what Foucault (2015c) called games of truth. The three that we have described are disciplinary, alethurgical and technological.

The first of these is the *disciplinary truth* that, in Foucault’s words, corresponds to *power/knowledge devices*. The second is the *alethurgical truth* that corresponds to what Foucault, in his teachings in the 1980s at the Collège de France, called *alethurgical practices* or “truth-telling”. Finally, the *technological truth* alludes to the necessary assemblage with technological objects that requires the deployment of disciplinary and alethurgical truth and the recognition of the truth inherent to the relationship with the *technological object’s* mode of existence.

These games are defining elements of the movement and lie at the core of both QS practices and the notions it addresses. Following Foucault’s insights, we propose the notion of *techno-alethurgy* to describe this situation, defined as the entanglement of the above-mentioned three different games of truth. We will describe how these work in the QS movement in the following sections, preceded by a brief note on our research methodology.

## **V. Data collection**

The results presented in this article were derived from a three-year qualitative research study (Denzin & Lincoln, 2018). Specifically, we examined the QS movement in the form of a case study (Yin, 2012). This article is derived directly from content analysis of the QS official website and other written and visual documents, in which a large

amount of relevant materials and activities conducted by the community are systematized. These include an introduction to QS (what it is, who they are, statement of principles), advice for starting out on a QS project, show and tell talks (videos of QS-ers explaining their quantification projects at events), blogs and links to articles of interest, events calendars and forums (where website users can discuss self-experimentation, technology and QS projects). We also collected different kinds of empirical materials: videos, interviews, results of QS movement members' experiments.

## **VI. Self-experimentation and games of truth**

As stated above, at the very beginning of our study we were surprised to discover a purely empirical fact, that is, that the QS movement as a collective and its participants are continually emitting messages linked to the question of the truth:

Experiment! Because each of us is different, the ultimate truth of what helps you to focus is personal. This means you have to try stuff out to figure out what works for you. For example, an experiment you might try is literally snapping yourself out of mental wandering – see Unwanted Thoughts? Snap the Rubber Band! The idea is to train yourself to stay focused. A disclaimer, though: applying willpower in one area might sap it from another.<sup>4</sup>

Other learnings: the data contains the truth about what I did. Not the version that I put on Facebook but the truth about what I did. So you have to protect that data because that data is really valuable; valuable to people who don't like you. And that's a problem and I'll come back to that again later on.<sup>5</sup>

Additionally, since I have this entire spreadsheet I have personally found a lot of truth in this inventory. Because as I would add stuff to the inventory, I would start seeing more things that were not in the inventory which I thought were part of my life. And so as I keep evolving and improving, I'm constantly trying to minimize myself to the most efficient version of me and enjoy it verbose as well, so that's how I overthink everything.<sup>6</sup>

Now, it might be tempting to fudge things in that scenario, and that's what the BS meter is for, is called Blue Sky up there, but this isn't my report. My report was actually zero at

<sup>4</sup>Matthew Cornell, 2010. "Wandering minds, self-tracking, and citizen science". Retrieved from: <https://quantifiedself.com/blog/wandering-minds-self-tracking/>

<sup>5</sup> Cathal Gurrin, 2014. "Me and My Log", Quantified Self Europa Conference. Retrieved from: <https://quantifiedself.com/show-and-tell/?project=172>

<sup>6</sup> Matt Manhattan, 2017. "Overthinking Everything I Own", Quantified Self Conference 17. Retrieved from: <https://quantifiedself.com/show-and-tell/?project=1083>

the time. Joseph, the founder emailed it to me, so while I lacked confidence I was telling the truth. What you are seeing is the BS meter for my co-worker who lied about his skills. So these technologies can be very useful for assessing potential relationships too.<sup>7</sup>

Further investigation into messages and practices like these and the themes they present led us to propose the idea that there are three games of truth at work in the QS movement.

### *Disciplinary truth*

Foucault defines “three modes of objectification which transform human beings into subjects” (Foucault, 2015c, p. 318). The first of these derives from practices which are claimed to be scientific, and which Foucault orders in terms of the objectification of the *speaking subject* (general grammar, philology, linguistics), the *productive subject* (analysis of wealth, political economy) and the *living subject* (natural history, biology) (Foucault, 2002). The second mode is associated with *dividing practices*, those which establish distinctions, nominations and exclusion treatments. These practices establish a division between the normal and the pathological, the healthy and the sick, the mad and the sane, the dangerous and the good citizen (Foucault, 2008b, 2015a, 2015b). Finally, the third mode of objectification consists of *self-practices*, through which subjects can perform *techniques* on themselves for purposes of self-knowledge, self-transformation or self-improvement (Foucault, 2012a, 2012b).

What we call here *disciplinary truth* therefore corresponds to the first two orders of practice (scientific and dividing). These practices are very well described and analysed from biopolitical perspectives in governmentality studies which identify how biomedical and economic discourses operate in QS as the grounds for healthy practices, for taking responsibility for care of the body, entrepreneurship and self-tracking. However, by placing the emphasis of their criticism on the objectifications and the effects of truth that disciplinary aspects have on self-tracking practices, the unique ways in which these scientific discourses are handled in the QS movement are sometimes ignored. The idea of *everyday science* promoted by QS goes beyond the individualized incorporation of a

<sup>7</sup> Adam Laughlin, 2014. “Measuring the Brain with Inside. Quantified Self Meetup Boston. Retrieved from: <https://quantifiedself.com/show-and-tell/?project=619>

biopolitical normalization, in which subjects are optimized and standardized according to certain statistical and quantifiable parameters.

The QS movement's website presents *everyday science* as a participatory way of conducting science, whereby the benefits of the knowledge obtained from the data are targeted at the community or the subject that generates them.

Old paradigms of group research, in which individuals are treated merely as research subjects, with no right to learn from their own data, are in conflict with the current focus on highly personal data gathered in the context of daily life, an approach that ethically requires far greater respect for individual agency. (...) to advance universal access to tools, methods, and community support for everybody to learn about themselves using empirical methods so they can improve their decision making ability, self-efficacy, and wellbeing.<sup>8</sup>

Hence, the QS movement relies on connections with public health experts, policymakers and research scientists to advance their experiments and address their questions:

Questions we're currently interested in include:

- How can we improve access to our own data?
- How can we share our data in a way that protects our privacy and individual agency?
- How can our self-tracking instrumentation, including wearables, analytics platforms, and data stores, be designed to better help us answer a broader range of questions about ourselves?<sup>9</sup>

This particular method of management of disciplinary truth is not a subversion of scientific knowledge, but rather an appropriation of the means to create new modes of veridiction. Thus, we cannot understand QS purely as the objectification of disciplinary truth; we also need to articulate the third order of objectification proposed by Foucault, that of practices of the self, in addition to a regime of alethurgical truth, provided by the possibility of enunciating self-truth. Other scholars have attempted to articulate this

<sup>8</sup> "Article 27", Quantified Self official website. Retrieved on 20 June 2019 from: <https://quantifiedself.com/about/article27/>

<sup>9</sup> "What is quantified self?", Quantified Self official website. Retrieved on 20 June 2019 from: <https://quantifiedself.com/about/what-is-quantified-self/>

third order of objectification. For instance, Sharon & Zandbergen (2017) has argued that self-quantification does not produce definitive truths or stable identities; and Schüll (2019) has shown how certain members of the QS movement resist the idea that quantitative data could express an objective truth, while others consider QS practices to be a tool to preserve the truth of their data. Nevertheless, our argument is a little bit different: we try to confront the notion of truth at stake, connecting it with the Foucauldian proposals.

### *Alethurgical truth*

Foucault (2010, 2014) proposes alethurgical forms as a particular regime of truth, as differentiated from what he called epistemological structures (here, disciplinary truth). The study of these structures involves analysing how true knowledge is produced. Meanwhile, alethurgical forms imply a certain ethical use of knowledge, in that the subject employs a certain truth-telling in their relationship with the self and with others, an exercise that enables the enunciation of self-truths. Foucault claims the existence of a kind of pragmatic truth in the subject which cannot be reduced to the epistemological structures of scientific knowledge. His understanding of alethurgical forms is as a regime defined by the individual's obligation to establish a relationship of permanent self-knowledge capable of revealing hidden or elusive elements of the self, described by Foucault as the obligation "to manifest these secret and individual truths by acts that have specific, liberating effects that go well beyond the effects of knowledge" (Foucault, 2014, p. 107).

Alethurgical truth enables us to fully understand the value of *self-experimentation projects* in the QS movement. These can be highly diverse, involving the tracking of multiple variables: symptoms, vital signs, environmental changes, substances in the blood, effects of medications, etc.. The results of these projects are presented to the audience at show and tell meetings, where attendees explain their methods and what they learned from performing such procedures. A good example among the many presented at these events is that of Justin Lawler. Although not a diabetic, Lawler tracked his glucose levels for a period of four months using a subcutaneous sensor of the type commonly used by diabetes sufferers to continuously measure glucose levels in the blood. He also tracked other variables such as his resting heart rate (Fitbit), weight

and heart-rate variability (Emfit). In his presentation, Lawler used a heat map to visually represent his blood glucose variations at different times of the day and on different days and hours, from which it can be deduced that the most significant spikes in blood glucose levels occurred at moments of high stress (e.g. change of job, giving a lecture). In this case, glucose appears to be working as an indicator of alteration, a unique reference that maps the way in which Justin Lawler in particular metabolizes his day-to-day life: which situations cause him stress, whether he is eating at home or out with work colleagues, how exercising affects his glucose levels, etc. Lawler concluded: "I think the reaction to glucose is very personal. Maybe ten years ago, in my life, these graphs would be very different, and for anyone else in this room would be very, very different."<sup>10</sup> This example inspired by n=1 reflects how the body and its molecular components become the substance and the universe of experimentation, where the data obtained only makes sense to the subject performing the experiment. In this case, as in most quantified self-experiments, it is no longer a case of the truth being legitimized by a scientific authority; rather, the subject is enabled to tell the truth about themselves through a series of procedures and techniques of inquiry (n=1 self-experimentation project). These projects are true self laboratories which are multiplied when connected to self-tracking devices and biosensors. This entanglement laboratory, composed of a variety of biosensors, of data processed by software and displayed graphically on a screen, leads us to the articulation of a third regime of truth, that of the technological object.

### *Technological truth*

In his final writings, Foucault (2008a) acknowledged that his primary concern had been with technologies of domination and self. We believe that this concern can be taken a step further by retrieving Simondon's notion of the technical object (2007), according to which technical objects are deemed to have a particular and autonomous mode of existence. In other words, an object is not merely something that is readily

<sup>10</sup> "Tracking Glucose As a Person Without Diabetes", Quantified Self official website. Retrieved on 25 June 2019 from: <https://quantifiedself.com/show-and-tell/?project=1121>



available for use as an instrument. Rather, technology should be viewed in a reticular manner, whereby the technical object is extended through gestures, cognitive patterns and user experience. From this point of view, both technologies and subjectivation processes would be ontogenetically related. This is distinct from, on the one hand, anthropocentric views, whereby technology envelopes and surrounds human societies and needs; and, on the other, technocentric perspectives, which consider technology to be the root of all changes to society. Hence, QS experimentation involves the articulation of technological truth, as Simondon suggested:

It is the particular situating in the technical network that must be experienced, insofar as it places man in the presence of and within a series of actions and processes that he does not direct alone, but in which he participates. (2007, p. 247)

It is therefore not too much of a leap to consider that technical objects participate in the self-experimentation project as components articulated to create a material agency, together with other types of practices and the presence of the body itself. Many QS practitioners are not merely self-trackers, i.e. passive subjects with wearable devices which extract data from their lives, digitizing their bodies and habits; they have an interest in the way that technological objects produce that data. A good example is a talk given by Jakob Eg Larsen, in which he explained how he used three different devices at the same time to quantify his resting heart rate. Larsen's experiment compared data produced by different devices over a six-year period, and revealed different measurements of deep sleep and REM sleep duration.

So how they measure the resting heart rate, that is typically a black box, they don't really tell you. They are commercial products, but I do know that Basis uses the method of measuring resting heart rate ten minutes before you wake up, and Ōura seems to me to report the lowest value that it gets during the night. Ōura ring has recently enabled temperature measurements, so it also does that, and you get a daily body temperature deviation.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> "Tracking My Sleep and Resting Heart Rate", Quantified Self official website. Retrieved on 25 June 2019 from <https://quantifiedself.com/show-and-tell/?project=1082>

This experiment calls into question the reliability of the device in relation to the data construction technique. It also shows interest in opening the “black box” to articulate the technological truth recorded on the object’s mode of existence. Similarly, the following example, a guide to tracking cholesterol and triglycerides, refers to how reticular modes of technologies are expanded upon in users’ practices and experiences.

The main challenge is the amount of blood required; it’s forty microliters ( $\mu\text{l}$ ), which is equivalent to two large drops of blood. For some people I worked with, this was easy. But for others like myself, running the sampling hand under a hot tap is necessary to get the blood flowing. On top of this, the blood needs to be collected and deposited on the test strip within a couple of minutes to get an accurate reading.<sup>12</sup>

This quote describes how technological truth manifests itself. The experiment involves a certain flow of blood to the finger where the sample is taken, a specific amount of blood to properly trigger the sensor, and a sensor reaction time to finally make a quantified reading of lipid behaviour. Yet something in the above citation indicates a subtle connection with the other two games of truth we have already described, and that is that all three can be categorized as techno-alethurgy.

## **VI. Discussion and conclusions: towards a techno-alethurgical approach**

The central question of our research has been to determine why truth is so important to the QS movement. First, because it is becoming a manifestly important element of the QS community, especially when the so-called  $n=1$  self-experimentation project is advocating for the construction of truths that are totally unique or adjusted to each individual who performs their own experimentation. Second, because Foucault’s interpretative approach to the analysis of power-knowledge devices and practices takes a reading of the notion of “truth” as its cornerstone. Notwithstanding, the question that became imperative in our research was how the autonomy of the three *games of truth* involved in the exercise of *techno-alethurgy* was articulated. First, the assumption that

<sup>12</sup> “Quantified Self Guide to Tracking Cholesterol and Triglycerides”, Quantified Self official website. Retrieved on 25 June 2019 from: <https://quantifiedself.com/blog/quantified-self-guide-tracking-cholesterol-hdl-triglycerides/>

the techno-alethurgical model is assembled as a network does not mean that the three games dissolve into it. Rather, each game maintains its radical autonomy and its differentiated mode of existence. Second, *techno-alethurgy* is a process of *resonant amplification*<sup>13</sup> capable of communicating without translating and connecting without homogenizing. In other words, it allows practices which appear to be different, or which operate in different senses, to be articulated as a meaningful whole. Third, it should be understood that this resonant amplification is performed as *experimentation* (of the disciplinary, the alethurgical and the technological). Moreover, experimentation with each of these games entails a willingness to *play the game*, that is, a willingness to execute and acquire knowledge. To play the technology game, it is not enough to make daily use of an infinite number of technological devices; nor does living each day in the same body guarantee the achievement of wisdom, happiness or self-knowledge.

The case of Jakob Eg Larsen (2017) is illustrative in this respect. Larsen has become well-known in the QS community by using several devices to quantify his resting heart rate and conduct a number of sleep experiments. When he presents his experiences, he creates graphic visualizations of the samples taken by different devices, and points out how older sensors are activated in sleep mode to take samples, how the latest sensors use AI to generate inferences, and how the data they collect are characterized by significant reliability. :

So how they measure the resting heart rate, that is typically a black box, they don't really tell you. They are commercial products, but I do know that Basis uses the method of measuring resting heart rate ten minutes before you wake up, and Ōura seems to me to report the lowest value that it gets during the night. (Larsen, 2017)

<sup>13</sup> This idea echoes the concept of transduction. This has been used to analyse self-tracking . For instance, Nafuss & Neff (2016) consider data a transducer that preserves only some qualities of the thing being. In our case, resonant amplification describes a more general phenomenon. One in which it is possible to articulate different practices in the same meaningful whole without reducing any element or dimension of such difference.

At the same time, however, we find that the truth in the game we have described as technological is juxtaposed with self-discipline in Larsen's account of the dedication involved in his experience over six consecutive years, having the patience to connect his body to a large number of sensors every night, and the persistence to record, check and analyse the data gathered every day. Also significant are the recommendations he makes for people who suffer sleep disorders or others who simply wish to optimize their rest.

This juxtaposition of the three games of truth is no exception and appears systematically in several QS experiences.

In this respect, it is worth highlighting that, unlike the biopolitical and governmental view, from which technological objects tend to be seen as constrictive and fundamentally disciplinary devices (algorithmic governmentality), the *techno-alethurgical model* enables understanding of the object as a *mediator* (as per actor-network theory, or ANT) as well as an *amplifier* of the games of truth deployed by a subject. Indeed, as noted by Simondon (2007), the inherent problematicity of the psychosocial field should not be resolved in the *psychic individuation* of the subject, but in a process of *collective individuation* in which the technological object is constituted as a plug-in that connects us to the network while bringing into play a truth and mode of existence of its own. A QS innovator who designs a technological instrument that can be used to quantify an element of daily activity is connected to a network by producing and uploading data that are shared socially via a platform, but is also connected to the autonomous truth of an object which, when being exercised and executed, is also amplifying its own truth as a subject.

This exercise of amplification does not mean that the subject is eliminated in the deployment of games of truth. On the contrary, having the courage to be experiments themselves involves enabling articulation of the three modes of truth. Truth-telling is expanded upon by investigating the secrets concealed by the self, as well as exploring the *disciplinary* truth and the *technological* truth inherent to networks of objects. Thus, the self-recursive autonomy of each game of truth is *amplified* and *resonates* in the network, but without becoming symmetric homogenization (in the style of Actor Network Theory). It is not the case that connectors and mediators are performing

translations; rather, that devices, by putting different modes of truth into play, are connecting heterogeneous dimensions without injecting transcendence and without breaking the *techno-alethurgical network* that operates as a single plane.

The logic which is the key to the techno-alethurgical approach has consequences aligned with the works about self-experimentation in science and medicine (Altman, 1998; Herzig, 2006) or even with the readings of Psychoanalysis as a self-tracking and truth-telling practice (Parker, 2015). Nevertheless, in the case of the QS movement we have the novelty of the digital element and its possibilities. Thus, in our study, in our study, we were able to observe how some people with an important clinical diagnosis (early-onset osteoporosis, for example) decide to investigate the variables that play a part in their condition, abandoning the protocol prescribed by their doctors and autonomously engaging in self-research using the production of their own data. They conduct research, draw up their own dietary, vitamin and oligoelement requirements, describe the activity of their vital organs (liver, heart, digestion, microbiota diversity, etc.), and design healthy lifestyle programmes. These programmes are devised for the long term in the case of chronic diseases and their results are shared openly so that others in similar situations may decide to take similar action on the basis of this data. As can be observed, the techno-alethurgical logic that pulls together three games of truth and amplifies their effects converts the subject into an expert on their own self, one who manages their own health and turns their life into an *experimentum crucis* for others to evaluate.

We opened this paper with Nietzsche's phrase inciting human beings to become experiments in order to constitute themselves as such. We now close by extending that affirmation with the suggestion that, through alethurgy, we dare to seek and produce our own individual and idiosyncratic games of truth.

## References

Ajana, B. (2017). Digital health and the biopolitics of the Quantified Self. *Digital Health*, 3, 1-18.

<https://doi.org/10.1177/2055207616689509>

- Beer, D. (2014). Governing through biometrics: The biopolitics of identity. *Information, Communication & Society*, 17(8), 1051-1054.  
<https://doi.org/10.1080/1369118X.2014.900103>
- Bruno, F. (2013). *Máquinas de ver, modos de ser: Vigilância, tecnologia e subjetividade*. Sulina.  
<https://comunicacaoeidentidades.files.wordpress.com/2014/07/pg-18-a-51-maquinas-de-ver-modos-de-ser.pdf>
- Cardon, D. (2015). *A quoi rêvent les algorithmes: Nos vies à l'heure des big data*. La République des idées Seuil.
- Cheney-Lippold, J. (2011). A New Algorithmic Identity: Soft Biopolitics and the Modulation of Control. *Theory, Culture & Society*, 28(6), 164-181.  
<https://doi.org/10.1177/0263276411424420>
- Choe, E. K., Lee, N. B., Lee, B., Pratt, W., & Kientz, J. A. (2014). *Understanding quantified-selfers' practices in collecting and exploring personal data*. 1143-1152.  
<https://doi.org/10.1145/2556288.2557372>
- De Souza, P. (2013). Self-tracking and body hacking: The biopolitics of the Quantified Self in the age of neoliberalism. *The Transfigure Project*.  
<https://bodycartography.wordpress.com/2013/06/11/self-tracking-and-body-hacking-the-biopolitics-of-the-quantified-self-in-the-age-of-neoliberalism/>
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (Eds.). (2018). *The SAGE handbook of qualitative research* (Fifth edition). SAGE.
- Foucault, M. (2002). *Las Palabras y las Cosas: Una Arqueología de las Ciencias Humanas*. Siglo XXI Ediciones.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, M. (2008a). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós.
- Foucault, M. (2008b). *VIGILAR Y CASTIGAR*. SIGLO XXI.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de france (1983-1984)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2012a). *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres*. Siglo XXI.  
<http://www.digitaliapublishing.com/a/17612>
- Foucault, M. (2012b). *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*. Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2014). *Del gobierno de los vivos curso en el Collège de France (1979-1980)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2015a). *Historia de la locura en la época clásica I*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2015b). *Historia de la locura en la época clásica II*. Fondo de Cultura Económica.  
<http://public.ebib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=4560052>
- Foucault, M. (2015c). *La ética del pensamiento: Para una crítica de lo que somos*. Biblioteca Nueva.
- Giones-Valls, A., & Giones, F. (2015). *Quantificar-se per viure a través de les dades: Les dades massives (big data) aplicades a l'àmbit personal*. <http://bid.ub.edu/34/giones.htm>
- Gordo López, Á., Rivera, J. de, & López Losada, Y. (2013). Sociogénesis de las nuevas enfermedades tecnológicas y los dispositivos de auto-cuantificación. *Quaderns de psicologia*, 15(1), 0081-0093.
- Greshake, B. (2018). *Share Your Method of Analysis Without Sharing Your Data—Quantified Self*. [quantifiedself.com](http://quantifiedself.com). <http://quantifiedself.com/2018/05/open-humans-personal-data-notebooks/>
- Ihde, D. (1979). *Technics and praxis*. Rediel.
- Kristensen, D., & Prigge, C. (2018). Human/Technology Associations in Self-Tracking Practices. En B. Ajana (Ed.), *Digital health and the biopolitics of the Quantified Self* (pp. 43-59). Springer International Publishing.

- Kristensen, D., & Ruckenstein, M. (2018). Co-evolving with self-tracking technologies. *New Media & Society*, 146144481875565. <https://doi.org/10.1177/1461444818755650>
- Larsen, J. E. (2017). *Tracking my sleep and resting heart rate*. Quantified Self Conference 17, Amsterdam. , <https://quantifiedself.com/show-and-tell/?project=1082>)
- Lupton, D. (2014). Self-tracking modes: Reflexive self-monitoring and data practices. *Available at SSRN 2483549*. [http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2483549](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2483549)
- Lupton, D. (2016). *The quantified self: A sociology of self-tracking*. Polity.
- Lupton, D. (2017). *Data Thing-Power: How Do Personal Digital Data Come to Matter?* (SSRN Scholarly Paper ID 2998571). Social Science Research Network. <https://papers.ssrn.com/abstract=2998571>
- Moore, P. V. (2017). *The quantified self in precarity: Work, technology and what counts* (1 Edition). Routledge.
- Nafus, D., & Sherman, J. (2014). Big Data, Big Questions | This One Does Not Go Up To 11: The Quantified Self Movement as an Alternative Big Data Practice. *International Journal of Communication*, 8(0), 11.
- Rabinow, P. (1996). *Essays on the anthropology of reason*. Princeton Univ. Press.
- Reigeluth, T. B. (2014). Why data is not enough: Digital traces as control of self and self-control. *Surveillance & Society*, 12(2), 243-254. <https://doi.org/10.24908/ss.v12i2.4741>
- Rodríguez, P. M. (2019). *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*. Cactus.
- Rose, N. (1990). *Governing the soul: The shaping of the private self*. Routledge.
- Rose, N. (1996). *Inventing our selves: Psychology, power, and personhood*. Cambridge University Press.
- Rouvroy, A., & Berns, T. (2015). *Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: O díspar como condição de individuação pela relação?* 18(2), 21.



- Ruckenstein, M., & Pantzar, M. (2017). Beyond the Quantified Self: Thematic exploration of a dataistic paradigm. *New Media & Society*, 19(3), 401-418.  
<https://doi.org/10.1177/1461444815609081>
- Ruckenstein, M., & Schüll, N. D. (2017). The Datafication of Health. *Annual Review of Anthropology*, 46(1), 261-278. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102116-041244>
- Sadin, E. (2013). *L'humanité augmentée: L'administration numérique du monde*. L'Echappée.
- Sanders, R. (2017). Self-tracking in the Digital Era: Biopower, Patriarchy, and the New Biometric Body Projects. *Body & Society*, 23(1), 36-63.  
<https://doi.org/10.1177/1357034X16660366>
- Schüll, Natasha D. (2019). The Data-Based Self: Self-Quantification and the Data-Driven (Good) Life. *Social Research: An International Quarterly*, 86(4), 909-930.
- Schüll, Natasha Dow. (2016). Data for life: Wearable technology and the design of self-care. *BioSocieties*, 11(3), 317-333. <https://doi.org/10.1057/biosoc.2015.47>
- Simondon, G. (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Prometeo Libros.
- Swan, M. (2012). Health 2050: The Realization of Personalized Medicine through Crowdsourcing, the Quantified Self, and the Participatory Biocitizen. *Journal of Personalized Medicine*, 2(3), 93-118. <https://doi.org/10.3390/jpm2030093>
- Van Den Eede, Y. (2015). Tracing the tracker: A postphenomenological inquiry into self-tracking technologies. En R. Rosenberger & P. P. Verbeek (Eds.), *Postphenomenological Investigations: Essays on Human-Technology Relations* (pp. 143-158). Lexington Books.
- Verbeek, P. P. (2005). *What things do: Philosophical reflections on technology, agency, and design*. Pennsylvania State University Press.
- Verbeek, P. P. (2016). Toward a Theory of Technological Mediation: A Program for Postphenomenological Research. En *Technoscience and Postphenomenology: The Manhattan Papers* (pp. 189-204). Lexington Books.

Yin, R. K. (2012). *Applications of case study research* (3rd ed). SAGE.



# Trabajo social con familias:

Dilemas teórico-metodológicos, éticos y tecno-operativos

**Dra. Mónica De Martino**  
(organizadora)



UNIVERSIDAD  
DE LA REPÚBLICA  
URUGUAY



**Trabajo Social**  
Facultad de Ciencias Sociales  
UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA



Instituto  
Interamericano  
del Niño, la Niña  
y Adolescentes

163

**LA CARTOGRAFÍA COMO HERRAMIENTA PARA LA  
INVESTIGACIÓN-INTERVENCIÓN EN EL CAMPO DE  
LA NIÑEZ Y LA ADOLESCENCIA**

ADRIANA MOLAS DE LA QUINTANA  
*UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA*  
adrimoslas@psico.edu.uy

DIEGO GONZÁLEZ GARCÍA  
*UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA*  
dgonzalez@psico.edu.uy

Sumario: 1. Introducción. 2. Proyecto de abordaje Integral en Violencia. 3.1. Aspectos políticos-epistemológicos de la cartografía. 3.2. El rizoma como metáfora del pensamiento. 4. Pistas orientadoras. 5. Criterios de Validación. 6. Reflexiones Finales. 7. Referencias.

**RESUMEN:** Este capítulo pretende presentar la cartografía como herramienta para el abordaje y la investigación en el campo de la niñez y la adolescencia. Desde una aproximación política-epistemológica, el objetivo es aportar a la discusión sobre la producción de conocimientos implicada, donde la voz y la participación de los actores tienen una relevancia fundamental. Se trata de una propuesta metodológica que permite múltiples entradas, donde la realidad cartografiada se presenta como un “mapa móvil” que no se plantea reglas previamente establecidas ni protocolos, sino más bien “pistas” orientadoras hacia una experiencia intensa en el campo, desde el compromiso e interés y la implicación con la realidad. De esta forma, primero presentaremos una experiencia de un proyecto universitario desarrollado en Punta de Rieles durante 2009-2012, que nos servirá de referencia para pensarlo como un proceso cartográfico. Segundo, plantearemos los principios ontológicos en el rizoma como imagen del pensamiento de la cartografía. Y, por último, plantearemos pistas orientadoras para la intervención-investigación y criterios de validación del proceso cartográfico.

## 1. Introducción

A partir de la ratificación de la Convención Internacional de los Derechos del Niño (CIDN) en el año 1989 y de su adecuación normativa en el año 2004, las políticas dirigidas a la niñez y adolescencia en Uruguay han de desarrollarse en torno a los principios fundamentales del paradigma de integralidad de los derechos. Esto implica, la asunción de la co-responsabilidad del Estado, la familia y las instituciones en la promoción y protección de los derechos a partir de la articulación de cuatro principios fundamentales: el derecho a la no discriminación; a que el interés superior del niño sea observado siempre; a la vida, la supervivencia y el desarrollo; a ser escuchado y a participar en los asuntos que le afectan. Baratta (2007), quien abordó la cuestión de las democracias y la infancia, sugiere pensar el derecho más que como una fiel representación de la realidad, como expresión de lo que ‘todavía no es’, de lo que la realidad social debería ser. En estudios anteriores (González García, 2017; Molas, 2012) sugerimos que, a pesar de las normativas internacionales y nacionales vigentes, el diseño e implementación de políticas públicas dirigidas a la niñez y adolescencia están todavía lejos de producir los efectos que estas normativas formulan. Entendemos las políticas públicas en el sentido que le otorga García (2010); como “un comportamiento propositivo que se pone en movimiento con la decisión de alcanzar ciertos objetivos a través de ciertos medios” (p. 5). Esta concepción conlleva la idea de que la política pública tiene un carácter procesual, en tanto se trata de un conjunto de acciones en un doble sentido; “el curso de acción deliberadamente diseñado y el curso de acción efectivamente seguido” (p.5). Partimos de que las brechas que se puedan observar entre ambos sentidos se vinculan a múltiples elementos: políticos, institucionales, económicos, organizacionales. Asimismo, estas brechas atraviesan las prácticas de quienes intervienen directamente con la población, a través de los términos de referencia de los proyectos que implementan, sus metodologías e indicadores de evaluación. En este sentido, suponemos que, en el campo de acción directa entre técnicos y niños, niñas y adolescentes (NNA) se producen prácticas y lazos que desbordan las propias políticas, generando

mejores condiciones para el cumplimiento de los principios mencionados. Se trata de prácticas singularizantes y creativas (Molas, 2019) que son de difícil formulación para los gestores de las políticas pero que operan a partir del compromiso e interés de los y las técnicas con los problemas que el campo les coloca. En este sentido, entendemos que la cartografía es una perspectiva válida para dar cuenta de estas prácticas singularizantes y creativas que, en definitiva, transforman la vida cotidiana de los sujetos que están en el campo de acción. Son estas prácticas micropolíticas a las que hay que atender, para dar cuenta del devenir de las transformaciones de los dispositivos y los procesos de subjetivación (Guattari & Rolnik, 2006). Captar estos flujos e intensidades singulares, que trazan territorialidades locales es de alguna manera la tarea ética y política de la cartografía.

Para desarrollar la perspectiva cartográfica en este trabajo nos apoyaremos en una experiencia de creación e implementación de un dispositivo de abordaje a situaciones de violencia en el campo de la infancia, en la que hemos participando.

## **2. Proyecto de Abordaje Integral en Violencia**

En una brevísima presentación del proyecto, podemos decir que el mismo fue definido, desde sus comienzos, como un proyecto “en construcción” y con una fuerte impronta experimental. Esto quiere decir que, de todas las formas organizativas que el proyecto tomó a lo largo de su historia, ninguna de ellas fue definitiva ni estable, ya que su razón de ser siempre fue la contingencia. En otras palabras, las modalidades en las que operaba el dispositivo eran en función de problemas emergentes. Más allá de esta operativa, el proyecto tenía puntos de partida que consistían; por un lado, era un proyecto de extensión universitario integral e interdisciplinario<sup>1</sup>; y por otro, estaba interesado

---

<sup>1</sup> Si bien hubo coordinaciones con varios servicios de la Universidad el proyecto estuvo sostenido principalmente por un equipo conformado por integrantes del Departamento de Trabajo Social y del Instituto de Fundamentos y Métodos de la Psicología, UdelaR.

en abordar los fenómenos de violencia en el territorio de Punta de Rieles, haciendo énfasis en aquellos en los que involucraban NNA. En referencia a la integralidad, si bien dentro de la Universidad de la República (UdelaR) a grandes rasgos significa integrar las tres funciones fundamentales de la Universidad (Enseñanza, Extensión, Investigación), consideramos que todo proceso de integración de funciones es singular y que no existen estándares. Por lo tanto, nos referimos aquí a una integralidad basada únicamente en la experiencia del proyecto. En este sentido, el aspecto de la formación, tanto de estudiantes como de docentes, consistía en poder desempeñarse críticamente como profesionales en las políticas públicas y como académicos en la producción de conocimiento relevante, en función de problemas delimitados participativamente e involucrando a todos los actores posibles. Desde este punto de vista, la extensión tenía como objetivo diseñar dispositivos capaces de abordar y delimitar conjuntamente con otros actores problemáticas emergentes en el territorio. En este sentido, existieron ciertos espacios de intervención estables y construidos con una diversidad de actores como: las maestras comunitarias de una de las escuelas locales, la comisión de vecinos del barrio, el Servicio de Orientación y Consulta y Articulación Territorial (SOCAT), el Programa Integral Metropolitano de la UdelaR, habitantes en general, entre otros. Se atendieron una diversidad de demandas y situaciones de violencia de NNA, que implicaron diseños de abordaje individual, familiar, grupal e institucional, participación en las redes locales y acompañamiento en los procesos judicializados. Este aspecto, más asistencial del proyecto, se articulaba con un componente de investigación, el cual tenía como objetivo analizar las formas en que las políticas sociales operaban en el territorio. Se preguntaba, en función de qué criterios las políticas definen los problemas que abordan, cómo caracterizan y qué tratamiento hacen de las poblaciones a las que están dirigidas y qué tecnologías y recursos implementan para alcanzar sus objetivos. De este modo, la integralidad de las funciones Universitarias transversalizaba el proyecto, articulando los flujos territoriales y políticos con flujos académicos de formación y producción de conocimiento. Este modo de hacer extensión, a nuestro entender está íntimamente relacionado con la forma en la que procedería una cartografía.



### 3. Consideraciones teóricas

#### 3.1. Aspectos políticos-epistemológicos de la cartografía

La cartografía es un concepto de la geografía que Gilles Deleuze y Felix Guattari (2006) utilizan para hacer énfasis en la creación del trazado, el proceso de construcción un mapa. Se trata de la creación de trazos en función de los recorridos espaciales e intensivos que el cartógrafo realiza en su itinerario. Si bien el mapa geográfico es el resultado de un proceso de representación en un plano de una realidad determinada, en el caso de la cartografía como método de investigación-intervención, el mapa final no representa nada, sino que expresa una realidad que se crea durante su trazado. Lo relevante sería entonces el proceso de trazado de un mapa más que el mapa en sí. El foco metodológico está colocado en la construcción del mapa, los descubrimientos y perspectivas nuevas que en el proceso de hacer se van generando. Este proceso de elaboración contingente de un mapa, se realiza en la inmersión de una experimentación colectiva, localizada y concreta, entre participantes (cartógrafo y los sujetos); con el objetivo de hacer visibles líneas de fuerza y seguir los rastros de las líneas de fuga, que se producen en el devenir de nuevas articulaciones y nuevos posicionamientos de sus actores, respecto de sus fronteras y de los problemas que se plantean.

Passos et al. (2009) organizaron la cartografía como un método para la investigación-intervención, el cual se basa en una perspectiva epistemológica y ontológica que se distancia de las perspectivas positivistas para los estudios e intervenciones en el campo social. Consideran al conocimiento como un proceso de invención y a la investigación, centrada en los procesos de producción de subjetividades (Kastrup & Passos, 2013). En este sentido, la cartografía como método inaugura una nueva forma de captar y hacer visibles los procesos de subjetivación, que toma en la imagen de *rizoma* como uno de sus principios ontológicos fundamentales

### 3.2. El rizoma como metáfora del pensamiento

El concepto de rizoma, tomado desde la botánica por Deleuze y Guattari (2006), sugiere una imagen novedosa del pensamiento, el cual pretende establecer grandes diferencias con las formas de proceder de la dialéctica y el estructuralismo. Estas últimas formas del pensamiento, se corresponden, según los autores, con la imagen de la raíz o lo arborescente. Es decir, proceden de forma dicotómica, de un tallo inicial se bifurcan dos tallos más pequeños y así sucesivamente. En este sentido, proceder por dicotomías implica pensar desde una lógica de lo Uno, Uno que luego deviene Dos. De esta forma, si fuera una intervención o investigación, primero definiría *Un barrio*, pero esa unidad barrio implica también discriminar lo que ese barrio no es, por lo tanto, ya tenemos Dos, el barrio y el no barrio. Esta forma de pensar pierde toda capacidad de dar cuenta de cualquier tipo de multiplicidad. Un barrio nunca es Uno, siempre son muchos, es una multiplicidad de diversas formas de estar y ser que conforma muchas territorialidades e intensidades. Sus límites siempre están en tensión y en negociación, constantemente se crean nuevas líneas que lo reconfiguran y lo transforman. De este modo, el rizoma parece una imagen más fructífera para pensar las multiplicidades, ya que no procede por dicotomías que parten de una unidad fundante, sino que todo puede ser conectado con todo en cualquier momento. El rizoma como imagen del pensamiento es el modelo que utilizaremos para construir nuestra perspectiva cartográfica de la intervención-investigación. Así pues, Deleuze y Guattari (2006) ordenan en características generales el rizoma en los siguientes principios: el **principio de conexión y heterogeneidad** nos propone alejarnos de la búsqueda de las causas para explicar un fenómeno, para orientarnos hacia el seguimiento de trayectorias y enfocar la mirada en cómo las diferentes cosas están conectadas entre sí para producir un acontecimiento. En efecto, cualquier punto de un fenómeno o campo de intervención puede ser conectado con cualquier otro, en función de la singularidad que en dicho fenómeno se expresa, pueden ser biológicos, político, económicos, religiosos, culturales. El **principio de multiplicidad** refiere a la perspectiva de la cual el cartógrafo no busca un sujeto o un objeto determinado

a priori al encuentro con el campo. Este principio implica pensar que, aunque las cosas se presenten en apariencia como si fueran una unidad, siempre son el efecto de multiplicidades compuestas heterogéneamente. El **principio de ruptura significativa** alude a que el pensamiento rizomático implica que un fenómeno determinado no es total, acabado, definido a priori del encuentro con el observador, sino que puede ser interrumpido en cualquier parte y siempre recomenzar en alguna de sus líneas. Dado que la cartografía como método se propone para el estudio e intervención de procesos de subjetivación, son las líneas que se fugan del plano las que nos interesa seguir, ya que son las que cortan y va más allá de lo previamente determinado por la institución, las normativas, las prácticas estatales. Esto nos permite seguir los rastros de las conexiones que los propios sujetos despliegan como potencia, creación, invención. De este modo, es posible alejarse de las lógicas representativas que podamos generar como técnicos, a partir de las cuales miramos el mundo en función de un saber total, que imaginamos representa la verdad de los fenómenos y de las vidas de quiénes trabajamos. Los procesos de producción subjetiva no son representables como los objetos del positivismo. Aluden a fuerzas, deseos, motivaciones, intereses que solo se hacen visibles en tanto sigamos los rastros de las asociaciones entre los sujetos del campo de investigación-intervención en el que nos sumerjamos. El **principio de la cartografía-calco** propone un énfasis en el proceso de construcción del mapa, implica que el método se base en el proceso de hacer el mapa en vez de calcarlo. Calcar un mapa alude a la idea de representar una realidad que se da por verdadera y que surge de estructuras de pensamiento que producen un eje explicativo central. Tal y como sucede con la forma arborecente en la que las raíces del árbol, debajo de la superficie, se toman como causa única del desarrollo posterior del tronco y el follaje.

#### **4. Pistas orientadoras**

Como sugieren Passos et al. (2009) cuando hablamos del método no referimos a un procedimiento estandarizado que se pueda aplicar a cualquier situación sino, a una estrategia que se construye de modo singular, en el encuentro del

cartógrafo con el campo de abordaje. De este modo, más que seguir una serie de pasos sucesivos, es preferible hablar de pistas que orienten al cartógrafo en torno al problema de intervención-investigación. En este trabajo sugerimos las que han sido más relevante en el desarrollo de nuestra cartografía:

### **La cartografía como método de investigación-intervención**

Implica concebir que los recorridos del/la cartógrafo/a se realizan junto con los sujetos de la intervención y es en ese recorrido que se produce realidad, o sea, nuevos conocimientos y nuevas formas de hacer. Por ejemplo; al inicio del proyecto referido trabajábamos en espacios terapéuticos con algunos niños y niñas que eran derivados por instituciones del barrio. Observamos que la mayoría venía acompañada de amiguitos o parientes (hermanos o primos). Nuestra reacción ‘natural’ fue solicitar que los acompañantes esperaran fuera de la consulta. Luego, en las instancias de co-visión nos preguntamos sobre los sentidos que tendría esta situación tan insistente y decidimos permitir entrar también a los/las acompañantes. En algunos casos, los resultados fueron muy potentes para el proceso; estos acompañantes desplegaron elementos de la red cotidiana de los consultantes que eran naturalizados o invisibilizados. En algunas situaciones, aportaron perspectivas novedosas sobre el problema planteado y también sobre posibles alternativas de abordaje. En efecto, se generaron condiciones afectivas más adecuadas para el proceso de trabajo. La intervención clínica abrió posibilidades a procesos de investigación colectiva donde las intervenciones técnicas se fueron formulando en función de los trayectos que los NNA iban proponiendo. En este sentido, las acciones del equipo se fueron orientando en torno a estos trayectos, produciéndose así una relación intrínseca entre investigación e intervención al mismo tiempo que un abordaje anclado en la promoción de sus derechos.

### **La función de la atención en el trabajo del cartógrafo**

Sugiere que la producción de datos (necesarios para la evaluación por

indicadores o la producción de conocimientos científicos) se genera a partir de aprehender el material (escenas, situaciones, discursos) que en principio puede parecer fragmentado. Captar este material implica una atención concentrada, pero sin focalización. En nuestro ejemplo anterior, la presencia de acompañantes pudo haber pasado desapercibida en pos de aplicar un dispositivo terapéutico ya formateado, sin embargo, el trabajo colectivo de co-visión pudo captar la reiteración del hecho en diferentes situaciones y formular la interrogante sobre sus sentidos en el espacio terapéutico. De este modo, la atención cartográfica asume diferentes funcionamientos, por momentos se vuelve selectiva, por momentos flotante, pero siempre a partir de un tipo de actitud de relación encarnada con el material (Kastrup & de Barros, 2009).

### **Cartografiar es acompañar procesos**

Esta premisa de acompañar procesos es fundamental para alejarnos de lo que sería una intervención sobre representaciones u objetos pre-existentes al encuentro con el campo. En este sentido, desde el trabajo con la escuela se derivaban al proyecto lo que las maestras llamaban 'el niño problema'. Sobre este pedido comenzábamos un proceso que implicaba un pasaje del 'niño problema' a la 'situación problema'. Esto, lejos de centrarse en lo puramente individual, posibilitaba abrir el campo e intentar visualizar la complejidad del proceso; trabajando con las maestras para analizar la multiplicidad de elementos que operan en la construcción de ese problema, incluyendo las fuerzas que operan en la escuela o aula e inclusive fuera de ella.

### **Movimiento-funciones del dispositivo**

Como sugieren Kastrup y de Barros "la cartografía, en tanto método, siempre requiere, para funcionar, de procedimientos concretos encarnados en dispositivos" (2009, p. 90). Se trata de desarrollar dispositivos con la capacidad de dar sentidos diversos, que aporten a la creación y con mayor libertad de acción. Uno de los elementos más importantes en la evaluación del

proyecto mencionado, ha sido su capacidad para transformar su metodología y sus objetivos en función del encuentro con los actores. En efecto, no se trata de implementar metodologías y técnicas prefabricadas, basadas en saberes teóricos generalizados, sino de la producción de técnicas y procedimientos estratégicos, en base a los saberes que se construyen en el proceso de encuentro con los sujetos y las circunstancias de la intervención-investigación.

### **El colectivo de fuerzas como plano de la experiencia cartográfica**

Implica que las jerarquizaciones que son familiares en nuestra realidad cotidiana puedan diluirse, aunque sea momentáneamente. Esto requiere captar las fuerzas a partir de aprender a ser afectado (Latour, 2008), más que interpretar los acontecimientos desde las referencias con las que llegamos al campo. Por ejemplo, en una reunión con maestras una integrante del equipo preguntó sobre un procedimiento, realizado con un niño con problemas de conducta. La compañera quería entender los motivos de dicho procedimiento pero, el equipo de maestras presente se sintió increpada por la pregunta, comprendiéndola como un cuestionamiento solapado y como una actitud que violentaba sus prácticas. La situación fue difícil dado que las maestras solicitaron a la dirección que el equipo se retirara de la escuela. Esto generó una situación crítica en las relaciones entre el equipo del proyecto y la escuela, así como un gran malestar entre los/las integrantes de ambos equipos. En un primer momento, no faltaron explicaciones teóricas que reafirmaba las dicotomías entre maestras y universitarias, cada una con una interpretación de lo ocurrido adjudicando al otro las limitaciones. Sin embargo, se generó la posibilidad de analizar conjuntamente lo ocurrido y se generaron espacios de trabajo sistemáticos, entre maestras y equipo técnico, para pensar las situaciones problema de modo colectivo, incluyendo en el análisis las afectaciones de las intervenciones de las maestras y del equipo técnico. Esto aportó a la transformación del propio dispositivo de trabajo del proyecto, así como las prácticas cotidianas de las maestras, para pasar de una lógica de derivación de 'niños problema' a una lógica de coordinación para el abordaje de situaciones.

## **Cartografiar es habitar un territorio existencial**

Implica que el sujeto y el objeto de la intervención-investigación se relacionan y co-determinan. Cuando hablamos de territorio aludimos no a un espacio determinado por las instituciones, según criterios de planificación urbana o geográfica. Aludimos a la creación de un ritmo a partir del encuentro con el otro. Supone despojarnos de los saberes eruditos para abrimos a la construcción de saberes locales y concretos, en la singularidad de las situaciones que intentamos abordar. El espacio que denominamos en el proyecto ‘Movimiento Gurisada’ se trata de un colectivo de NNA que inicialmente fueron consultantes de los dispositivos terapéuticos individuales y que luego de haber pasado al formato de consultas con acompañantes comenzaron a expresar problemas comunes vinculados a su quehacer educativo. Uno de los aspectos que expresaban era su incomodidad ante las propuestas de ferias educativas que el nodo educativo del barrio ofrecía para que los futuros liceales pudieran conocer las propuestas institucionales existentes. Algunos integrantes del equipo técnico participaban de estos nodos, como parte de su trabajo en las redes locales. En el encuentro entre estos sujetos (técnicos y niños) se generó lo que se dio en llamar ‘Movimiento Gurisada’, un espacio de trabajo colectivo entre NNA y técnicos que, a través de actividades artísticas, generaron posibilidades de integración de NNA al nodo educativo. A partir de esta integración, de ese nuevo territorio existencial, se produjo un formato de feria educativa que resultó novedoso para todos/as.

## **5. Criterios de validación**

En concordancia con Passos et al (2009), partimos de la idea que la generalización refiere a la capacidad que la investigación-intervención aporta para relacionar fenómenos muy diferentes, creando conocimientos sobre nuevas diferencias que no habían sido identificadas con metodologías más tradicionales. En este sentido, se entiende que una buena investigación-intervención maximiza las capacidades críticas y de transformación de los sujetos, en vez de promover

la docilidad ante el dispositivo que se aplica. Así pues, se propone que la validación se realice por parte de los y las participantes de la experiencia a través de la discusión de ideas y reflexiones. Una validación entre pares a través de la presentación y discusión en grupos de co-visión y con colegas, así como el dialogo con otros actores y, finalmente, una validación propia. Los criterios de validación se basan en tres aspectos fundamentales: el acceso a la experiencia, la consistencia cartográfica y, finalmente, la producción de efectos de la investigación-intervención.

El criterio de **acceso a la experiencia** refiere al modo en que el campo problemático diseñado se produce como efecto de un proceso colectivo y participativo. Esto implica que el cartógrafo ha de poder modificar sus delimitaciones previas a partir de lo que emerge como definición problemática en el encuentro con el campo de abordaje. Asimismo, es importante atender el modo en que los dispositivos se manejan, estableciendo un plano común entre participantes, en el proceso de experiencia compartida. Otro aspecto relevante, es la creación teórico-conceptual que integre un análisis de los efectos de la intervención, basados en una política narrativa que incluya la voz de los/las participantes de la experiencia y de cuenta de las tensiones del propio proceso de abordaje.

La **consistencia cartográfica** refiere a la búsqueda de resonancias entre los datos. Esto no implica una búsqueda de correspondencia, sino que alude al modo en que se articulan distintos intereses, así como a la capacidad de ser afectados por las diferencias, creando nexos entre términos. Partimos de que la realidad investigada-intervenida se presenta como efecto de una red de articulaciones entre actores, a través promovidos a su vez por el propio dispositivo de la investigación-intervención.

El tercer criterio de validación apunta a la **producción de efectos de la investigación-intervención**. Implica dar relevancia al carácter participativo del dispositivo y al compromiso con la transformación del campo. Estos efectos pueden ser: institucionales, nuevas articulaciones generadas y dinámicas accionadas en la red, nuevo tipo de problemas que se delimiten, así como la



co-reponsabilidad de los/las participantes en todo el proceso, así como en su validación.

## **6. Reflexiones Finales**

El sentido de la cartografía se orienta en la posibilidad de acompañar procesos en la producción y conexión de redes de articulaciones, en un fenómeno determinado. Es una propuesta que apuesta a la experimentación del pensamiento y privilegia las líneas de fuga, flexibles, que indican gérmenes potenciales para la transformación de la realidad que los sujetos implicados. La cartografía podría ser pensada como un ethos que involucra una actitud de apertura al encuentro con las diferencias; una epistemología política que aporte a la emergencia de la voz de actores que habitualmente son significados a-priori por las categorías que construyen las políticas públicas (adicciones, niños problema; etc) y, sobre todo, una apertura real a transformar los objetivos, las metodologías y hasta las herramientas teóricas de los dispositivos, en función de los problemas que los actores nos proponen, en el encuentro con su mundo. En este sentido aporta a la realización de dispositivos de intervención-investigación promoviendo el ejercicio de los derechos, produciendo condiciones para la no discriminación; el interés superior del niño; a la vida, la supervivencia y el desarrollo; a ser escuchado y a participar en los asuntos que le afectan. Promoviendo además la inclusión de los actores institucionales y comunitarios en el acompañamiento de los procesos más que en la derivación de los 'casos'. En definitiva, el mapa que emerge del proceso cartográfico es un mapa de movimientos micropolíticos que da pistas de cómo acompañar esos procesos de acción minoritaria. Por este motivo, entendemos que aporta herramientas potentes para las investigaciones-intervenciones de movimientos de Derechos Humanos de la niñez y adolescencia, salud mental, feminismos, movimientos negros, entre otros.

## 7. Referencias

- Baratta, A. (2007). Democracia y Derechos del Niño. *En Justicia y Derechos del Niño* (9) 17-25. Santiago de Chile, Chile: UNICEF.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (2006). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, España: Pre-Textos.
- García, S. (2010). Protección especial en el campo de la infancia y la adolescencia. Cambios, continuidades en las políticas de infancia en el Instituto del Niño y el Adolescente del Uruguay. Montevideo, Uruguay: Cuadernos de la ENIA.
- González, D. (2017). El gobierno de la niñez y la adolescencia en situación de calle en Uruguay. Un estudio de la racionalidad de las políticas sociales focalizadas. Montevideo, Uruguay: Ediciones Universitarias.
- Guattari, F.; Rolnik, S. (2006). *Micropolítica: Cartografías del deseo*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.
- Kastrup, V.; de Barros, R (2009). Movimentos-funções do dispositivo na pratica da cartografia. En E. Passos, V. Kastrup, & L. da Escóssia (Eds.), *Pistas do método da cartografia. Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade* (pp. 76-90). Porto Alegre, Brasil: Sulina.
- Kastrup, V.; Passos, E. (2013). Cartografar é traçar um plano comum. *Fractal: Revista de Psicologia*, 25 (2), 263-280. <https://doi.org/10.1590/S1984-02922013000200004>
- Latour, B. (2008). Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. En J. Arriscado Nunes & R. Roque (Eds.), *Objetos impuros. Experiências em estudos sociais da ciência* (pp. 40-61). Porto, Portugal: Edições Afrontamento.
- Molas, A. (2012). La bajada de la política: Derechos humanos de adolescentes víctimas de violencia. Recuperado de <https://www.colibri.udelar.edu.uy/>

jspui/handle/20.500.12008/4870

Molas, A. (2019). Sobre el potencial subjetivante de las prácticas “psi”. Cartografía de un dispositivo clínico con niños, niñas y adolescentes, en una favela de Rio de Janeiro. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 9 (2), 98-113. <https://doi.org/10.26864/pcs.v9.n2.5>

Passos, E., Kastrup, V.; y da Escóssia, L (2009). *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre, Brasil: Editora Sulina Editora Meridional.



### **Líneas de Debate y Problematicación**

1. Una vez analizado el artículo, ¿Qué opinión le merecen los principios del rizoma aquí explicados? ¿Cuál es/son su/s opinión/es al considerarlos posibles sustentos de sus prácticas?
2. Analice/n y debata/n en torno a las pistas para la orientación del método cartográfico. ¿Qué opinión le merece/n cada uno de ellos con relación a su/s prácticas profesionales, sean o no cartográficas?
3. La cartografía posee criterios de validación específicos. ¿Qué opinión le/e merece/n? ¿Cuáles son los principios de validación de su/s práctica/s profesionales? ¿Ha pensado en ellos? ¿Desde qué perspectiva epistemológica?
4. Teniendo en cuenta la primera parte del libro, ¿dentro de qué perspectiva teórica o con cuáles autores vincularía/n usted/es la propuesta cartográfica?