

REVOLUCIÓN DIGITAL Y PSICOPOLÍTICA
ALGUNAS CONSIDERACIONES CRÍTICAS A PARTIR
DE BYUNG-CHUL HAN, FOUCAULT, DELEUZE
Y NIETZSCHE

DIGITAL AND PSYCHOPOLITICAL REVOLUTION
SOME CRITICAL CONSIDERATIONS IN THE WAKE OF
BYUNG-CHUL HAN, FOUCAULT, DELEUZE AND NIETZSCHE

José Ignacio Galparsoro^a y Rita María Pérez Pérez^b

Fechas de recepción y aceptación: 14 de diciembre de 2017, 2 de marzo de 2018

Resumen: Una consecuencia de la revolución digital es la aparición del *big data*, que puede ser considerado como un elemento fundamental para la constitución de eso que autores como Byung-Chul Han denominan “psicopolítica”. Según Han, la sociedad en que vivimos tiene dos fundamentales características que se complementan entre sí: la nuestra es una “sociedad de la transparencia” y también una “sociedad digital”. Estas dos características tienen negativas consecuencias para los humanos. Siguiendo a Foucault y Deleuze, Han considera que el ser humano será capaz de escapar de la esclavitud impuesta por él mismo si logra transformar el peso cualitativo de sus acciones. Es decir, si consigue que estas, en lugar de ser perfectamente predecibles y calculables, pasen a ser acontecimientos, en el pleno sentido de esta palabra:

^a Profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea.

Correspondencia: Departamento de Filosofía. Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea. Avenida de Tolosa, 70. 20018 Donostia - San Sebastián. España.

E-mail: joseignacio.galparsoro@ehu.eus.

^b Doctora por la Universidad del País Vasco.

* Este trabajo se enmarca en el Proyecto de investigación financiado por la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea (Ref.: EHU15/02), del que José Ignacio Galparsoro es el investigador principal.



creaciones impredecibles que contribuyan, en términos nietzscheanos, a su autosuperación y, por ende, a hacer de su vida una obra de arte.

Palabras clave: revolución digital, psicopolítica, *big data*, acontecimiento, Byung-Chul Han, Foucault, Deleuze, Nietzsche.

Abstract: A consequence of the digital revolution is the emergence of Big Data. Big Data is a fundamental element for the constitution of what authors such as Byung-Chul Han call “psychopolitics”. Han says that the society in which we live has two fundamental characteristics that complement each other: ours is a “transparent society” and also a “digital society”. These two features have dire consequences for humans who live in it. Following Foucault and Deleuze, Han considers that the human being will be able to escape the slavery imposed by itself if it manages to transform the qualitative weight of its actions. That is, if it achieves that its actions, instead of being perfectly predictable and calculable, become events in the full sense of the word: unpredictable creations that contribute, in Nietzschean terms, to its self-improvement and, therefore, to make of its life a work of art.

Keywords: Digital revolution, psychopolitics, big data, event, Byung-Chul Han, Foucault, Deleuze, Nietzsche.

§1. INTRODUCCIÓN

La presencia de las tecnologías digitales de la información y de la comunicación en el mundo en que vivimos se hace cada vez más patente. Es muy difícil escapar a esta influencia. Tanto nuestra vida profesional como privada se ven afectadas, con independencia de nuestra voluntad o de nuestra mayor o menor simpatía por los nuevos artefactos tecnológicos. Cada vez se habla más abiertamente de que estamos asistiendo a una revolución, que trasciende el ámbito estrecho de la economía, puesto que afecta al núcleo de nuestras vidas, a la manera en que nos comprendemos, y a la relación que establecemos con los demás y con el mundo que nos rodea. Desde una perspectiva antropológica podemos hablar de una cuarta revolución tras las llevadas a cabo por Copérnico, Darwin y Freud (Floridi, 2014, pp. 87 y ss.): la revolución digital, cuyo padre fue Alan Turing.



Turing nos desplazó de nuestra privilegiada y única posición en el reino del razonamiento lógico, del procesado de la información y de la conducta inteligente. Ya no somos los indiscutibles dueños de la infosfera. Nuestros artefactos digitales llevan a cabo cada vez más tareas que requerirían de cierto pensamiento como el nuestro si estuviéramos a cargo de ellas. Hemos sido obligados a abandonar una vez más una posición que pensábamos que era “única” (Floridi, 2014, p. 93).

La comprensión de la realidad que nos rodea está cambiando. Nuestra sociedad se está convirtiendo en una sociedad de la información, en la que “la materia bruta y la energía han sido sustituidas por los datos y la información, el nuevo oro digital y la fuente real de valor añadido” (Floridi, 2014, p. 218). En este contexto, un concepto hoy muy utilizado, y que está estrechamente vinculado con esta revolución, es el de *big data*, que fue acuñado en la primera década de este siglo por ciencias como la astronomía y la genética (Mayer-Schonberger y Cukier, 2013, p. 6). En la actualidad, este concepto está ganando terreno y se está extendiendo a todos los demás campos del saber. No existe una definición rigurosa de *big data* (Floridi, 2014, p. 13), pero con este término se hace referencia al gran crecimiento del volumen de información causado por el proceso de digitalización de datos, que ya no puede ser tratado ni por una memoria humana ni por un ordenador convencional, sino que requiere la participación de supercomputadoras (Wolf, 2015, p. 13). Ello no deja de tener sus consecuencias, pues “la era del *big data* desafía la manera en que vivimos e interactuamos con el mundo” (Mayer-Schonberger y Cukier, 2013, pp. 6-7).

Aun sin saberlo, contribuimos con muchos de nuestros gestos cotidianos a que el *big data* crezca de forma exponencial¹. Generamos estos datos con nuestros ordenadores, *tablets* y *smartphones* al navegar en la web, al utili-

¹ He aquí algunas cifras que muestran con claridad la amplitud del fenómeno (Cardon, 2015, p. 9): “Un torrente de datos se vierte hoy en Internet. Cada día, 3.300 millones de consultas son efectuadas en los 30 billones de páginas registradas por Google; más de 350 millones de fotos y 4.500 millones de *likes* son distribuidos en Facebook; 144.000 millones de e-mails son intercambiados por 3.000 millones de internatutas. Si se digitalizaran todas las comunicaciones y los escritos desde el alba de la humanidad hasta 2003, serían necesarios 5.000 millones de gigabytes para poderlos memorizar. ¡Hoy en día generamos este volumen de informaciones digitales en dos días!”.



zar (conscientemente o no) geolocalizadores, al conectarnos a las redes sociales (como Facebook, Twitter, LinkedIn), al jugar en red, etc. Y también los generan nuestros vehículos, nuestros electrodomésticos, los paquetes que enviamos o recibimos, etc., en lo que se viene a llamar el Internet de las cosas. Estos datos pueden poner al descubierto detalles que no deberían salir del ámbito de la privacidad. Pero, además, representan un fabuloso negocio: basta con disponer del algoritmo apropiado que proporcione un sentido a la masa ingente de datos acumulados (Cardon, 2015). En efecto, el del *big data* es un *big business* para algunas grandes empresas, en particular para las que son agrupadas en el acrónimo GAFA (Google, Appel, Facebook, Amazon) (Cardon, 2015, p. 14), todas ellas nacidas al calor de la revolución digital.

Hay quien saluda esta situación con un desenfrenado optimismo (DuBravac, 2015), y afirma que algunos de los problemas más acuciantes de la humanidad, como el hambre, la enfermedad y la seguridad encontrarán por fin una solución: “la savia del mundo de mañana serán los datos, en todas sus manifestaciones. Desarrollando máquinas que pueden por fin capturar y proporcionar un sentido a los datos, dejaremos al descubierto soluciones que nos han atormentado desde el origen del hombre” (DuBravac, 2015, Introducción).

Un autor con gran repercusión mediática como Harari (2016) dedica el último capítulo de su libro *Homo Deus* (capítulo 11: “La religión de los datos”) al problema del *big data*. Harari se muestra más prudente que DuBravac, aunque coincide con él en la centralidad del fenómeno. Lo que aquel denomina “dataísmo” conforma ya la manera de pensar y de trabajar de alguna de las mentes más brillantes de nuestro tiempo. El dataísmo nos dice que todos somos datos y ello puede conducir a una situación peligrosa para nosotros, pues “el dataísmo amenaza con hacer a *Homo sapiens* lo que *Homo sapiens* ha hecho a todos los demás animales” (Harari, 2016, p. 532). En efecto, no pudiendo abarcar el diluvio de datos, los humanos pueden ceder su autoridad al libre mercado y a algoritmos externos. Aun de manera tímida, Harari alude a ciertos riesgos en los que podría verse implicado el ser humano si finalmente accede a abrazar esta nueva “religión de los datos” (Harari, 2016, p. 520).

Un autor –al que en las próximas páginas se hará constante referencia– que se muestra más abiertamente crítico con la situación a la que hoy se enfrenta el ser humano es Byung-Chul Han, filósofo de origen surcoreano y profesor



en la Universidad de Berlín. Han analiza nuestro presente, prestando una particular atención a las consecuencias de la emergencia de la red digital, con la que está estrechamente relacionada la eclosión del *big data*. Según Han, la sociedad en la que vivimos, sobre la que se ejerce la denominada psicopolítica, tiene dos características fundamentales que se complementan entre sí: la nuestra es una “sociedad de la transparencia” y, además, una “sociedad digital”. Estas dos características, como veremos a continuación, tienen importantes consecuencias para el hombre que vive en ella. Este ha tejido una sofisticada telaraña en la que él mismo ha quedado atrapado. Deberá liberarse de ella utilizando sus propios medios.

§2. LA SOCIEDAD DE LA TRANSPARENCIA

Es frecuente hoy en día que se reclame como algo saludable la transparencia, sobre todo en el ámbito de la información. Una sociedad informativamente transparente, se dice, es síntoma de buena salud democrática. Han no está de acuerdo con esta apología de la transparencia y aduce que cuando las cosas se hacen completamente transparentes estas se alisan, se allanan. Con ello, se suprime todo rasgo de negatividad o de diferencia y se favorece el que las acciones se hagan operacionales, calculables. La sociedad de la transparencia –para la que el *big data* es un elemento indispensable– se convierte en una sociedad uniformada, con el consiguiente riesgo de caer en el totalitarismo. La transparencia es una característica propia de la máquina o de aquello que es inerte, no del ser humano. Este necesita una esfera propia que se sitúe al abrigo de la mirada del otro; es decir, necesita de cierto pudor, de cierta opacidad². Es necesario ignorar ciertas cosas para que la vida continúe siendo posible y, también, para que el pensamiento no degenera y no se convierta en mero cálculo. Ya decía Aristóteles que sin ignorancia no hay saber. Por tanto, transparencia y verdad no son términos sinónimos. La “hiperinformación” y la “hipercomunicación” son síntomas de una falta de verdad. Con ellas se

² Cfr. Derrida (1999), cuando se refiere al pudor experimentado por él ante su gato cuando le ve desnudo. El pudor es una característica específicamente humana. Si desaparece, se lleva consigo una parcela de humanidad.



elimina cualquier distancia y toda posibilidad de cercanía. En la medida en que se aniquila el juego de la seducción, el exceso de exposición significa el final del Eros y la caída en la pornografía (Han, 2014c).

La hipercomunicación lleva consigo un exceso y una aceleración. La hipercomunicación transparente recurre a la adición de elementos que pueden fácilmente ser acelerados. En cambio, un proceso que es narrativo no puede acelerarse y, por ello, tampoco puede hacerse operacional. Han distingue claramente entre cálculo y pensamiento (Han, 2013, p. 59). El cálculo es transparente, mientras que el pensamiento no es transparente para sí mismo; no sigue caminos previsibles, sino que se entrega a lo abierto, a lo desconocido, a lo que no se puede prever o calcular por completo. El procesador no narra nada. Solamente hace cálculos: cuenta. En la sociedad de la transparencia o de la información no hay “tensión metafísica”, es decir, no hay ninguna aspiración a la “verdad”. No hay *filo-sofía*, en el sentido estricto del término. La masa de información no genera ninguna verdad, sino una paradójica y anestesiante sensación de vacua plenitud.

Baudrillard (1981, pp. 48-56) anunció el final del panóptico, esto es, el final de esa estructura de control carcelario que ideó Bentham y que Foucault analizó críticamente. Han le corrige, afirmando que nos situamos en el comienzo de un panóptico completamente nuevo, no perspectivista, en el que desaparece por completo esa distinción entre centro y periferia que era constitutiva para el panóptico de Bentham: el panóptico digital. El panóptico de Bentham pertenece aún a una sociedad disciplinaria, en la que una técnica refinada despierta la ilusión de una vigilancia permanente. En cambio, los habitantes del panóptico digital “se creen que están en libertad”. A diferencia de los moradores del panóptico de Bentham, los habitantes del panóptico digital no están aislados en celdas, sino que se conectan y se comunican constantemente entre sí. Ahora “lo que garantiza la transparencia no es la soledad mediante el aislamiento, sino la hipercomunicación” (Han, 2013, p. 89). La peculiaridad del panóptico digital es que sus habitantes colaboran activamente y de buen grado en su construcción y conservación, pues ellos mismos se exhiben y se exponen en el mercado panóptico sin que medie coacción externa.

La sociedad de la transparencia sigue exactamente la lógica de la sociedad del rendimiento o de la performatividad. En efecto, aquí el sujeto se explota



a sí mismo. El explotador es, a la vez, el explotado. La autoexplotación es mucho más eficaz que la explotación ajena, pues “va acompañada del sentimiento de libertad” (Han, 2013, p. 92). Esta coacción a la transparencia es, sobre todo, un imperativo económico. Cuanto más transparente se muestre uno, mayor eficiencia económica demostrará. Por ello, no podemos decir que en la sociedad de la transparencia se forme comunidad alguna. Simplemente surgen acumulaciones, conjuntos de individuos aislados o, como dirá Han en obras sucesivas, “enjambres”. Lo social se degrada, pues solo sirve para “optimizar las relaciones de producción”. Hoy en día no hay nada fuera del gran panóptico digital: todo puede ser vigilado sin coacción. Ello hace que la vigilancia no sea considerada sospechosamente como un ataque a la libertad, y que cada habitante se entregue voluntariamente a la mirada panóptica.

§3. LA SOCIEDAD DIGITAL

Según Han, el crecimiento del medio digital representa un cambio radical de paradigma, en la medida en que determina por completo nuestras percepciones, nuestras sensaciones, nuestro pensamiento y hasta nuestra convivencia. La revolución digital produce un nuevo tipo de masa social: lo que Han denomina el “enjambre digital”. En realidad, el enjambre digital no es ninguna masa porque está formado por individuos aislados, a los que les falta un alma o un espíritu de la masa. Este enjambre no es coherente, a pesar de que en él reine la hipercomunicación. Hoy ya no hay clases. Frente a lo que señalan Hardt y Negri (2001), Han sostiene que hoy ya no hay multitud, sino soledad. Un icono de este aislamiento son los *hikikomoris*, es decir, esas personas que viven al margen de la sociedad y que, sin salir de sus casas, están constantemente conectadas gracias a los medios digitales³, convirtiéndose en

³ El neurobiólogo italiano Lamberto Maffei (2014) se rebela contra esta tendencia tan extendida en nuestra sociedad: “Tecnología y globalización paradójicamente han creado soledad, causada por un exceso de estímulos, por una saturación de todos los receptores en particular los auditivos y visuales, que conducen a una actividad frenética del cerebro, y así han quitado espacio a la reflexión o incluso impedido la libertad del pensamiento, obstruido por entradas sensoriales tales como la conexión en red o la televisión. Una soledad a la que podríamos llamar la paradoja de la soledad por cuanto que aparentemente es lo contrario de ella. Se trata de la soledad de un cerebro que, solo en una habitación, envía



lo que Javier Echeverría denomina “ciberpersonas”, cuyo hábitat es el “tercer entorno” o mundo digital (Echeverría, 1999; Echeverría, 2016).

La hipercomunicación hace que exista un continuo ruido de fondo, que destruye ese silencio tan necesario al espíritu. Lo aditivo engendra precisamente este ruido comunicativo. En el estilo literario del mundo digital, la subordinación gramatical cae casi en desuso; con ello, se evita la formulación de silogismos, y consecuentemente, se cercena gravemente el razonamiento (Galparsoro, 2006; Carr, 2011). La cultura digital no narra; el hombre digital se limita a digitar, es decir, a contar y a calcular. Todo se hace numerable para poder ser transformado en el lenguaje del rendimiento y de la eficacia. En términos heideggerianos, se abandona el orden terreno y se prioriza lo calculador o aditivo. El pensamiento (que lleva implícito la narración) cede el paso al cálculo (la categoría dominante en el mundo digital). En contraposición a la concepción clásica de la verdad (como *a-letheia*, es decir, como desvelamiento o desocultación), Han subraya que la transparencia característica de la información no es narrativa, sino que ha de estar abierta a cualquiera sin esfuerzo. Frente a la información, la verdad no se amontona. No hay una masa de verdad. En cambio, sí hay una masa de información, que Han distingue claramente del saber propiamente dicho. La cuantificación de lo real a la que aspira esa masa de información no representa un conocimiento. Han se refiere a Hegel. A este el conocimiento total que promete esa masa de información le parecería el desconocimiento absoluto. La aditividad o correlación representa para Hegel el nivel más primitivo del conocimiento. De la adición continuada no resulta un silogismo. El silogismo no es una adición, sino una narración. Los meros datos cuantitativos no permiten ningún tipo de silogismo o de conclusión. De ahí, concluye Han: “cuando hay datos, la teoría sobra. La Segunda Ilustración es el tiempo del saber puramente movido por datos” (Han, 2014b, p. 89). En esta medida, está claro que el *big data* no es sinónimo de un mayor conocimiento, más bien lo contrario: “el conocimiento total de datos es un desconocimiento absoluto en el grado cero del espíritu” (Han, 2014b, p. 105).

y recibe noticias únicamente a través de mensajeros instrumentales informáticos, pero que a menudo ha perdido el contacto efectivo con los demás. El cerebro demasiado conectado es un cerebro solitario porque corre el riesgo de perder los estímulos fisiológicos del ambiente, del sol, de la realidad palpitante de vida que le rodea”.



El aparato digital por antonomasia, el *smartphone*, trabaja con una estructura pobre en complejidad, con lo que “se olvida de *pensar* de una manera compleja” (Han, 2014a, p. 43). La pantalla táctil del *smartphone* carece de mirada. Es una pantalla totalmente transparente, donde no hay ninguna fractura, ninguna negatividad y, por tanto, ningún apetito. Según Han, “los aparatos digitales hacen que las manos se atrofien” (Han, 2014a, p. 24) porque estas ya no se utilizan: tan solo son necesarios los dedos⁴. Y, además, traen un nuevo tipo de esclavitud, diferente a la que se daba en la era industrial, y que es mucho más eficiente. La máquina digital hace que el trabajo se convierta en móvil. Llevamos el trabajo con nosotros mismos allá donde nos encontramos. Ya no podemos escapar del trabajo. Esa libertad que prometen los teléfonos inteligentes se torna, según Han, en una coacción a la comunicación. Y más comunicación significa más rendimiento y, por tanto, una mayor oportunidad para el capital.

⁴ Han (2014a, p. 43) se refiere a Heidegger, citando un célebre texto en el que contrapone “la mano que escribe” a la máquina de escribir en la que solo se emplea la punta de los dedos. En efecto, muchos años antes de la aparición de la escritura electrónica, Heidegger realizaba ya esta interesante reflexión crítica sobre la imparables sustitución del manuscrito por el texto mecanografiado: “El hombre no ‘tiene’ manos, sino que la mano posee la esencia del hombre, porque la palabra, como el ámbito esencial de la mano, es el fundamento esencial del hombre. La palabra, como lo que es inscrito y lo que se muestra a la mirada, es la palabra escrita, es decir, la escritura. Y la palabra como escritura es el manuscrito. No es casual que el hombre moderno escriba ‘con’ máquina de escribir y ‘dicte’ [*diktiert*] (la misma palabra que *poetizar* [*dikten*]) ‘en’ una máquina. Esta ‘historia’ de los tipos de escritura es una de las principales razones para la creciente destrucción de la palabra. Esta no va y viene ya por la mano que escribe, la mano que actúa propiamente, sino por su impresión mecánica. La máquina de escribir arranca la escritura del dominio esencial de la mano, es decir, del dominio de la palabra. Esta misma se convierte en algo ‘mecanografiado’. Al contrario, allí donde la máquina de escribir solo es una transcripción y sirve para preservar la escritura, o sustituye ésta por el empleo de la ‘impresión’, allí ella tiene su significado propio, aunque limitado. En el tiempo de la primera dominación de la máquina de escribir, una carta escrita a máquina era tenida todavía como una infracción al decoro. Una carta escrita hoy a mano es un asunto anticuado e indeseado, que perturba la lectura rápida. La escritura maquina despoja a la mano de su rango en el dominio de la palabra escrita y degrada la palabra a un medio de comunicación. Además, la máquina de escribir ofrece la ‘ventaja’ de ocultar el manuscrito y, con ello, el carácter. En la máquina de escribir todos los hombres tienen el mismo aspecto” (Heidegger, 2005, p. 105). Además, precisa Heidegger, “la máquina de escribir vela lo esencial del escribir y de la escritura. Ella sustrae del hombre el rango esencial de la mano, sin que él experimente debidamente esta sustracción, y reconozca que aquí acaece-propicia ya una transformación de la referencia del ser a la esencia del hombre. (...) En la ‘máquina de escribir’ aparece la máquina, es decir, la técnica, en una relación casi cotidiana y, por lo tanto, inadvertida y, por lo tanto, sin señal con la escritura; esto es, con la palabra, es decir, con la distinción esencial del hombre” (Heidegger, 2005, p. 111).



Esta hipercomunicación hace que se transmitan informaciones, pero no verdades o pensamientos en el estricto sentido del término. Frente a la información –que se transmite, según la fórmula ya consagrada, en “tiempo real”– los pensamientos requieren de tiempo, de un ritmo lento⁵. Esta aceleración desmesurada tiene como consecuencia la aparición de algunas perturbaciones físicas. Han se refiere al IFS (*Information Fatigue Syndrom*), que se produce por un exceso de información. Este síndrome hace que se paralice la capacidad analítica (es decir, la capacidad de distinguir lo esencial de lo no esencial) de quien lo padece y, por tanto, contribuye a la atrofia del pensamiento.

El exceso de información afecta también a la relación con los demás. En el panóptico digital la confianza ya no es posible y ni siquiera es necesaria. La confianza es un acto de fe, que se difumina ante el cúmulo de informaciones fácilmente disponibles. Si uno ha de confiar en el otro es porque no dispone de toda la información sobre él. La conexión digital facilita la obtención de información, lo que hace que la confianza como elemento fundamental en la praxis social pierda importancia. De este modo, la confianza cede el puesto al control.

Cada clic que se hace en la red queda registrado. Dejamos constantemente huellas digitales, que pueden ser fácilmente rastreadas. Nuestras vidas pueden ser reproducidas por completo. Por eso, el lugar del *big brother* es ocupado por el *big data*. Ya vimos cómo los habitantes del panóptico digital no se sienten prisioneros, sino que viven la ilusión de la libertad. Cada uno de ellos es un vigilante en potencia que, voluntariamente, expone todos sus datos

⁵ Nietzsche ya hace un elogio de la lentitud en *Aurora*, Prefacio, § 5: “Un libro como este, un problema como este no tiene ninguna prisa; además, lo mismo yo que mi libro somos ambos amigos del *lento*. No por nada ha sido uno filólogo, y tal vez aún lo sea, esto es, maestro de la lectura lenta: –al final acaba uno escribiendo también lentamente”. Mucho más recientemente, el ya citado neurobiólogo italiano Lamberto Maffei (2014) ha escrito un libro con el significativo título de *Elogio de la lentitud*. Esta es la tesis que sostiene en el primer capítulo: “Quiero avanzar la propuesta de que un excesivo predominio de los mecanismos rápidos del pensamiento, a los que llamaremos ‘pensamiento rápido’ o digital, pueda implicar soluciones y comportamientos errados, daños a la educación y en general a la vida civil, activando en la mente humana sueños de un dominio sobre la naturaleza y sobre el propio hombre casi sobrenatural, el cual, por evidentes limitaciones biológicas, no puede existir. La mía es una invitación a reconsiderar las potencialidades del llamado ‘pensamiento lento’ basado principalmente en el lenguaje y en la escritura, incluso en el nivel de la educación escolar”.



con la mayor transparencia posible⁶. Cada habitante del panóptico digital se convierte en un *big brother*. De este modo, los papeles del vigilante y del vigilado se intercambian constantemente. El panóptico de Bentham se extiende reticularmente a toda la sociedad hasta ocuparla por completo.

Han se refiere al análisis foucaultiano del biopoder y de la biopolítica⁷: según Foucault, a partir del siglo xvii el poder ya no se manifiesta como la capacidad de imponer la muerte, sino como biopoder. El viejo derecho del monarca de *hacer* morir o de *dejar* vivir ha sido sustituido por un poder de *hacer* vivir o de *rechazar* en la muerte. El biopoder representa ahora un poder de control que interviene en los procesos biológicos de las poblaciones. Foucault utiliza el término *biopolítica*

para designar lo que hace entrar la vida y sus mecanismos en el ámbito de los cálculos explícitos y hacer del poder-saber un agente de transformación de la vida humana (...). La especie entra como elemento en sus propias estrategias políticas (Foucault, 1976, p. 188).

Han subraya que hoy en día se está produciendo un nuevo cambio de paradigma:

El panóptico digital ya no es ninguna sociedad biopolítica disciplinaria, sino una sociedad psicopolítica de la transparencia. Y en el lugar del biopoder se introduce el psicopoder. La psicopolítica, con ayuda de la vigilancia digital, está en condiciones de leer pensamientos y de controlarlos (...). La biopolítica no permite ninguna intervención sutil en la dimensión psíquica

⁶ Pierre Zaoui (2013) hace el elogio de la discreción, reivindicando el derecho a “desaparecer”, es decir, a estar desconectados cuando uno lo desee: “Los héroes modernos encarnan tanto los fantasmas de omnipotencia de quien solo sueña con aparecer cuanto la fuga paranoica de quien ya no puede soportar ser visto en un mundo que ya no conoce sombra, escondrijo, territorio no vigilado. De ahí la importancia política y actual de la discreción: aprender a abandonar el orden de la postración de sí y de la vigilancia generalizada ya es entrar en una cierta forma de disidencia. Más en general, toda resistencia seria y modesta siempre ha comenzado con la aceptación de cierta clandestinidad, es decir el arte de pasar desapercibido y de no hacerse notar, el arte de la discreción” (Zaoui, 2013, pp. 16-17).

⁷ Cfr. Michel Foucault (1976). *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir* (pp. 177-211), “Droit de mort et pouvoir sur la vie”.



de los hombres. En cambio, el psicopoder está en condiciones de intervenir en los procesos psicológicos (Han 2014a, pp. 78-79)⁸.

Se trata, pues, de dar un paso más que Foucault y adecuar su análisis a este tiempo caracterizado por lo que Han denomina “economía neoliberal”, donde se impone lo digital: de la época biopolítica propia del capitalismo industrial estamos pasando a la época de la psicopolítica digital propia del capitalismo financiero. El poder disciplinario característico de la época industrial es un poder normativo. Ahora bien, Según Han la técnica utilizada por el poder disciplinario no alcanza a la *psique*. No tiene acceso a sus capas más profundas. La biopolítica solo puede ocuparse de la población y de sus mecanismos relativos a la natalidad y mortalidad, a la salud, a la esperanza de vida. La biopolítica está estrechamente relacionada con la sociedad disciplinaria. Pero, según Han, “es totalmente inadecuada para el régimen neoliberal que explota principalmente la *psique*” (Han, 2014b, pp. 37-38) porque, simplemente, no logra acceder a la capa más profunda de esta última, que llega hasta el nivel de lo inconsciente (Han, 2014b, pp. 96-98). Foucault habría vinculado la biopolítica con la forma disciplinaria del capitalismo, asociándola a lo biológico y a lo corporal. En cambio, Han subraya que esa nueva forma de economía que es el neoliberalismo no se ocupa en primer lugar de lo somático, sino que descubre que el ámbito de lo psíquico es también una fuerza productiva. La psicopolítica está, pues, relacionada con la nueva forma de producción del capitalismo actual, que está determinada por formas de producción inmateriales e incorpóreas, tales como informaciones y programas. Para el neoliberalismo, el cuerpo como fuerza productiva ya no es tan importante como en la sociedad disciplinaria. Para aumentar la productividad ya no es necesario tanto superar resistencias corporales como optimizar procesos psíquicos. Foucault no llegó a ver, según Han, las técnicas de poder utilizadas por el neoliberalismo. La más eficaz es la tecnología del yo que induce en el propio sujeto la autoexplotación: el sujeto neoliberal se explota a sí mismo, y además lo hace

⁸ Unos años antes que Han, el filósofo francés Bernard Stiegler, en su obra de 2008 *Prendre soin: Tome 1, De la jeunesse et des générations*, ya se refiere a la conveniencia de dar un paso más que Foucault y adentrarse en el terreno del psicopoder, de la psicotecnología y, por tanto, de la psicopolítica. Han parece inspirarse en algunos de los análisis realizados por Stiegler.



de forma voluntaria (Han, 2014b, p. 12). El individuo reproduce en sí mismo todo el proceso de explotación, pero lo interpreta como si estuviera actuando desde la libertad. A ello contribuye de manera decisiva el *big data*, que permite alcanzar las profundidades de la psique humana, abriendo la posibilidad de “iluminar y explotar a la psique hasta el inconsciente” (Han, 2014b, p. 38).

§4. PSICOPOLÍTICA DIGITAL COMO ILUSIÓN DE LIBERTAD

El sujeto del rendimiento de lo que Han denomina neoliberalismo, que se pretende libre, es en realidad un esclavo. Y, además, un esclavo que se explota a sí mismo de manera voluntaria. Las categorías marxistas ya no sirven, según Han, para analizar el neoliberalismo. El capitalismo industrial no finaliza en el comunismo, sino en el neoliberalismo o capitalismo financiero. Simplemente cambia la forma del capitalismo; pero, con ello, cambia también el papel del trabajador: este pasa de trabajador a empresario. Según Han, “hoy cada uno es un trabajador que se explota a sí mismo en su propia empresa. Cada uno es amo y esclavo en una persona. También la lucha de clases se transforma en una lucha interna consigo mismo” (Han, 2014b, p. 17). En esta medida, la distinción clásica entre proletariado y burguesía ya no es tan nítida. Y ello trae como consecuencia que esté fuera de lugar hablar de una “dictadura del proletariado”. En realidad, todos estamos dominados por una “dictadura del capital”, lo que complica enormemente una revolución social que descansa sobre la distinción entre explotadores y explotados. Si ya no hay distinción entre explotadores y explotados, se hace imposible tener un enemigo contra el cual luchar y contra el cual ejercer una acción común. La astucia del régimen neoliberal consiste, según Han, en no dejar que surja ninguna resistencia contra el sistema. En el régimen de autoexplotación, la resistencia debería ir dirigida contra uno mismo. Y esto, en lugar de hacer del explotado un revolucionario, lo convierte en un depresivo (Han, 2014b, p. 18).

El autoexplotado es un colaborador del régimen neoliberal. Como hemos visto, en la sociedad de la transparencia ponemos voluntaria y hasta complacientemente a disposición general una gran cantidad de datos. La libertad individual entra en crisis porque uno se explota a sí mismo de manera volun-



taria y sin que ningún amo le obligue a ello. Y esta explotación es mucho más eficiente que la que se produce por medio de la coacción o la amenaza. Es más eficaz hacer hombres dependientes que hombres sumisos; es más eficaz seducir que prohibir; es más eficaz fomentar el discurso (se nos incita a contar nuestra vida hasta en sus más insignificantes detalles) que imponer el silencio. La psicopolítica es el instrumento del que se sirve el neoliberalismo para que el sujeto pueda introyectar este mecanismo sin sentirse agredido. Le hace creer que la autoexplotación es una consecuencia de su propia voluntad libre. Esta forma de poder es más sutil y más difícil de denunciar porque escapa a toda visibilidad.

El *big data* juega un papel determinante en todo este proceso. Es el instrumento primordial de la psicopolítica porque permite tener un conocimiento exhaustivo de todos los integrantes de la sociedad. Por ejemplo, el cuerpo humano puede ser equipado con sensores que registren datos de forma automática. De este modo, el yo se convierte en un yo cuantificado, cuyo lema es: *Self knowledge through Numbers* ('Autoconocimiento a través de los números') (Han, 2014b, p. 92). El antiguo cuidado de sí mismo (a cuyo análisis dedicó Foucault mucha atención en sus escritos⁹) es sustituido por lo que Han denomina el "dataísmo", es decir, el imperio del dato. Ello permite a la psicopolítica hacer pronósticos sobre el comportamiento humano. De esta manera, "el futuro se convierte en predecible y controlable" (Han, 2014b, p. 25). Y la predictibilidad y controlabilidad contrasta con la apertura incierta hacia el futuro que es característica de la libertad de acción. Si todo es predecible y controlable, al ser humano se le cierra todo horizonte de futuro; su libertad creadora de futuro desaparece. El *big data* no puede tener un acceso a lo único, pues es totalmente ciego al acontecimiento. El *big data* se mueve en el ámbito estadístico y se le escapa por completo aquello que conforma lo específicamente humano: no lo estadísticamente probable, sino lo improbable, lo singular, el acontecimiento. Por ello, puede Han anunciar apocalípticamente que "el *Big Data* anuncia el fin de la persona y de la voluntad libre" (Han, 2014b, p. 26).

⁹ Basta con recordar que el tercer volumen de su *Historia de la sexualidad* se titula precisamente "El cuidado de sí" (Foucault, 1984).



El *big data* no nos libera del *big brother*, sino que hace que lo interioricemos, de manera que se extiende reticularmente hasta el último rincón de la sociedad gobernada por el régimen neoliberal. Han encuentra irónicamente significativo que en el anuncio de Apple emitido en la *Super Bowl* de 1984¹⁰, Apple aparezca como libertador contra el Estado vigilante de Orwell:

Frente al mensaje de Apple, el año 1984 no marca el fin del Estado vigilante de Orwell, sino el comienzo de una nueva sociedad de control que lo supera con creces en eficiencia. Comunicación y control coinciden totalmente. Cada uno es el panóptico de sí mismo (Han, 2014b, pp. 62-63).

§5. VÍA DE ESCAPE: DEL DATO CALCULABLE AL ACONTECIMIENTO IMPREDECIBLE

El ser humano se encuentra hoy en una situación asfixiante. Han cree haber encontrado una vía de escape que podría conducirle a salir de ella. Este camino no lo podrá encontrar en el ámbito de la calculabilidad, sino que deberá buscarlo en el terreno que se le opone: el de la impredecibilidad. Han recurre en su análisis a un concepto con claras raíces nietzscheanas: el acontecimiento. Este concepto fue recuperado en su momento, tal como él sugiere, por autores como Foucault o Deleuze¹¹, quienes dieron un decisivo impulso al

¹⁰ Véase: www.youtube.com/watch?v=axSnW-ygU5g. [Fecha de consulta: 25 de abril de 2016].

¹¹ A estos dos nombres podría habersele añadido el de Derrida. Para él, el acontecimiento no se sitúa ni del lado de lo constativo (por ejemplo, el terreno de esos enunciados susceptibles de verdad o falsedad donde se sitúa el “saber”) ni del de lo performativo (es decir, el terreno de esos enunciados que, al proferirse, producen actos, donde se sitúa la “técnica”). Así, si lo que (supuestamente) sucede depende únicamente de un acto performativo, eso que (supuestamente) sucede es del orden de lo posible controlable y programable; por tanto, no es más que el despliegue de lo que es posible: no es más que el resultado previsible de un proyecto teleológicamente orientado. Por ello, afirma Derrida: “si no hay sorpresa, no hay evento en sentido fuerte” (Derrida, 2001, p. 73). Eso que (supuestamente) sucede no sucede. En cambio, lo que sucede, *strictu sensu*, supone una “irrupción (...) que *interrumpe* toda organización performativa, toda convención o todo contexto dominable por una convencionalidad” (Derrida, 2001, p. 74). Hay aquí otra identificación tradicional que salta por los aires. Se suele decir que lo performativo produce el evento del que habla. Y esto es ciertamente así. Pero la supuesta identificación performativo-evento se desvanece cuando se tiene en cuenta que “ahí donde está lo performativo, un evento digno de ese nombre no puede suceder. Si lo que sucede pertenece al horizonte de lo posible,



legado de Nietzsche. El acontecimiento es imprevisible, repentino; escapa a todo cálculo y predicción. En términos clásicos, el acontecimiento puede ser vinculado al concepto de *devenir* y la calculabilidad a *ser*. El acontecimiento es la irrupción de lo inesperado. En el plano subjetivo, significa la irrupción en su seno de la diferencia, pues un acontecimiento arranca al sujeto de la mismidad y le abre las puertas de convertirse en algo que no era, que no tenía previsto ser. En términos de Han, el sujeto deja de ser transparente. Este sujeto que acoge el acontecimiento como algo positivo se libera de la sujeción a los hechos calculados de antemano. Puede sacudirse del sometimiento. Ello es interpretado por Han como una vía de oposición a la psicopolítica, la cual tiende a someter por completo al sujeto.

El arte de vivir del que nos habla Foucault es una reivindicación de la libertad, frente al sometimiento de la psicopolítica, en cuanto que se desarrolla como una despsicologización. Han cita el siguiente texto de Foucault:

El arte de vivir es matar a la psicología, crear consigo mismo y con las demás individualidades, seres, relaciones, cualidades que no tengan nombre. Si no se puede llegar a hacer eso en su vida, esta no merece ser vivida (Foucault, 2001, p. 1075).

El arte de vivir se opone a esa intrusión de la psicopolítica, que tiene como tarea penetrar hasta lo más hondo del sujeto para, mediante las correspondientes técnicas de programación y control, obligarle a sentirse satisfecho de su existencia como miembro de un enjambre, cuya única tarea es explotarse

e incluso de un performativo posible, eso no sucede, en el pleno sentido de la palabra” (Derrida, 2001, p. 74). Así adquiere sentido la paradójica afirmación derridiana, según la cual “solo lo imposible *puede* suceder” (Derrida, 2001, p. 74). En efecto, “imposible” es aquí sinónimo de “imprevisible”, “incalculable”, “no proyectado”. Y, por otra parte, sinónimo de ese “quizás” (*peut-être*) con resonancias nietzscheanas. Sin la experiencia del “quizás” no hay porvenir ni venida del evento. Lo que tiene lugar no puede anunciarse como posible o como necesario, porque, en caso contrario, la irrupción del evento quedaría de antemano neutralizada. El acontecimiento está, pues, estrechamente vinculado al “quizás”, y este vínculo le hace romper cualquier lazo con la teleología. Según Derrida, solo una denuncia de estas características podrá *quizás* salvar a la razón del dominio de esa razón (a la que algunos llaman instrumental y otros tecnocientífica) que pretende ser exclusiva (negando con ello a cualquier otro tipo de racionalidad su condición de racional), y que se ha adueñado del mundo. En definitiva, que Derrida ya señalaba en su día la necesidad de salir de la predecibilidad y controlabilidad propias de ese instrumento tecnológico, que Han denomina la psicopolítica digital.



a sí mismo para contribuir al óptimo funcionamiento del sistema. Según Han, el arte de vivir “desarma la psicopolítica como medio de sometimiento” (Han, 2014b, p. 117).

Por otra parte, Han se inspira en un trabajo del filósofo francés Philippe Mengue (2013) para proponer a Deleuze como segundo autor que nos podría proporcionar una vía de escape de la psicopolítica digital. Deleuze afirma, de una manera provocadora, que los filósofos se hacen los idiotas. Esta consideración no tiene nada de peyorativo, si se tiene en cuenta que, para él, “el idiota es el hombre de la luz natural”¹², por oposición a la luz del saber. Podríamos decir que el idiota es aquel que no transita por caminos ya trillados y, en esta medida, aquel que tiene acceso a lo totalmente otro. El idiota tiene la posibilidad de acceder al acontecimiento en el sentido más radical del término, lo cual le permite, según interpreta Han, escapar a “toda subjetivización y psicologización”. En un texto muy significativo, citado por Han, Deleuze afirma:

El idiota moderno no pretende llegar a ninguna evidencia (...), quiere lo absurdo, no es la misma imagen del pensamiento. El idiota antiguo quería lo verdadero, pero el idiota moderno quiere convertir lo absurdo en la fuerza más poderosa del pensamiento, es decir, crear (Deleuze y Guatari, 1991, p. 63).

El idiota huye de los consensos, quiere reivindicar su singularidad mediante el acto creador y, por tanto, quiere escapar del mundo de la comunicación ilimitada donde las diferencias se cancelan. El idiotismo representa una praxis de la libertad. Y esta aspiración a la libertad le hace parecer que está desconectado, desinformado. A los ojos de los demás es un “hereje moderno” porque “tiene el valor de desviarse de la ortodoxia”; hoy diríamos que es alguien que se atreve a adentrarse en el terreno de lo políticamente incorrecto o –por decirlo en términos lyotardianos (Lyotard, 1979) que Han evoca– que se resiste a “la violencia del consenso” (Han, 2014b, pp. 120-121). El idiota se rebela al panóptico digital. Se niega a comunicar en un espacio que le vigila

¹² *La voix de Gilles Deleuze en ligne*. Curso impartido en la Universidad de Vincennes el 2 de diciembre de 1980. http://www2.univparis8.fr/deleuze/article.php3?id_article=131. [Fecha de consulta: 9 de marzo de 2017].



permanentemente. Según Han, “se comunica con lo incomunicable. Así se recoge en el silencio” (Han, 2014b, p. 122), pero para decir aquello que merece la pena de ser dicho. Aquí también Han reconoce inspirarse en Deleuze. Más concretamente, en su “política del silencio”, dirigida contra esa psicopolítica surgida con la revolución digital que obliga a la comunicación y a la información permanentes. Han cita el siguiente texto de Deleuze:

El problema no consiste en conseguir que la gente se exprese, sino en poner a su disposición vacuolas de soledad y de silencio a partir de las cuales podrían llegar a tener algo que decir. Las fuerzas represivas no impiden expresarse a nadie, al contrario, nos fuerzan a expresarnos. ¡Qué tranquilidad supondría no tener nada que decir, tener derecho a no tener nada que decir, pues tal es la condición para que se configure algo raro o enrarecido que merezca la pena de ser dicho! (Deleuze, 1996, pp. 181-182).

El idiotismo abre territorios inexplorados al pensamiento. Han utiliza en este contexto la expresión “tensión vertical”¹³. Desde este terreno elevado de la singularidad, el idiota está en mejor disposición de captar los mensajes de los acontecimientos¹⁴. Pero aquí “verticalidad” no es sinónimo de “trascendencia”. Es bien conocida –y Han lo subraya– la posición estrictamente imanentista de Deleuze. Para este, la inmanencia es una vida (Deleuze, 2002). Y, además, una vida autosuficiente. Precisamente, la singularidad es lo que distingue a los idiotas que, en su esencia, no difieren de los niños:

Por ejemplo, los niños pequeños se parecen todos y no tienen individualidad alguna; pero ellos tienen singularidades, una sonrisa, un gesto, una mueca, acontecimientos que no son caracteres subjetivos. Los niños pe-

¹³ Expresión que Peter Sloterdijk, otro importante representante de la filosofía alemana actual, también utiliza con profusión, fundamentalmente en su obra publicada originalmente en 2009 titulada *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica* (Sloterdijk, 2012).

¹⁴ Eugenio Trías dice que su escritura filosófica está dotada de “antenas poéticas” mediante las cuales capta señales procedentes de ámbitos muy diferentes. Con esta expresión asume que la filosofía –si no quiere convertirse en un estéril ejercicio de autocontemplación académica– debe abrirse a esos terrenos que convencionalmente son calificados de “no filosóficos” y, por tanto, dialogar con el arte, con la literatura, con la arquitectura y, sobre todo (en una tarea a la que se dedicó con gran pasión), con la música y con el cine.



queños están atravesados de una vida de inmanencia que es pura potencia, e incluso beatitud a través de los sufrimientos y las debilidades (Deleuze, 2002, p. 235).

Ahora bien, el citado trabajo de Mengue (2013) sobre Deleuze permite matizar críticamente algunas de las tesis sostenidas por Han. La nuestra es, en efecto, una sociedad de control, donde la pura y simple represión ya no desempeña el papel preponderante. Así, Deleuze, tras la estela de Foucault, considera que “el objeto del poder ya no es *reprimir*, sino ayudar a la vida, *protegerla*, desarrollarla, acrecentar su dinamismo, etc.” (Mengue, 2013, p. 24). Frente al poder disciplinario, el control se ejerce en un medio abierto y no ya cerrado como lo eran la escuela, la fábrica, la prisión o el hospital. Para Deleuze, en la sociedad de control, poder y libertad ya no son términos contrapuestos, sino que están estrechamente vinculados. En esta medida, la oposición entre esclavitud (a la que se vería sometido el habitante del mundo digital dominado por el *big data*) y libertad (la que se podría encontrar en un hipotético mundo liberado del control ejercido por el *big data*) no sería tan nítida como Han pretende.

Es evidente que artefactos como el *smartphone* pueden ser utilizados para incrementar la vigilancia a la que su poseedor se ve sometido. Pero, al mismo tiempo, ello se realiza incrementando también “su libertad o facultad de comunicación” (Mengue, 2013, p. 26). Si las nuevas tecnologías solo sirvieran para vigilar o controlar, nadie las querría. Hay, pues, que deshacerse de la idea paranoica de que todos esos instrumentos fueron inventados por la policía exclusivamente para vigilarnos y considerar que “son, en primer lugar, los productos de la desterritorialización tecnológica capitalista de los flujos, que acrecienta de manera inusitada nuestras libertades y nuestras capacidades de actuar, pensar y comunicar” (Mengue, 2013, p. 27).

Ahora bien, Mengue subraya que Deleuze no cae en una posición ingenua –creyendo que con los nuevos artefactos tecnológicos alcanzaríamos la tierra prometida de la libertad– sino que es perfectamente consciente de que el nuevo tipo de poder esconde nuevos peligros, que pueden “rivalizar con las más duras reclusiones” (Mengue, 2013, p. 28). Por tanto, Deleuze deja claro, siguiendo en esto también la crítica foucaultiana al historicismo, que



no hay una línea de progreso que conduzca necesariamente de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control. Conviene, pues, también en el seno de estas últimas, “encontrar nuevas formas de lucha y de resistencia” (ibíd.). Para ello, hay que “buscar nuevas armas” (ibíd.) que pueden ser encontradas en lo que Deleuze llama el acontecimiento. La vía de escape consiste en favorecer las condiciones para la aparición de lo inesperado, de lo que no es programable ni, por tanto, predecible. En este punto, como hemos visto, Han extrae las oportunas enseñanzas de Deleuze. Pero se queda en la superficie, no ahonda en las sutiles matizaciones realizadas por el filósofo francés. Así, para Deleuze, la vía de escape “no consiste en escaparse *de* la comunicación o *del* sistema capitalista. La cosa más importante –y es la más difícil– es *introducir*, insertar una forma de no comunicación en la comunicación” (Mengue, 2013, p. 31). Hay, pues, que ser conscientes de que “no es posible escapar al control, puesto que es el elemento indispensable de nuestras libertades” (ibíd.). Frente a lo que tiende a afirmar Han, no habría que asimilar el control al aspecto puramente represivo del capitalismo, es decir, a lo que en su versión actual habría que denominar, según él, “neoliberalismo”. El control se vincula, de manera foucaultiana, a un nuevo tipo de gubernamentalidad, relativo a la desterritorialización de los flujos de circulación de informaciones, capitales o personas, lo cual es la propia condición de la fluidez general. Por tanto, la cuestión no es escapar del capitalismo globalizado, en la medida en que no se puede escapar del control si no es a través de él. Y esto se puede realizar favoreciendo “zonas de indeterminación”, las cuales propiciarían la aparición imprevisible de eventos, que no serían proyectados de manera calculadora por los actores políticos (Mengue, 2013, p. 32).

Este actor político capaz de fomentar la aparición de eventos inesperados es representado por Deleuze, como queda dicho, mediante la figura del idiota. El idiota es el ser único, excepcional. Por ello, contiene elementos comunes con la figura del superhombre nietzscheano. Así, la vía de escape propuesta por Han (delineada en gran medida a partir de las reflexiones de Foucault y Deleuze) para salir de esa psicopolítica construida sobre el *big data* (de manera que queda abierta la cuestión de si es posible o no escapar de ella por completo) también presenta similitudes formales con la señalada en su día por Nietzsche para salir de la vida decadente predicada por la metafísica do-



minada por la moral tradicional. En la obra de Nietzsche, el superhombre¹⁵ es la figura que encarna a ese hombre que podrá –al igual que el idiota deleuziano– asomar su cabeza entre los miembros del rebaño, y reivindicar su singularidad y su excepcionalidad¹⁶. El superhombre nietzscheano también quiere la autosuperación de su propia vida. Y ello significa decir un “sí” dionisiaco al mundo, es decir, querer entrar como lo hace un niño en el juego dionisiaco de la creación y de la destrucción, sin atender a criterios de rentabilidad o beneficio inmediatos: “jugar el gran juego” –y arriesgar la existencia de la humanidad– “para alcanzar, quizá, algo más elevado que la mera conservación de la especie” (Nietzsche, *Fragmento Póstumo*, 1883, 10[26]). Por tanto, el superhombre no vacila en poner su vida en juego, consciente de no ser más que una entidad natural entre otras, con las que necesariamente se relaciona, y entra, en ocasiones, en conflicto con ellas. El hombre deberá desarrollar sus potencialidades en un contexto no exento de obstáculos y dificultades. “Riesgo”, “juego”, “quizás”, son los términos que Nietzsche utiliza para caracterizar la situación.

§6. CONCLUSIÓN: LA VIDA HUMANA COMO OBRA DE ARTE

El ser humano ha de ser consciente de que en su paso por el mundo debe producir acontecimientos, y no debe limitarse a realizar lo que otros –sobre la base de un plan que pretende calcular exactamente todas las consecuencias de sus acciones– esperan que él haga. Por ello, el hombre solo podrá llevar una vida plena en el mundo natural en constante devenir, es decir, ahí

¹⁵ Para un análisis más detallado de la cuestión del superhombre, *cfr.* Galparsoro (2015).

¹⁶ Floridi (2014, p. 57) destaca el hecho de que la revolución digital favorece claramente el proceso de erosión de la identidad personal de los individuos. En la infosfera se nos invita (y hasta casi se nos obliga) a depender de indicadores estadísticos en los más variados asuntos. En esta medida, compartimos y promovemos lo que Floridi denomina *a culture of proxies*. En tal cultura, “podemos fácilmente ser *des-individualizados* y tratados como un tipo (un tipo de cliente, un tipo de conductor, un tipo de ciudadano, un tipo de paciente, un tipo de persona que vive en ese código postal, que conduce ese tipo de coche, que va a ese tipo de restaurante, etc.)”. Por ello, “parece crucial que comprendamos cómo las TICs están afectando significativamente a nuestras identidades y a nuestra autocomprensión” (Floridi, 2014, p. 58).



donde la sorpresa es aún posible, pues el azar es su elemento diferenciador. El superhombre es precisamente la metáfora empleada por Nietzsche para designar a ese hombre que habita en este mundo donde todavía es posible la aparición imprevista de acontecimientos y que se esculpe constantemente a sí mismo¹⁷, como si fuera una obra de arte eternamente incompleta y, por consiguiente, susceptible de innumerables modificaciones. Con ello, intenta superar esa concepción que aspiraba a forjar al conjunto de la humanidad desde afuera y con un mismo molde, pretendiendo hacer de ella un todo indiferenciado y uniforme, rebajando así al hombre al papel de criatura que obedece sumisamente el dictado de la autoridad trascendente. El resultado era un hombre ahogado, condenado a ser el miembro de un rebaño en el que todos sus miembros, al estar cortados por el mismo patrón, son iguales, y están unidos por la aspiración a encontrar la paz eterna en un mundo trascendente, cuyas características son las opuestas a las del mundo inmanente en constante devenir en el que se desarrolla la vida. El propósito de Nietzsche es que el hombre recupere esa savia vital que le había sido arrebatada, proponiendo que acepte jovialmente –a pesar de (o, quizás, precisamente gracias a) todas las inseguridades e incertidumbres– vivir en ese mundo en constante devenir. Así, cada individuo –en tanto en cuanto ser completamente integrado en ese mundo como una criatura más– podrá recuperar el derecho a ser diferente de los demás y a forjar su vida en función de sus propias aspiraciones.

Comprobamos que, en efecto, la salida propuesta por Nietzsche presenta muchas similitudes con la presentada, en ocasiones de manera un tanto apresurada, por Han. Así pues, el diagnóstico y la terapia para la enfermedad que vive el hombre de principios del siglo XXI presentados por Han, pueden verse

¹⁷ “El superhombre está por completo más allá de la virtud tal y como ha existido hasta ahora, es duro por compasión –, es el creador que golpea *sin misericordia* su mármol” (Nietzsche, *Fragmento Póstumo*, 1883, 10[25]).

Plotino ya empleaba esta misma metáfora: “¿Que cómo puedes ver la clase de belleza que posee un alma buena? Retírate a ti mismo y mira. Y si no te ves aún bello, entonces, como el escultor de una estatua que debe salir bella quita aquí, raspa allá, pule esto y limpia lo otro hasta que saca un rostro bello coronando la estatua, así tú también quita todo lo superfluo, alinea todo lo torcido, limpia y abrillanta todo lo oscuro y no ceses de ‘labrar’ tu propia estatua hasta que se encienda en ti el divinal esplendor de la virtud, hasta que veas ‘a la morigeración asentada en un santo pedestal’” (Plotino, *Enéadas*, Volumen I: 6, 9, pp. 7-13).



enriquecidos por las reflexiones que Nietzsche nos dejó ya en el siglo XIX (y, por supuesto, por las realizadas por autores que se sitúan tras su estela, como Foucault o Deleuze), en una época en la que la revolución digital no llegaba siquiera a atisbarse en el horizonte, pero en la que sí era patente la amenaza de ahogamiento de las energías creativas en los humanos. El ser humano podrá escapar de esa esclavitud impuesta por él mismo (poco importa si constreñido por la presión de las tecnologías de la información y de la comunicación o por otras instancias uniformizadoras) si consigue transformar el peso cualitativo de sus acciones. Es decir, si logra que en lugar de que sus acciones sean perfectamente calculables y previsibles –y, por ello, susceptibles de ser totalmente controlables por la psicopolítica– pasen a ser acontecimientos en el pleno sentido de la palabra, a saber: creaciones imprevisibles que contribuyan a su autosuperación y, por ende, a hacer de su vida una obra de arte¹⁸.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Baudrillard, J. (1981). *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée.

Cardon, D. (2015). *À quoi rêvent les algorithmes. Nos vies à l'heure des big data*. Paris: Seuil.

¹⁸ En abril de 1983, Foucault lleva a cabo una estancia de investigación en la Universidad de Berkeley, en California. En una sesión de trabajo, sus estudiantes le plantean esta pregunta, simple y directa: “¿qué tipo de moral podemos elaborar hoy?”. Su respuesta es la siguiente: “Lo que me asombra es que, en nuestra sociedad, el arte solo tenga relación con los objetos y no con los individuos o con la vida; y también que el arte sea un campo especializado, el campo de esos expertos que son los artistas. Pero, ¿no podría ser una obra de arte la vida de todo individuo? ¿Por qué un cuadro o una casa son objetos de arte, y no nuestra vida?” (Foucault, 2001, p. 1436). En el siguiente pasaje insiste en la misma idea: “No pienso que se trate de alcanzar una vida eterna tras la muerte, porque esas cosas no [a los griegos] les preocupaban particularmente. Al contrario, actuaban con la intención de dar a sus vidas ciertos valores (reproducir ciertos ejemplos, dejar tras de sí una reputación excepcional o dar el máximo de esplendor a su vida). Se trataba de hacer de su vida un objeto de conocimiento o de *technê*, un objeto de arte. Casi no tenemos el recuerdo de esta idea en nuestra sociedad, idea según la cual la principal obra de arte de la que hay que preocuparse, el área mayor a la que se deben aplicar valores estéticos, es uno mismo, su propia vida, su existencia” (Foucault, 2001, p. 1443). Esta idea no pasó desapercibida a Deleuze, quien era perfectamente consciente de que Foucault consideraba “no la existencia como sujeto, sino como obra de arte” (Deleuze, 1996, p. 134).



- Carr, N. (2011). *Superficiales ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?* Madrid: Taurus.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Editions de Minuit.
- Deleuze, G. (1996). *Conversaciones 1972-1990*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2002): Últimos textos: El “yo me acuerdo” y La inmanencia de la vida (Marco Parmeggiani Introd. Trans.). En *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía*, 7, 219-237.
- Derrida, J. (1999). L'animal que donc je suis (à suivre). En Marie-Louise Mallet (ed.), *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida* (pp. 251-301). Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2001). *L'université sans condition*. Paris: Galilée.
- DuBravac, S. (2015). *Digital Destiny: How the New Age of Data Will Change the Way We Live, Work, and Communicate*. Washington: Regnery Publishers.
- Echeverría, J. (1999). *Los señores del aire: télépolis y el tercer entorno*. Barcelona: Destino.
- Echeverría, J. (2016). Ciberpersonas y cibermasas en las cibernaciones. En <http://acento.com.do/2016/opinion/8408618-ciberpersonas-cibermasas-las-cibernaciones/> [Fecha de consulta: 5 de abril de 2016].
- Floridi, L. (2014). *The 4th Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, M. (1976). Droit de mort et pouvoir sur la vie. En *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir* (pp. 175-211). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1984): *Histoire de la sexualité III, Le souci de soi*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard.
- Galparsoro, J. I. (2006). Is Electronic Writing a Threat to Philosophy? En N. Ursua y A. Metzner-Szigeth (Hg.), *Netbasierte Kommunikation, Identität und Gemeinschaft. Net-based Communication, Identity and Community* (pp. 101-122). Berlin: Trafo Verlag.



- Galparsoro, J. I. (2015). La antropología inmanentista de Nietzsche como respuesta a la metafísica trascendente. En X. Insausti (ed.), *Filosofía e inmanencia* (pp. 87-127). Madrid: Plaza y Valdés.
- Han, B. Ch. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- Han, B. Ch. (2014a). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.
- Han, B. Ch. (2014b). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder.
- Han, B. Ch. (2014c). *La agonía del eros*. Barcelona: Herder.
- Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus. Breve historia del mañana*. Barcelona: Debate.
- Hard, M. y Negri, A. (2000). *Empire*. New York: Harvard University Press.
- Heidegger, M. (2005). *Parménides*. Madrid: Akal.
- Lyotard, J-F. (1979). *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Editions de Minuit.
- Maffei, L. (2014). *Elogio della lentezza*. Bologna: Il Mulino.
- Mayer-Schönberger, V., y Cukier, K. (2013). *Big Data: A Revolution That Will Transform How We Live, Work and Think*. London: John Murray.
- Mengue, Ph. (2013). *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*. Paris: Germina.
- Nietzsche, F. (1967). *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Nietzsche, F. (n.d.). *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen (eKGWB)*. Recuperado de: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.
- Plotino (1992). *Enéadas* (Jesús Igal Trans.). Madrid: Gredos.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Pre-Textos.
- Stiegler, B. (2008). *Prendre soin: Tome 1, De la jeunesse et des générations*. Paris: Flammarion.
- Wolf, B. (2015). Big data, small freedom? Informational surveillance and the political. En *Radical Philosophy*, 191, 13-20.
- Zaoui, P. (2013). *La discrétion. Ou l'art de disparaître*. Paris: Autrement.



